

RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo III - 70%)

La democrazia difficile

*Di fronte
alla violenza*

*Crisi giovanile:
il discredito
del politico*

*A dieci anni
dal '68*

Nel momento in cui scriviamo, siamo ancora sotto l'impressione dell'agguato all'onorevole Moro e alla sua scorta, e del clima che ne è seguito. E se sappiamo, conoscendo i tempi lunghi della rivista, che è necessario astrarci dall'emozione, dalla cronaca immediata, che altri fatti seguiranno prima che queste note siano lette e che quindi alcune delle cose che diciamo oggi possono essere datate fra pochi giorni, sappiamo anche che questo fatto senza precedenti solleva comunque problemi, impegni che non si esauriscono in pochi mesi, né in pochi anni, ma che coinvolgono profondamente il modo stesso di essere nella società, nel tempo a venire.

L'azione terrorista, ce lo siamo detto continuamente in questi giorni, è un attacco diretto alla democrazia nel paese; tanto più perché non ha colpito un politico qualsiasi, un « simbolo » del potere democristiano (non possono non destare compassione, ora, le « analisi » di chi, a caldo, dopo l'attentato, nelle assemblee delle università tentava di interpretare il fatto come azione « emotiva », non sufficientemente controllata o fondata politicamente... è, anche questo, un indice del velleitarismo e dell'emarginazione anche culturale in cui frange giovanili stanno drammaticamente precipitando); ma ha colpito una persona precisa, capace di capire, esprimere e lavorare come non molti altri per le scelte, le tensioni, le possibilità di crescita che nel paese, con grande fatica e non senza contraddizioni, si stanno elaborando.

Ma se è, a questo punto, il fondamento stesso della democrazia ad essere in questione, dobbiamo chiederci, capire qual è il nostro posto in questa battaglia.

Il rischio reale, se sappiamo interpretare correttamente la freddezza e la lucidità con cui

(continua a pag. 2)

La democrazia difficile

(continua da pag. 1)

L'attentato è stato portato a compimento, non è solo nelle armi dei terroristi, che, ci sembra i fatti lo dimostrino, possono sempre meno essere considerati solo punta d'iceberg, emergenza sociologica, quanto invece consapevoli servi d'interessi precisi; il rischio è piuttosto nella possibilità che questa strategia risulti vincente nel paese, giunga a scardinare e sconvolgere, con le istituzioni, il tessuto di convivenza civile e democratica, affondi le sue radici in una situazione già difficile. E' a questa strategia, a questo pericolo che dobbiamo opporci.

Stiamo dicendo, in questo periodo, che oggi occorre, accanto, e prima delle scelte propriamente politiche, lavorare alla ricostruzione di un tessuto civile intimamente democratico, capace di esprimere nuove sintesi, di recuperare tensione di partecipazione e di progetto: dobbiamo in questo momento più che mai essere consapevoli dell'insostituibilità di questo ruolo, dell'improrogabilità di un'azione concreta. Se la grande reazione del paese si trasformasse in una difesa astratta della democrazia, in un rifiuto astratto e, in fondo, violento della violenza, se non si capisse cioè che è necessario ritrovare un essere democratici, un essere non violenti, **attivo, costruttivo**, non di difesa, riscoperto come **cammino**, anche personale, la battaglia sarebbe perduta. Perché si trasformerebbero le istituzioni, i valori, le scelte che difendiamo in fantocci privi del loro valore morale e sociale, pronti a crollare al primo scossone. Se, colpendo Moro, si è voluto colpire il processo di crescita democratica, di integrazione sociale e politica del paese, di ampliamento della base « partecipante », non è necessario scendere in piazza con le P 38 per favorire questa strategia; basta restare tranquilli, rifiutarsi di crescere, di confrontarsi, di farsi mettere in crisi da una scelta democratica radicale, qualificata non solo in negativo, difendere le posizioni raggiunte senza convertirsi profondamente alla democrazia, nel senso rivoluzionario e di rottura del termine, nel nostro agire quotidiano.

E' necessario allora trovarla, questa nuova tensione morale, cominciare a ricostruire pazientemente nelle realtà di ogni giorno il tessuto democratico, dove si è lacerato, dove minaccia di lacerarsi.

Non possiamo nasconderci che, se ci sono settori particolarmente esposti al rischio di soggiacere alla strategia del terrorismo, sono quelli giovanili. Questo non significa sottovalutare il valore della grande mobilitazione civile e morale, dell'isolamento della frange violente, ma

rendersi conto di un problema che è reale, di un terreno prioritario di intervento.

E', in fondo, nei discorsi sentiti « a caldo » nelle assemblee universitarie dopo l'attentato, nelle scrollate di spalle di alcuni, nelle giustificazioni, o nelle condanne solo « tattiche », nelle analisi pretese « oggettive » miste ad un moralismo degenerato, che abbiamo sentito il rischio della sconfitta, della estraneazione della società dal processo di rinnovamento democratico; che significa perdita del senso della costruzione, difficile, della comunità, dello stesso valore dell'unificazione sociale del paese, della sua crescita comune. E lo abbiamo sentito nella fuga dalla responsabilità e dalla scelta, nel rifugiarsi nelle parole, nelle analisi e nei « distinguo » (magari anche necessari) senza compiere la presa di posizione, la « rottura » che è alla base di ogni vera coscienza democratica, e anche rivoluzionaria.

E' forse uno dei rischi primari che minacciano di disgregare, di togliere significato alla convivenza democratica e allo sforzo di progresso del paese, questa incapacità di scoprire, di far emergere, pur nella coscienza dei duri condizionamenti della realtà materiale, del rigore dei determinismi sociali, della complessità delle situazioni, il senso della persona che è essenzialmente senso della **responsabilità** personale, incapacità di interrogarsi per scegliere, di vivere la scelta politica come sforzo di controllo sugli eventi, e non viceversa. « La nostra violenza la compriamo nei negozi delle città »: è, forse, uno degli slogan del movimento del '77 che più esprime l'esaltazione dell'acriticità, della subalternità, della non-creatività.

La nostra testimonianza dev'essere primariamente diretta in questo senso, a riscoprire il valore della responsabilità come fondamento della partecipazione politica, in quanto rispetto dell'altro, ma soprattutto come primo passo, « conversione » fondamentale per un reale processo democratico e di rivoluzione, per una ricostruzione. E' forse la prima e principale risposta possibile del paese, a livello di società civile, a chi cerca la disgregazione.

Tutto questo significa ritrovare un posto per l'uomo nell'azione e nella realtà politica, quando viene negato; e ritrovare un posto per la politica nella realtà dell'uomo, quando viene rifiutata; e questo contro le degenerazioni opposte ma parallele dei nuovi violenti o dei « tranquilli » ad oltranza, che sono, come si è molto detto, ma ancor più va detto oggi, due facce di una stessa medaglia. E questo significa capire ancora di più che difendere la democrazia oggi vuol dire non fare astratte scelte di principio, ma **saper rimettere in moto un processo**, a livello istituzionale, certo, ma anche negli ambienti più immediati e vicini a noi, rimettere in moto scelte, tensioni, sforzo di crescita: perché, per usare un'espressione di Mounier, la democrazia,

come una bicicletta, sta in piedi solo se cammina.

Significa sapere che ciò richiede una presenza capillare di tutti, e nostra, se è vero che si pone l'esigenza di un lavoro non strettamente politico, ma non apolitico, anzi dai grandi significati e risvolti, che apre un terreno nuovo e fino a pochi anni fa forse insospettato di intervento; se è vero, soprattutto, che dare risposta con la nostra fede, testimoniarla in questi momenti, significa non rispolverare antiche opposizioni tra cristianesimo e mondo, contrapporre la purezza di una costruzione astratta alle difficoltà presenti, o comunque situarci su un piano diverso da quello, faticoso e contraddittorio, delle valutazioni politiche, della comprensione storica, della coscienza realistica del momento, ma rendere viva la specificità di questi aspetti con una comprensione, un impegno per le esigenze profonde dell'uomo, qui e adesso.

Inutile sarebbe, come nostra risposta, andare a testimoniare modelli, « valori » disincarnati, o rifugi spiritualistici per deboli di spirito, invece che riscoprire, **oggi**, la ricchezza, la concretezza e la specificità di una testimonianza di fede che tocchi i problemi fondamentali degli uomini di oggi, le radici della crisi. Ed è ora, per tutti, di uscire dalla sterile involuzione dei « distinguo » teorici tra impegno ecclesiale e impegno civile, tra testimonianza di fede e comprensione storica: non perché non siano importanti e di gran rilevanza (ignorarli oggi sarebbe ancor più colpevole), ma perché, in questo momento, hanno senso solo se riscoperti nel concreto di un impegno rivolto ai nodi odierni, col coraggio di rischiare, di sporcarsi le mani.

Testimoniare l'assunzione di responsabilità, la capacità di progettare la comunità, il rispetto delle condizioni del presente che è anche rispetto degli altri, contro ogni individualismo: questo è dunque il compito che ci troviamo di fronte nella sfida che è stata rivolta a noi tutti, questo significa già cominciare a riscoprire un

progetto di uomo, al di là delle astrattezze, questa è forse anche la possibilità di riscoprire nel presente, come scelta viva, un « personalismo » che abbiamo lasciato ammuffire nelle celebrazioni.

Ma è indispensabile capire che questa scelta dev'essere conversione anche nostra, non può essere nuova propaganda di un « marchio di fabbrica »: se c'è un rischio, nella confortante mobilitazione popolare contro la violenza, è che ognuno si trincerì nuovamente dietro i « suoi » valori minacciati, la « sua » visione del mondo colpita, un « personalismo », una non-violenza di difesa, un'« antropologia », una visione dell'uomo..., fuggendo tutti dietro l'alibi delle proprie bandiere, tenute fino a ieri pigramente in soffitta, e oggi spiegate di nuovo.

E invece no: per non rientrare nella logica dei blocchi, della divisione, del rifiuto dell'integrazione e della crescita per le quali lo stesso Moro ha lavorato ed è stato colpito, dobbiamo essere disposti non a fare dichiarazioni, ma ad incidere, a **convincere**, e per convincere a **capire**, **condividere**, uscire dal guscio: impegno che dev'essere di tutta la federazione e di tutti i gruppi, ben al di là delle sole iniziative specifiche intorno a cui stiamo lavorando in questo periodo. Disposti non a ripetere posizioni culturali, a ripetere cultura (ma la ripetizione non è cultura, è morte, ci ammoniva De Rita al congresso), ma a **fare** cultura, a elaborare, a rischiare, sia pure nel limite delle nostre possibilità.

La ripresa della tensione morale, della ricchezza del dibattito e del confronto, indispensabili alla democrazia, auspicate per il trentennale della costituzione e, ancor più, in questi giorni drammatici, passano di qui. Attraverso questa presa di posizione profonda, che accetti magari di non essere immediatamente eclatante, di non sboccare immediatamente in una collocazione politica, ma che sappia guardare oltre, andare al fondo della realtà sociale, la sfida può essere vinta.

Eugenio Gaiotti

sommario

pag. 4	La violenza che ci provoca di Olivier Lacombe	pag. 10	Come eravamo, di Guido Mazzotta	pag. 25	Il convegno di Ancona dell'« Istituto Maritain » di g.l.s.
pag. 6	Una certezza nel momento della prova di Agostino Ferrar-Toniolo	pag. 12	La comunità non trovata di Gianluca Salvatori	A TRENT'ANNI DALLA MORTE DI GANDHI	
pag. 8	La contemplazione sulle strade di Adrienne von Speyr di Paolo Vian	pag. 15	Un nuovo Aristotele? di Giorgio Tonini	pag. 26	La natura della pace di Anna Maria Chirolli
		pag. 18	Ad commoriendum et ad convivendum di p.v.	pag. 28	La forza della verità di Gigi e Marco del gruppo di Padova
		pag. 20	La conversione ad esistere di Luca Pratesi	pag. 29	La fede impaziente di Giovanna d'Arco di Marco Doglio
		pag. 22	L'uomo dell'ottavo giorno di p.v.		

La violenza che ci provoca

Da questo tempo di violenza, che rende tutti pensosi e forse angosciati, ci viene ancora e più urgente l'invito a sradicarla « dal cuore dell'uomo, là dove la violenza è spiritualmente ratificata e diventata irreversibile », come scrive Olivier Lacombe.

E dunque, mentre le ragioni dell'umana convivenza vengono colpite e minacciate a morte, il comune appassionato impegno dei fucini è di proseguire e intensificare, dandole più convinta ed efficace concretezza educativa, la scelta pastorale di formare « cuori purificati e innocenti ».

Solo l'Innocente salva il mondo e l'uomo. L'Innocente e quanti — al suo seguito e per sua misericordia — ritrovano la via dell'innocenza offerta e realmente donata. Anche la democrazia, perché viva, ha bisogno di innocenti.

Il testo, che qui si offre alla meditazione, è tratto dagli atti della Settimana degli intellettuali cattolici francesi del 1967 (cfr. *La violenza*, Ed. Ave, Roma 1968, pp. 221-226).

g. m.

Sappiamo dunque, senza rischio di oblio, che la violenza è al lavoro ovunque.

E se il cristiano di oggi deve essere presente al mondo, senza essere del mondo, deve anche essere presente alla violenza che abita il mondo, senza partecipare allo spirito né, per quanto possibile, alle opere di violenza. In effetti egli non si trova più nella situazione che fu, ai primi tempi, quella del cristianesimo. Se mi è permesso citarmi, preciserò che l'assunzione della durezza delle cose terrestri con la coscienza cristiana del temporale si trovava come differita; infatti i primi cristiani occupavano nell'Impero una posizione marginale che li liberava, non da ogni obbligazione temporale, ma dall'esercizio dei mezzi di autorità e di costrizione legale in dissonanza con l'ideale evangelico.

Si tratta ora di assumere la totalità delle funzioni e delle attitudini richieste per assicurare la protezione e lo sviluppo della città terrestre e della cultura.

Come mostrarsi pienamente uomo e pienamente cristiano, senza evasione e compromesso, in una civiltà che non penetra, o poco e male, l'insegnamento del Vangelo? Come sfuggire alla tentazione, alla quasi necessità dello sdoppiamento del nostro essere: da una parte gli affari di Dio e la pura morale cristiana, e dall'altra gli affari di Cesare, la cui violenza non è quasi mai assente?

Non facciamoci illusione: c'è uno sforzo di invenzione spirituale per gran parte inedito che ci viene chiesto. Se importa molto, in effetti, che la ricerca concernente l'azione non violenta (per usare il linguaggio di Gandhi e far eco al suo appello), cioè l'uso dei mezzi non violenti per risolvere le situazioni temporali di ingiustizia e di violenza, attinga

la sua forza e la sua luce nella più viva esigenza dottrinale del Vangelo vissuto, mi è necessario affermare che il Vangelo non pone direttamente questo problema e non propone esplicitamente la soluzione. Il Discorso della Montagna, la bontà del Cristo dinanzi agli oltraggi, l'attitudine della Chiesa precostantiniana verso l'uso delle armi e della guerra vogliono prima di tutto rendere testimonianza piena alla trascendenza del Regno di Dio, all'universo della Grazia, che non è di questo mondo.

A meno che non siano cacciati dalle città da qualche potere totalitario, i cristiani di oggi non possono, al contrario, senza anacronismo, considerarsi collettivamente (lasciando da parte le vocazioni personali alla pura contemplazione e la missione propria della Chiesa) come più o meno esonerati dalla comune opera degli uomini. Solo in quanto essi vogliono assumere, senza distanze, le loro responsabilità umane, possono essere portati ad osare questo o quel gesto di rottura con « il disordine stabilito ». Devono essere attenti, in questa azione, a non rompere il legame sociale, a non dislocare la solidarietà civile là dove li impegna la giustizia e l'amore; non devono cedere a nessuna sollecitazione di anarchia.

Si vede chiaramente a quale estremo di tensione, vicinissimo alla lacerazione, può trovarsi portata la coscienza cristiana. Ed è in questo contesto, come un sentiero da percorrere fuori da ogni pericolo, che nascono la dottrina e la pratica dell'azione non violenta.

* * *

Ma, se conviene schizzare, in un così grave soggetto, il gioco di una inversione dialettica, il Vangelo, non parla anche, misteriosamente, di violenza? E i poeti cristiani non evocano la dolcezza del mondo?

Sì, leggiamo in san Matteo (11, 12): « Dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora, il Regno dei cieli si acquista con la forza e sono i violenti che se ne impadroniscono ». E san Luca (16, 16): « La Legge e i Profeti vanno fino a Giovanni; d'allora in poi viene annunziato il Regno di Dio e ognuno usa violenza per entrarci ».

Gli esegeti esitano sul senso da dare al termine violenza in questi versetti; secondo la Bibbia di Gerusalemme, si può trattare sia « della Santa violenza di coloro che si impadroniscono del Regno a prezzo delle più dure rinunce »; sia « della cattiva violenza di coloro che vogliono stabilire il Regno con le armi (gli Zeloti) » sia « della tirannia delle Potenze demoniache, e dei loro proseliti terrestri, che pretendono di ottenere l'impero di questo mondo, spazzando via il Regno di Dio ». Infine alcuni traducono: « Il Regno dei Cieli si fa strada con violenza, cioè si stabilisce con potenza a dispetto di tutti gli ostacoli ».

Ma ecco altri versetti, la cui interpretazione è

più facile: «Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace ma la spada...» (Mt. 10, 34); «Credete che io sia venuto a mettere la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione» (Lc. 12,51).

In ogni caso è chiaro che questa «violenza» evangelica è l'opposto della violenza terrestre. Essa rende possibile, con lo sforzo eroico su se stessi, con il lavoro morale e ascetico contro le forze carnali nemiche della salvezza, la vittoria spirituale della grazia. La potenza e l'energia che sprigiona una tale «violenza» non sono intrinsecamente violente, in quanto esse non abbattano né costringono l'essere, ma lo liberano da tutto ciò che lo costringe e lo violenta. Le rotture che essa rende necessarie sono le resistenze al bene, e non è fine a se stessa. Certamente, è forte, ma la sua forza è quella dello spirito, e il suo coraggio, come dice san Tommaso d'Aquino, appare in tutto il suo splendore, quando si tratta di portare la croce con pazienza e amore. Questa violenza è dunque essenzialmente non violenta.

Quanto alla dolcezza delle creature, non diciamo che è sempre falsa. Manifestazione di Dio che dona loro la bontà, la loro dolcezza è vera. Ma si tinge dell'amarrezza del nulla e del peccato. Così bisogna amarla e guardarsi da essa, ed ascoltare la lezione di rinuncia che essa mormora. Ricordiamoci dei più grandi poeti cristiani. Ascoltiamo qualche strofa di Raïssa Maritain:

Dolcezza del mondo!
Fin dove sale e scende la tua musica nel mio
[cuore!]

La tua magia si offre per l'eternità
Un'ora nel cuore della tua bontà, un'ora
[terrestre e reale
beatitudine senza ricordo, presente senza
[avvenire]

nel tuo amore impersonale
Prestigi della primavera, giardino persistente
[di delizie]

il cielo è limpido e terso
una luce tenera sembra scendere dal paradiso
Istanti beati

ora privilegiata che ha tenuto in sé racchiuso
tutto l'amore sparso nel mondo
Ora perfetta agli dèi gelosa
era forse a Dio gelosa

da consegnarsi a Lui tremando, tutta intera
Andiamo

Raccogliamo il nostro cuore dimentico
che ha voluto lasciare il ricordo di Dio
e vivere solo un'ora fra le creature
Andiamo a piangere dinanzi a Colui che

[ci ha fatto]

da Chi discende ogni dono perfetto
l'umiltà e la dolcezza delle lacrime pure
Ci farà gustare la gioia delle fonti vive
Andiamo e moriamo con Lui.

La dolcezza di Dio è una forza. Gandhi non si sbagliava chiamando la non violenza «forza dell'anima» e «forza dell'amore».

La dolcezza del mondo, al contrario, è fragilità.

* * *

Il mondo è abitato dalla violenza, più nei suoi stadi inferiori, dove regnano le energie fisiche e animali, dove l'aggressività confina con l'angoscia e la paura, che ai livelli più elevati, dove l'uomo, incapace di assicurare insieme il progresso dei valori

complementari, li esalta, opponendoli, l'un dopo l'altro e li sospinge nell'essere con la violenza, secondo la legge della doppia frenesia scoperta da Bergson.

Gli storici delle religioni conoscono bene la funzione rituale dell'orgia, che, fra gli altri ruoli che essa assume nell'economia di una collettività, ha quello di «rendere possibile e di preparare il "rinnovamento", la rigenerazione della vita... L'orgia, riattualizzando il caos mitico precedente alla creazione... (Una) volontà di abolire il tempo (profano) si scopre... visibilmente... nell'orgia che ha luogo, seguendo una scala molto varia di violenza, in occasione delle cerimonie dell'Anno Nuovo. L'orgia è una regressione nell'"oscuro", una restaurazione del caos primordiale e, in virtù di ciò, precede ogni creazione, ogni manifestazione delle forme organizzate» (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*).

Impulsi simili, nascenti dalle profondità inconscie dell'essere umano, individuale e collettivo, sono riscontrabili in altri campi. Il bambino che rompe il suo vecchio giocattolo e ne richiede uno nuovo obbedisce, senza saperlo, allo stesso istinto. Lo stesso avviene per l'adulto, senza saperne di più, nel periodo di evoluzione e di crisi. L'umanità attuale non passa, giustamente, sotto i nostri occhi attraverso una delle crisi più profonde di crescita e di maturazione, come non si è mai verificato? E non vediamo all'opera la legge della doppia frenesia?

Certamente per noi non si tratta più di tempo ciclico e di rinnovamento periodico, come nel caso delle antiche religioni, strettamente legate ai grandi ritmi naturali. Benché Nietzsche abbia voluto garantire la speranza di un futuro esaltante e gioioso col restaurato mito dell'eterno ritorno, l'uomo occidentale moderno e i suoi emuli si costruiscono una temporalità, ferita senza dubbio di retrospettione storica, ma che rifiuta ogni valore normativo ai modelli intemporalmente e tesa soprattutto alla nuova edificazione dell'avvenire.

Ecco allora la tentazione romantica della rottura violenta, e il «furore di vivere» che si ritiene impuro se non esce dal caos e dal nulla.

E' l'oblio della parola divina: «Non sono venuto ad abolire ma a completare» (Mt. 5, 17).

Sì, la violenza è ovunque, e non solo nella natura, ma anche nella cultura e nella storia, e persino nella stessa volontà di progresso. Ecco perché Gandhi diceva che la non violenza è enigmatica, intendendo dire che essa costituiva una continua sfida ai dati più certi dell'esperienza e alle più sagge valutazioni del buon senso.

* * *

Non inventiamo dunque una utopia della non violenza. Non facciamo della non violenza una regola di ferro, una nuova sorgente di fanatismo.

Il compito del cristiano, dinanzi a tutte le provocazioni della violenza, è di affrontare la situazione alle sue radici, cioè nel cuore dell'uomo, là dove la violenza è spiritualmente ratificata e diventata irreversibile. In ogni occasione il nostro compito è di sensibilizzare noi e i nostri fratelli alla violenza, per quanto sia segreta, di allontanarcene, cioè di convertirci. E' questo l'unico mezzo per snidare la violenza e rendere le sue manifestazioni future più rare e più improbabili.

Olivier Lacombe

*Far nascere da questi giorni difficili
una tensione costruttiva*

Una certezza nel momento della prova

Domenica 19 marzo, in Sant'Ivo alla Sapienza in Roma, promossa dalla presidenza centrale della Fuci in collaborazione con la presidenza centrale dei Laureati Cattolici, si è celebrata una messa in solidarietà di preghiera con Aldo Moro. Pubblichiamo alcuni brani dell'omelia pronunciata da mons. Agostino Ferrari Toniolo, già vice-assistente centrale della Fuci, quale è stata ripresa dal registratore e pubblicata da « Il Popolo ».

Vogliamo anche con questo ribadire come tutta la federazione debba sentirsi direttamente coinvolta, nel suo stesso modo d'essere futuro, e particolarmente colpita da questo atto di violenza; non solo per

In questi giorni ho vissuto e vivo in una certezza che ci fa accrescere la nostra forza d'animo e la nostra speranza, la nostra fiducia del valore indistruttibile del momento che — insieme Aldo Moro e noi tutti — siamo vivendo.

E' la certezza che ci deriva dalla sua viva e maturata fede: da quella sua capacità di riscoprire nel profondo il disegno costruttivo della Provvidenza e, così, attitudine a realizzare la partecipazione a costruire nella storia in modo attivo e libero: da uomo adulto, da intellettuale responsabile e consapevole, da credente maturo né ingenuo né integralista.

Abbiamo la fondata fiducia che le vicende che lo toccano, gli fanno attraversare la storia di questi giorni difficili, con una nuova fecondità che egli comunica a ciascuno di noi in questo stesso momento, ai suoi familiari, ai membri tutti della comunità civile italiana, per cui egli ha vissuto e in cui ha servito con tanta larghezza.

* * *

Abbiamo infatti la certezza, che ci viene dalla fede vissuta, che il momento della prova, anche nella sua difficoltà ardua ed acutamente pungente, può essere costruttivo. L'ingiusta violenza — ogni violenza è limite irrazionale — deve trovarci in istintivo rifiuto, per quella reattiva repulsione che è segno della nostra vivacità e della nostra vitalità; che è ribellione giusta e doverosa di fronte all'arbitrio ed alla comprensione delle aspirazioni più profonde e vitali dell'uomo.

Ma tale fatto pur negativo — e che resta negativo — può essere vissuto dal credente con amore. Così esso viene « assunto » e « aperto » a divenire un

ché — come abbiamo già avuto modo di affermare in un nostro comunicato — coinvolge un uomo che ha dato un così grande contributo, per fermezza e statura morale, alla federazione negli anni difficili in cui ne fu presidente, ma soprattutto perché rappresenta un attacco diretto ai valori ed agli ideali di crescita democratica e comunitaria di cui Moro è stato costante testimone e realizzatore.

Questo richiede che la nostra solidarietà sia manifestata in termini di una più incisiva e soprattutto più consapevole presenza nel paese, di una più profonda comprensione delle domande e dei compiti che la realtà drammatica di oggi ci pone.

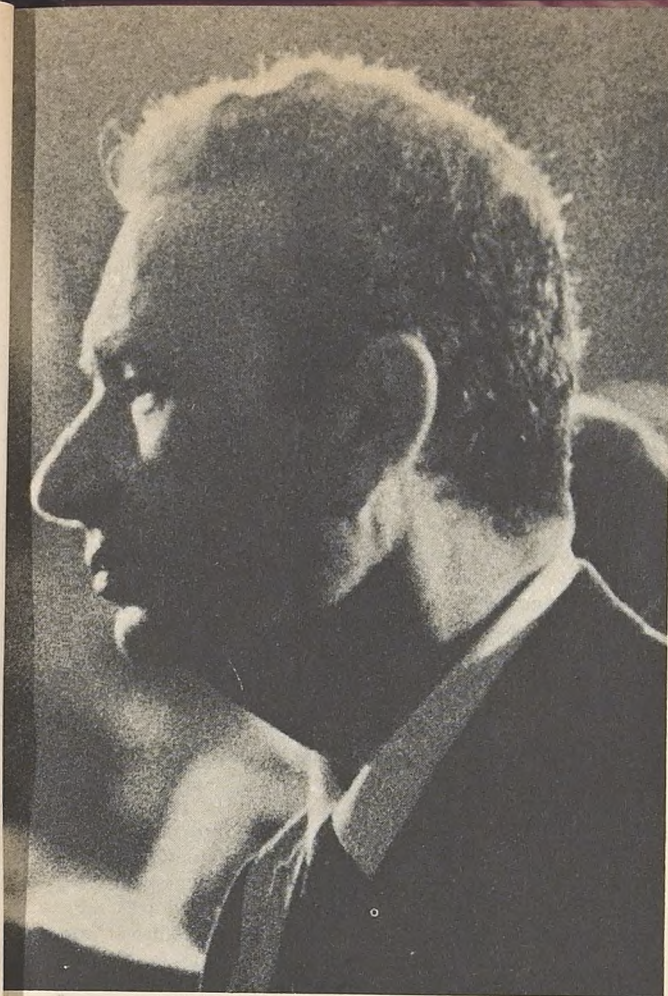
momento positivo e costruttivo; ma a condizione che esso venga — da lui, Aldo Moro, e da noi — elevato a un'offerta consapevole con un atto di adesione al ministero della sofferenza e della croce, come centro della storia.

Anche il suo « presiedere » a servizio del paese — della comunità del suo Stato —; il suo « presiedere » a servizio del suo partito politico si attua in questo momento di isolamento e di impotenza. Si attua ancor più proprio perché maturano valori che possono essere trasmessi in questa ricchezza di una comunione spirituale e invisibile, ma reale e profonda, che ci consente di avere la certezza non solo di essere fecondi, ma essere collaboratori per la redenzione degli altri nel mistero della comunione dei santi.

Ripenso in questo momento all'analogo pianto di De Gasperi nella difficile composizione tra il dovere di difesa del metodo democratico e il desiderio di una piena coerenza di « fedele ». Ripenso al momento della analoga delusione di un voto di fiducia mancato, che interrompeva l'azione europeistica di De Gasperi e, al tempo stesso, di Adenauer, bloccando un contributo che si apriva dall'Italia alla visione continentale e mondiale.

* * *

Ripenso soprattutto alle superficiali e preoccupate critiche di fronte a quel tipico ragionare di Aldo Moro — così complesso o così discorsivo — proprio nel momento in cui, forse, si attendevano facili slogan e interpretazioni semplicistiche che illusoriamente apparivano più concretamente risolutive nei complessi problemi della storia politica del suo paese.



Mi riferisco alla sua intuizione storica della opportunità di maturare una «apertura» che consentisse all'Italia di poter compiere più stabilmente e costruttivamente passi nuovi nella storia. Sono state le accuse di mancanza di chiarezza, di difetto di coerenza, proprio a chi, invece, si offriva in questo sacrificio richiesto per delineare una vera «apertura» della storia. Valuto «eroica» la sua capacità di restare nel proprio impegno faticoso per un costante sforzo di interpretazione e di ricostruzione paziente del filo conduttore degli avvenimenti della storia del suo paese.

Eroismo del suo consapevole affrontare il rischio del sapersi «esposto», accettando di restare fedele al proprio programma di lavoro. A tutto questo si aggiunge l'eroismo di chi in questo momento — ne siamo più che certi — dà prova di una forza interiore che gli fa superare la tentazione dello sconforto: la amarezza del soggiacere alla violenza radicalmente ingiusta nei suoi confronti, nei confronti dei suoi familiari, nei confronti del paese tutto; e che gli dà modo di farne un momento che, attraverso la sofferenza, lo arricchisce non solo ai nostri occhi, ma anche più a quelli di Dio. Chiediamo al Signore che ciascuno — prima di tutti Aldo Moro — trovi nella ricchezza del dono della fede e dalla comunione di grazia in Dio, quella carità operante, quella forza per «servire» nel «presiedere» e nel «dominare» gli avvenimenti della vita individuale e collettiva in quella visione di insieme che è garanzia di rettitudine e di rettificazione continua di ciò che può presentarsi insufficiente o distorto; che è capacità orientatrice degli altri, ma senza diminuire la varietà degli slan-

ci e la molteplicità degli apporti, contribuendo alla unità degli intenti, nel bene vero e profondo della comunità.

Proprio nel momento dell'impotenza, siamo chiamati a farne forza vitale offerta e comunicata nel vincolo della comunione dei santi, nella solidarietà spirituale che esiste concretamente tra tutti gli uomini viventi nella rettitudine nella buona volontà.

Mi sia consentito riferirmi a un'espressione che Giuseppe Toniolo annunciava alla fine di una serie di conferenze, ristampate durante il duro periodo dal 1943 al 1945, con il titolo «Indirizzi e concetti sociali all'esordire del secolo XX».

* * *

Mentre Toniolo delineava tutta una serie di riforme della società contemporanea — minutamente pensate dal piano dell'organizzazione sindacale e del contratto collettivo a quello della riforma dello Stato moderno e democratico — egli finiva con questa espressione:

«Ecco il balsamo che ci preserva dalla corruzione e, insieme, ci avvalora di intima forza nel compito immenso e formidabile di preparare un rinnovamento di civiltà nel prossimo avvenire. Può sorridere a questo richiamo alla pietà in un compito così arduo e poderoso, chi non sa quale sublimazione di tutte le potenze umane si effettui nella conversazione intima con Dio, e dimentica che l'«incivilimento» non è che la storia della congiunzione dell'umano col divino».

«Ma noi credenti sentiamo in fondo all'anima — e urge proclamare qui come legittima conclusione — che chi definitivamente recherà a salvamento la società presente, non sarà un diplomatico, un dotto, un eroe; bensì un santo, anzi una società di santi. Con questi presidi e con questa fede i cattolici attendono sicuri l'avvenire».

Oggi, dopo che nel radiomessaggio di Pio XII del Natale 1944 il metodo democratico è stato esplicitamente enunciato come elemento integrante di una coscienza adulta di credenti che puntano coraggiosamente alla giustizia, chi rifiuta il metodo di libertà o è tentato di usare violenza o di affidarsi alla forza di un autoritarismo soffocante le essenziali libertà civili e politiche, non è espressione di una coscienza adulta di «vero cattolico».

Agostino Ferrari - Toniolo

La contemplazione sulle strade di Adrienne von Speyr

La contemplation sur les chemins. Un tema che attirò molto l'ultimo Maritain, « il vecchio laico che si interroga sui tempi presenti ». E' il titolo di un libro che Raissa desiderava scrivere, e mai scrisse, per coloro che vivendo la vita ordinaria del buon cristiano nel mondo sono pronti ad andare più lontano. « Vacate et videte quoniam ego sum Deus » (Sal. 45,11). Per un mondo dove il grande idolo è il titanismo dello sforzo umano l'ultima ragione di speranza — Jacques ne era convinto — è un'invisibile costellazione di persone votate alla vita contemplativa senza rinnegare l'immersione nel mondo. « In verità — scrisse Raissa — la contemplazione non è concessa soltanto ai Certosini, alla Clarisse, alle Carmelitane... Essa è frequentemente il tesoro di persone nascoste al mondo, conosciute solo da qualcuno, i loro direttori spirituali e qualche amico. Talvolta, in un certo modo, questo tesoro è celato alle anime stesse che lo possiedono, che ne vivono in tutta semplicità, senza visioni, senza miracoli, ma con un tale focolaio d'amore per la nostra epoca che il bene si compie attorno ad esse senza rumore e senza agitazione. Di questo la nostra epoca deve prendere coscienza e delle vie attraverso le quali la contemplazione si comunica attraverso il mondo, sotto l'una o l'altra forma, alla grande moltitudine delle anime che hanno sete di essa (spesso senza saperlo), e che ad essa sono chiamate almeno in modo remoto. Il grande bisogno dei nostri tempi, per quanto concerne la vita spirituale, è di mettere la contemplazione per le strade ».

Eppure siamo soliti censurare i mistici con una diffidenza sedimentata in secoli di razionalismo e assorbita con l'aria. E' paradossale come l'uomo contemporaneo, pur vivendo un'impressionante crisi della razionalità, continui superbiosamente ad esprimere giudizi sull'esperienza mistica e a dissezionarla come soggetto patologico, alla ricerca delle radici malate dell'inconscio. Evidentemente non sono bastate certe pagine di Bergson. Nonostante questo la mistica sfugge a tutti i tentativi di ingabbiarla in classificazioni o schemi: padre de Lubac ha confessato di aver sempre avuto un progetto per una grande opera sull'argomento ma di avervi rinunciato perché tutto gli sembrava inadeguato. Per il credente comune certe vette rimangono lontane, a volta irraggiungibili nella peculiarità delle loro esperienze che nemmeno la comunicazione può riscattare. Ma dovremmo ricordare che i mistici sono esploratori di terre, lontane certo, ma non per questo meno vere, meno reali.

Sono motivi sufficienti per non trascurare la mistica svizzera Adrienne von Speyr che a dieci anni dalla morte attende ancora di essere diffusamente letta e conosciuta. Ha scritto e dettato moltissimo, soprattutto commenti biblici: la Johannesverlag di Einsiedeln sta pubblicando l'opera omnia a cura di Hans Urs von Balthasar. Lui che le fu vicino come confessore e direttore spirituale, è giunto a dire che nel complesso ha ricevuto più da lei che viceversa e che l'opera di Adrienne è ben più importante della sua. Giudizio simile in bocca a uno dei più grandi teologi cattolici contemporanei ci incuriosisce. Chi è stata Adrienne von Speyr?

Adrienne nacque il 20 settembre del 1902 a Chaux-de-Fonds, nel Giura, figlia dell'oculista Theodor von Speyr, che lì esercitava, a di Laure Girard. Incontrò presto difficoltà nei rapporti con la madre che Adrienne attribuì in seguito ai dolori del parto che con la sua particolarmente travagliata nascita le aveva procurato. Cercò e trovò compensazione a questa incompienza in una

esistenza di amore filiale in Dio e per Dio e cominciò a percepire, nebulosamente, il valore del sacrificio e della rinuncia. Ma non è una bimba « normale »: a sei anni su una strada scoscesa di Chaux-de-Fonds vide sant'Ignazio e fu proprio questa esperienza, con l'apparizione di un angelo, a convincerla che i gesuiti erano ottime persone e a spingerla, a nove anni, a tenere una singolare conferenza alle compagne per spiegare la *reservatio mentalis*. Gli attriti con la madre (che hanno radici nell'anti-conformismo di Adrienne espresso nell'insofferenza verso il protestantesimo cantonale) si ripetono per gli studi: mentre la madre è contraria il padre decide di farla continuare dal momento che ha manifestato l'intenzione di divenire dottoressa. Tolta dal ginnasio dalla madre vi ritorna per intervento del padre. All'età di quindici anni, nel primo mattino di un giorno di novembre, le appare Maria circondata da angeli e da santi (tra cui riconosce Ignazio): da quel momento, come misterioso sigillo, le compare una ferita sotto il seno. Mortole il padre, Adrienne continua gli studi ma contemporaneamente si assume buona parte degli oneri domestici dal momento che la madre, per risparmiarli, ha congedato la domestica. Il ritmo troppo intenso la schianta: nell'estate del 1918 nel sanatorio di Langenbruch il dottore le annuncia che non arriverà alla primavera. Inaspettatamente sopravvive e nell'agosto 1921 raggiunge i suoi che si sono trasferiti a Basilea e qui, parlando all'inizio stentatamente il tedesco, recupera il tempo perduto e consegue la maturità. Nonostante la dura opposizione della madre, che la vuole sistemare in banca e ha già pensato al futuro sposo, Adrienne decide, a costo di enormi sacrifici, di studiare medicina. Nell'estate del 1927, durante le prime ferie che riesce a prendersi, conosce il professore di storia Emil Durr, vedovo con due figli. Lo sposa ma la vita felice della famigliuola è interrotta dalla morte di Emil nel 1934. Per non lasciare senza un padre i piccoli, Adrienne sposa due anni dopo un promettente abilitando del Durr, Werner Kaegi, che dovrà divenire in seguito un'autorità storiografica, soprattutto per i suoi lavori su Jacob Burckhardt.

Ma la morte di Emil l'ha colpita e segnata profondamente. Prova difficoltà a pronunciare con pienezza di donazione il « fiat voluntas tua » del *Pater Noster* (esperienza identica provò Péguy). Intanto il lungo cammino verso la Chiesa cattolica sta per compiersi: nell'autunno del 1940 mentre parla di Claudel e di Péguy con von Balthasar (che, ordinato da due anni, è lì come cappellano degli universitari con lo stesso entusiasmo e successo di Guardini a Monaco) su una terrazza in riva al Reno gli manifesta l'intenzione di divenire cattolica. Von Balthasar, dal canto suo, le mostra come nel *Pater Noster* non si tratti di offrire la nostra opera ma piuttosto la disponibilità ad essere assunti dalla sua opera. « Fu come se avessi premuto inavvertitamente un interruttore che di colpo accende nella sala tutte le luci. Adrienne fu liberata da tutti gli ostacoli, la sua preghiera cominciò a travolgerla, come un fiume a lungo sbarrato ». Viene battezzata nella festa di tutti i Santi, due settimane prima di un altro grande convertito, Albert Béguin a lei legato da profonda amicizia. E sono queste amicizie (come quelle con Hugo Rahner, Erich Przywara, Henri de Lubac, Romano Guardini) che l'aiutano a superare il dolore di tante rotture provocate dalla conversio-



« Anche se la nostra vita è dura noi sappiamo pur sempre che la gioia è la realtà più grande, che Dio è gioia e che ci è riservato un posto in lui » (nella foto un particolare dal *Miserere* di Rouault).

ne e dall'isolamento in cui è tenuta dalla stessa Basilea cattolica. Nel 1945 fonda un istituto secolare, che dirige fino alla morte, dettando nelle sue piccole comunità i punti di meditazione.

Peraltro è assorbita completamente dal lavoro che svolge nell'ambulatorio presso il ponte di mezzo del Reno: fino al 1954 riceve quotidianamente sessanta-ottanta pazienti, riversando su ogni caso oltre alle cure mediche un grande affetto umano. Alla fervida diaconia medica si accompagna « una vera cateratta di grazie mistiche », da quelle della preghiera a quelle di visione. Poco dopo la conversione tornando in automobile dal lavoro le si para davanti una luce e ode una voce (« Tu vivrai al cielo e sulla terra ») che diviene la sua parola d'ordine. Ma nella primavera del 1941 è accaduto qualcosa di terribile: si è verificata la prima di quelle « passioni » che terminano con l'esperienza del sabato santo e che da allora si ripetono ogni anno con modalità sempre nuove. Adrienne partecipa durante la settimana santa (e spesso la quaresima ne è doloroso preludio) alle inaudite sofferenze interiori ed esteriori del Signore. Quelle esteriori si rivelano nelle stigmate che compaiono nel luglio del 1942. Dal 1943 incominciano le « introduzioni » notturne al Vangelo di Giovanni di cui detterà il risultato al von Balthasar e in questo modo commenterà decine di libri della Scrittura.

Soffre moltissimo: nel 1940 ebbe un grave infarto, poi il diabete e una penosa artrosi. Così nel 1954 è costretta a interrompere le visite in ambulatorio, iniziando

una vita silenziosa dedicata al ricamo per i poveri e alla lettura. Ma questa modesta quotidianità si dilata, anche spazialmente nell'esperienza della preghiera: allora « era trasferita in innumerevoli luoghi, dove era necessaria la sua presenza orante, soccorritrice: durante la guerra nei campi di concentramento, poi soprattutto nel chiostro, e prevalentemente nei monasteri contemplativi in cui era necessario risvegliare lo Spirito, animare la preghiera corale, la meditazione; nei confessionali, dove la confessione era falsa o tiepida o il sacerdote era inadeguato; nei seminari; spesso anche a Roma, in curia o in una chiesa del tutto abbandonata, ove nessuno entrava più a pregare ». Ma le forze impiegate in questi momenti vengono a mancare per sorreggere il suo corpo già martoriato. Dal 1964 perde quasi totalmente la vista e dopo una lunga, lentissima agonia (« finché si può ancora soffrire non si soffre ancora realmente » diceva) muore il 17 settembre del 1967, nel giorno di sant'Ildegarda. Sulla pietra tombale viene inciso il simbolo della Trinità, il cuore della sua teologia.

Difficile se non impossibile condensare la ricchezza delle illuminazioni della mistica. Si può forse partire dall'atteggiamento fondamentale che nella vita di Adrienne è stato la disponibilità senza riserve a Dio. Non a caso nella sua vita Maria ha svolto un ruolo del tutto particolare. A lei è dedicato il primo libro *Magd des Herrn* (Serva del Signore, 1948) che inizia così: « Come un covone è legato e si allarga alle estremità, così la vita di Maria è concentrata nel suo consenso ». Il si mariano, dedizione incondizionata e definitiva, è il prototipo della fecondità cristiana: da esso scaturisce la Chiesa e in esso l'anima è veramente trasparente a Dio. Ma questa vita di grazia non è e non può essere un privilegio personale: l'autentica mistica cristiana è una carismatica perché compie un servizio assegnato da Dio per la Chiesa universale. Questa missione è stata essenzialmente quella di vivificare la preghiera, inserendola nella prospettiva trinitaria di un dialogo tra le Persone: « Un uomo potrebbe pregare nella sensazione di essere sepolto sotto una caotica montagna di cose... ma deve sapere che Dio è un nemico del caos, anzi egli fa di ogni caos un mondo e un ordine, un *kosmos* creativo. Chi nell'uscire dalla preghiera, fosse ancora oppresso e confuso come all'entrarci, non ha pregato veramente. Avrebbe tutt'al più impiegato la sua forza a impedire che dentro al caos qualcosa franasse, che con esso accadesse qualcosa, che da esso si creasse qualcosa. Si sarebbe piantato come custode davanti al suo caos. Egli ha pregato veramente quando è sparito, insieme al suo stare al posto di guardia, davanti a Dio, e Dio può attaccare direttamente il caotico. Questo è l'agire di Dio; ma quel che l'orante ne può percepire è di tale importanza per lui che egli si alza come diverso, arricchito e alleggerito; ciò che era prima è passato, il nuovo è là, a questo lui deve orientarsi nel caso voglia servire Dio. Egli deve diventare ora custode della Parola ». L'ecclesialità della sua anima riusciva a farle rivivere in prima persona l'esperienza di preghiera di innumerevoli santi e ne descrisse la percezione in *Das Allerheiligenbuch* (Il libro di tutti i Santi).

Von Balthasar definisce l'esperienza della passione « il più grande regalo teologico che Adrienne von Speyr ha ricevuto e lasciato in eredità alla Chiesa ». E continua: « Per me, che potevo starle vicino, si apriva un orizzonte insospettabile vasto di dolori: quanti e diversi tipi di paura vi erano lì, all'orto degli ulivi e sulla croce, quanti modi di ignominia, insulto ed umiliazione,

quante diverse forme di abbandono da parte di Dio, di rapporto di Cristo con il peccato del mondo, astraendo completamente dalla profusione mai estinta dei dolori fisici! La passione di Cristo, vista dall'interno, è di una varietà che i testi biblici e le immagini non fanno supporre; ma numerosi mistici lungo i secoli — anche se solo a gocce in confronto con il Figlio di Dio — hanno potuto sperimentare molto della passione e sempre in modo diverso». Tutto converge nell'esperienza del sabato santo quando Adrienne partecipa con Cristo alla discesa agli inferi, la conseguenza più terribile dell'incarnazione, nel mondo sotterraneo dove non c'è Dio, non c'è fede, speranza e carità ma tutto ciò che da Dio si è allontanato. Non vi scende come trionfatore pasquale ma per suprema obbedienza al Padre, nell'orrore dell'immersione nel caos dell'empietà.

Nondimeno questa donna, che ha sofferto l'indicibile nell'amore per il Signore che diviene partecipazione alla sua morte, ha vissuto e lasciato pagine stupende sulla gioia: «Eppure, tutta la tenebra del dolore è come raccolta, diremmo quasi messa fra parentesi, nella gioia che tutto avvolge, anche se è il dolore supremo che mai sia stato: morire nella lontananza da Dio, portare tutti i peccati del mondo, finché il sofferente, stritolato da essi totalmente, non scorge più né fine né senso del suo tormento. Alla domanda del morente non può darsi risposta alcuna, il Padre non può farsi sentire, poiché egli vuol donare al Figlio la gioia perfetta: la gioia d'essere morto per lui nella derelizione, dopo aver sofferto momento per momento il peso enorme della passione. Ma poiché noi non siamo altro che uomini, e per di più peccatori, in noi la separazione tra gioia e dolore non si compie così come nel Figlio. *Anche se la nostra vita è dura e soffriamo e piangiamo noi sappiamo pur sempre che la gioia è la realtà più grande, che Dio è gioia assoluta e che ci è riservato un posto in lui.* La morsa che ci chiude nel dolore non è mai perfettamente invincibile e se non ci vengono più in mente pensieri di gioia, vi è pur sempre la parola della Sacra Scrittura; possiamo ricorrere ad essa e farci dire che cosa sia la gioia. Non siamo mai completamente privi di speranza. Dio può venirci incontro con tutta la sua luce, sì che, al colmo della gioia non sappiamo più chi noi siamo e che cosa dobbiamo fare. Noi guardiamo, penetriamo la sua gioia perfetta e siamo invitati al banchetto di questa gioia. Tutto, anche il nostro affanno e le nostre paure sono allora spazzati via dalla gioia, perfino ciò che è dubbio appare dotato di senso, riceviamo una risposta al nostro *perché?*, e il momento, che ci pone così nella gioia divina, irraggia fino all'ultimo giorno della nostra vita. Cielo e terra si sono incontrati, la luce è penetrata nel nostro buio, Dio non si è tenuto per sé la sua gioia. Il Padre la dona al Figlio e allo Spirito, che gliela ridonano a loro volta. E' anche nella gioia che il Padre ha creato il mondo, per fargli avere parte nella sua gioia. Ogni uomo, dal primo all'ultimo, è predestinato, è invitato all'eternità e alla gioia sempre più grande che vi si gode. Egli è un ospite di Dio, che là dove potrebbe pensare di essere estraneo, ha invece un eterno diritto di cittadinanza».

Adrienne si spense sulle rive del Reno contemplato da Eckart, convinta che anche la morte andava vissuta ecclesialmente. Come cristiani dobbiamo «non morire della nostra morte, ma di quella dataci dal Signore attraverso la Chiesa. Dobbiamo sottoporre all'anonimato ecclesiale anche gli ultimi momenti, i più personali, ciò che la nostra morte può significare per l'umanità e in questo modo regalare la nostra morte». Fino all'ultimo nella Chiesa e per la Chiesa: la lezione più bella di Adrienne von Speyr.

Paolo Vian

Riflessioni sul '68

Come eravamo dieci anni fa non pochi, oggi, si esercitano a descriverlo, quasi insofferenti per l'attuale caduta di ogni mito tra i giovani. E tanto più si mostrano insofferenti quanto più in quelle stagioni s'erano segnalati e impegnati nel demolirci. Non vogliamo perciò ricordare il sessantotto per unirli a un coro rituale e malinconico, ma per tentare di capire perché e come quello che poteva essere non è stato. E, ancora, per capire se alla dissoluzione presente non sia di qualche aiuto la perdita utopia di allora.

Si cominciò col processo all'università, impossibilitata a recepire la gigantesca crescita numerica della popolazione studentesca e incapace di realizzare i propri fini istituzionali sia di didattica (in ordine alla preparazione professionale) e sia di ricerca. In questo protesta, interna all'istituzione, si innestava giorno dopo giorno l'azione sovversiva di minoranze ideologicamente consapevoli e di masse contagiate, per le quali il sabotaggio della università era il primo passo per un ribaltamento complessivo dell'intera società.

Intervento settoriale e contestazione complessiva erano tuttavia due punte visibili di un tumulto giovanile più profondo, consistente in un atteggiamento di rivolta di fronte a una società tecnocratica, che tutti attirava entro il suo inesorabile cerchio produttivo ma non rispondeva ad alcun problema fondamentale. Al riguardo, le analisi di Marcuse erano puntuali, e colpivano nel segno quando sottolineavano che la crisi o l'indossifazione di cui in primo luogo si trattava non era economica ma psicologica. Ne era segno l'immensa, onesta e confusa richiesta di creatività e di immaginazione e di inventiva per delineare diverse e più umane vie del futuro. Nessuna riforma strutturale, benché necessaria (ed è tragico, forse mortale, che ancor oggi la si attenda), bastava allo scopo. Il vuoto morale era enorme. E la crisi psicologica si approfondiva in crisi di cultura.

Come eravamo

Su questo decisivo terreno non si è trovato nessuno che desse forma alla meno vistosa ma più reale aspirazione. Le famiglie culturali, che con ansiosa aspettativa si cominciarono a frequentare, o nobilmente si defilavano o erano anch'esse sottilmente funzionali al modello contestato. Cos'erano infatti lo strutturalismo di Foucault, il neomarxismo di Althusser, la psicanalisi di Lacan se non ulteriori disperati tentativi di integrare finalmente l'uomo in strutturalizzazioni tecniche, per farne un oggetto (tra i tanti) del sapere e, perciò, per neutralizzarne l'ansia tumultuosa di poetica armonia?

Non a caso perciò la protesta studentesca s'è rivolta anche contro di loro: essa nasceva certo dagli oscuri abissi dell'istinto ma anche dalle profondità dell'uomo interiore.

Non avevamo dunque maestri. I soli che abbiamo trovato ci insegnavano il nichilismo e il rifiuto. Sembrerà un'affermazione integrista e antimoderna e tuttavia bisogna trovare il coraggio di dire che qui è rilevabile la perversione fondamentale del pensiero moderno, da Marx a Freud e da Sartre a Marcuse: un pensiero che esprime, essenzialmente e forse unicamente, un rifiuto. E così abbiamo dogmaticamente imparato a considerare come alienazione e repressione tutto ciò che poteva in qualche modo donare un senso, tutto ciò che poteva avere sapore di trascendenza.

Ci avessero aiutato a capire che la rivoluzione doveva essere fatta in nome e sulla base di una realtà cui subordinare tutte le strutture sociali, e cioè in nome di un significato oggettivo dell'umano destino! Solo un tale significato, insieme cercato e individuato sia pure come avvio e iniziale direzione, avrebbe potuto suscitare nutrire e sostenere la protesta contro una società inumana.

Ma per parlare di una società inumana era, ed è, necessario sapere cos'è l'uomo. Qui appunto i ma-

stri della nostra rivolta non avevano nulla da dirci: si fermavano a contestare, non avevano nulla da attestare e da testimoniare. Non erano profeti, erano solo becchini.

E così la società si avviava a diventare — e pare che oggi lo sia diventata, se davvero il settantasette ha il significato di una resa disperata — quel campo di concentramento che Sartre descriveva, quella immensa gabbia di libertà imprigionate, la cui ribellione vediamo oggi assecondare paradossalmente la medesima logica violenta di una convivenza ingiusta e conseguire il medesimo esito umanamente mortale.

Un sogno generoso ci guidava in quei mesi, ed era che forse una visione nuova dell'uomo e quindi anche i nuovi maestri sarebbero nati dall'interno della crisi che vivevamo, e dal nostro stesso seno. Avvertivamo quanto erano insufficienti le soluzioni passate e come fosse urgente inventare, tutto daccapo, l'uomo di domani.

Viceversa, credemmo allora tutto il contrario: vi eravamo quasi sospinti da quanti per un a priori ideologico puntavano alla rottura e alla totale innovazione e predicavano la discontinuità col passato. E così sotto gli occhi di tutti stanno oggi le conseguenze di questa perdita di memoria storica (si pensi alla crisi della militanza, al rifiuto di ogni progetto collettivo, al riflusso nel particolare, alla violenza armata) e di una razionalità che assuma l'utopia per tendervi dispiegandola in coerente progetto storico. Sicché appaiono tardivi il lamento e la respinzione, come pure il proposito velleitario di porvi rimedio, di talune formazioni politiche che allora si sono adoperate con successo a non farci capire come v'è una realtà permanente dell'uomo che sola rende possibile l'incessante invenzione di sue nuove espressioni e la critica di quelle passate. Nel fluire incessante ci sono acquisizioni irreversibili, che non è possibile dimenticare e sovvertire, pena la morte di ogni speranza. L'uomo è infatti

come un Giano bifronte: memoria e speranza si involgono reciprocamente, nel presente; il passato rende possibile il futuro, e viceversa.

E dunque, anche a questo riguardo, il problema di fondo tornava ad essere quello di questa realtà dell'uomo. In analogo contesto, trenta anni prima, Emmanuel Mounier aveva elevato la sua protesta contro il «disordine stabilito», già allora segnato e costituito da una produzione fine a se stessa. La proposta di Mounier era fatta in nome di una vocazione della persona umana concepita nella sua intefralità, nella sua ordinazione alla trascendenza, nella sua esigenza di comunione. Era allora incominciata un'opera immensa, che purtroppo Mounier (preso da urgenze immediate e forse affascinato da riduttive ideologie) non ha portato a compimento e che bisognava, dieci anni fa (e, forse, ancor più oggi), riprendere.

Di fatto, questo compito i cristiani non l'hanno ripreso. Anzi, proprio di fronte alla questione posta dagli studenti s'è rarefatta la presenza cristiana sul terreno specifico che poteva recepirlo e darle forma e linea di risoluzione, e cioè sul terreno del pensiero. Non è certo l'unico terreno di impegno cristiano, ma è e resta essenziale se davvero il vangelo reclama una conversione di mentalità come previa e insopprimibile condizione.

E invece via via la si è trascurata questa presenza, fino a negarla in radice: e cioè i cristiani hanno cominciato a misconoscere e a rifiutare l'importanza del pensiero come forma eminente di servizio, di carità. Anche loro sono stati affascinati dall'azione, sociale o pastorale, e dal suo primato. E così hanno lasciato all'ateismo e al non-senso i grandi e decisivi spazi della letteratura, della ricerca filosofica, della creazione cinematografica. Si sono rifiutati di pensare. O ne sono stati impediti: forse da mancanza di coraggio di fronte ai terrorismi intellettuali, forse da sentimenti di impotenza di fronte alle correnti in

voga, forse dalla tendenza a ingi-
nocchiarsi di fronte al mondo. O
forse, sorpresi e sprovveduti, hanno
creduto che la migliore soluzione
per far accettare il cristianesimo a
una società ritenuta secolarizzata
fosse quella di svuotarlo della sua
trascendenza proprio mentre — pa-
radossalmente — i giovani e, per loro
tramite la società riscoprivano di
aver bisogno precisamente di tra-
scendenza e di sacro e di senso.

Questa assenza del cristianesimo
dal campo del pensiero s'è andata
facendo più drammatica e ha pesa-
to tragicamente sulla ricerca di quei
mesi, lasciando inesausta la doman-
da essenziale e perciò spingendo,
per la sua parte, alla disperazione
degli anni successivi.

Dieci anni fa era tempo di inven-
zione. Negli studenti vi era altret-
tanta latente genialità (metafisica,
teologica, poetica) quanta ve n'era
nelle generazioni precedenti(e in
quelle seguenti). V'era la ricerca,
misteriosa e realissima, di una e-
spressione totale. E i cristiani era-
no «altrove», ripiegati sui propri
masochisti complessi di colpa o at-
tratti invincibilmente dal gusto mor-
bido dell'autocontestazione. Gli stu-
denti reclamavano templi e feste,
poeti e preti e i preti andavano a
fare i tecnici.

La verità è che la gioventù ha se-
te di assoluto. Dieci anni fa, il dra-
ma è stato di offrirle, in cambio,
cose molto relative: un partito, una
fittizia comunità securizzante e per-
fino un Vietnam (com'è amara in
questi mesi la delusione per quanti
tra noi l'avevano scelto in quegli
anni come patria ideale e morale).

Oggi che queste relative «vecchie
certezze sono crollate non a cau-
sa di questa o quella malvagità del
nemico ma perché erano false cer-
tezze» (Silverio Corvisieri) è forse
più facile capire com'è necessario
rispettare il senso e la qualità di
quella sete e come sia onesto e do-
vero additare alla gioventù un ro-
busto cammino di verità morale
ch'è reso possibile solo se ci si ingi-
nocchia dinanzi all'Assoluto.

Un'ultima cosa: dieci anni fa an-
cora più drammatiche, se possibi-
le, sono state la fuga e la dimissio-
ne di quanti avevano la missione di
rispondere a quella sete.

Ancor oggi l'alibi, l'essere sem-
pre altrove e in maniera altra da
quella consegnataci dalla fede eccle-
siastica, sembra diventare naturale e
rassegnata misura delle nostre scel-
te e della nostra presenza.

Guido Mazzotta

Accade spesso che alla limpidez-
za di un periodo corrisponda in
modo altrettanto uguale la chia-
rezza e la lucidità delle idee e del-
le azioni delle persone che in quel
periodo vivono. Succede allora di
notare con quanta facilità e natu-
ralezza sia possibile operare delle
scelte o assumersi degli impegni.

Il nostro non si può considerare
uno di quei limpidi periodi, e la
conseguenza è che ogni gesto com-
piuto ora ha il destino di essere
gravato da incertezze e dubbi che
inevitabilmente finiscono con il ri-
durre il significato. Un po' ovun-
que si diffonde un senso di impo-
tenza nei confronti dei fatti che ci
hanno come testimoni, e questa
sensazione mina alla base ogni de-
siderio di agire. E' di gran lunga
più rassicurante la scelta per l'in-
differenza o l'apatia piuttosto che
per un impegno qualsiasi, specie
ora che siamo costretti a bran-
colare nel buio per cercare la strada
da percorrere; non c'è di meglio
che liberarsi da ogni responsabi-
lità e dichiarare la propria estranei-
tà alle sorti del resto della socie-
tà. Nulla più di questi momenti
vale a mettere in luce il disorien-
tamento penetrato ad ogni livello
della nostra vita. La letteratura de-
dicata allo sfacelo dei modelli tra-
dizionali, al tramonto dei valori
alla crisi degli ideali fino ad ora
dichiaratisi alternativi a questo si-
stema, può agevolmente essere mes-
sa da parte; siamo ormai nelle con-
dizioni di farne concretamente e-
sperienza nella realtà quotidiana.

Dopo dieci anni

Fra tutti gli ambienti colpiti da
questa condizione, il mondo dei
giovani dimostra d'avere subito il
contraccolpo più devastante; spe-
cie la scuola poi che, senza essere
più un centro di interesse, conti-
nua almeno a rappresentare un
luogo fisico di incontro. E' inevita-
bile che nella scuola si ripercuo-
tano problemi ad essa esterni, ma
a questi si intrecciano i temi e gli
stati d'animo tipici della condizio-
ne giovanile. Il risultato è che, men-

tre si trovano ancora alla ricerca
di proprie certezze, gli studenti già
sono impegnati come protagonisti
di prima linea sul fronte della con-
traddizione della società. Si trova-
no così a svolgere, spesso in for-
ma esasperata e radicalizzata, il
ruolo di anticipatori di un muta-
mento della coscienza collettiva del-
la società.

E' quanto avvenne nel '68, quan-
do la contestazione rivelò la de-
bolezza di un'organizzazione socia-
le imperfettamente libera, che si
fondava su di un malinteso concet-
to di progresso che dimostrava nei
fatti di dimenticare, se non addi-
rittura offendere, la dimensione u-
mana. Anche oggi il comportamen-
to dei giovani deve essere interpre-
tato come un segnale d'allarme.

Questi due momenti, il '68 ed og-
gi, mostrano alcune analogie di si-
gnificato. Le richieste di quella ri-
volta erano soprattutto di caratte-
re culturale; si faceva leva sulla
necessità di un riconoscimento esi-
stenziale sulla base del quale tro-
vare dei motivi per impegnarsi, a-
gire e vivere. E' stato lo sforzo per
riproporre un nuovo umanesimo,
che tenesse in maggiore considera-
zione la presenza dell'uomo nella
società. In definitiva una ribellio-
ne della speranza, o se si vuole del-
l'utopia, in cui una larga fascia di
giovani confluì per riversarvi i pro-
pri ideali alla ricerca di una soli-
darietà. In dieci anni dal fallimen-
to di quell'esperienza, dovuto an-
che a molti errori ed ingenuità
commesse, quelle stesse richieste
hanno avuto il tempo di aggravar-
si e di riemergere. Mentre in pre-
cedenza la domanda era quale fos-
se la strada che stava percorren-
do la nostra civiltà, ora l'interro-
gativo è mutato. Non riguarda più
una nozione generica di società,
bensì si rivolge ai singoli, che ve-
dono messa in discussione la loro
stessa esistenza; non si avverte so-
lo una carenza di valori e prospet-
tive ideali, l'integrazione nella so-
cietà è impedita anche da ostaco-
li di natura strutturale, come la
disoccupazione. I problemi di die-

Le radici della crisi nel modello scuola secondaria superiore

La comunione trovata



Decadenza è probabilmente il termine più adatto per descrivere la sen-
sazione che si prova ora all'interno di una scuola secondaria. Non è più
soltanto la funebre ritualistica che ruota attorno ai superstiti brandelli di de-
mocrazia diretta, che appesantisce il clima, ma la concordanza con molti altri
elementi che fanno pensare ad un disfacimento della struttura scolastica.

ci anni fa si sono trasmessi in e-
redità diretta ai nostri giorni; tro-
viamo però ribaltato il modo di
rapportarsi. Lo spirito che allo-
ra sosteneva il mondo giovanile, e
che constava innanzitutto di una
forte spinta morale con, come o-
biiettivo, la fondazione di una nuo-
va società, si è dissolto quasi del
tutto per lasciare il posto al vu-
oto dell'apatia e della rinuncia. An-
che le ultime forme di militanza
politica sono state travolte dalla
disillusione oppure da una riaffer-
mazione della persona sulla politi-
ca espressa in termini tanto esa-
sperati da condurre alla negazione
assoluta di ogni impegno civile. Il

disincantamento non ha prodotto
nuove forme del «fare politica»,
né ha saputo trovare il nesso tra
l'azione ed il proprio essere; il ri-
sultato è la desolazione, maschera-
ta più o meno pietosamente, con
le ultime parvenze di vitalità.

La scuola è un vizio?

Decadenza è probabilmente il ter-
mine più adatto per descrivere la
sensazione che si prova ora all'in-
terno di una scuola secondaria.
Non è più soltanto la funebre ri-
tualistica che ruota attorno ai su-
perstiti brandelli di democrazia di-
retta che appesantisce il clima, ma

la concordanza con molti altri ele-
menti che presi nel loro insieme
fanno pensare ad un disfacimento
della struttura scolastica. Con co-
stanza ed in modo strisciante, si
diffondono esempi di autoemargina-
zione (classi vuote e frequenze a
forfait).

Ma quello che più è grave è che
coloro che, nonostante tutto conti-
nuano a frequentare, confermando-
si degli «habitués» della scuola,
pare lo facciano per un costume
ereditario, per una forma di vizio
congenito, malauguratamente ineli-
minabile. Manca un senso in ragio-
ne del quale assuma un valore
l'andare a scuola o lo studiare, e
la conseguenza è un ritorno ai
modelli giovanili pre-contestazione,
quelli segnati da un consumismo
sfrenato; un ritorno che solo in ap-
parenza può sembrare quieto e pa-
cifico, ma in realtà è nato dalla
sofferenza di molti altri che, ten-
tando la via di un'alternativa, han-
no dovuto constatare il loro falli-
mento.

La vita politica comincia ad u-
scire dalle scuole perché non è
stata in grado di sostituire le for-
me stantie che costringevano ogni
attività entro le formule di un par-
tito o i rigidi schemi di un'ideolo-
gia, né ha potuto fornire contenu-
ti e proposte nuove.

Anche lo studio, del resto, sta a-
gonizzando; si dibatte tra sperimen-
tazioni selvagge o anacronistici re-
cuperi della didattica tradizionale,
oppure nel migliore dei casi si è
abbandonati a se stessi. Nell'oriz-
zonte dell'ambiente scolastico non
vi sono molti tentativi di ridiscute-
re il rapporto con la cultura, cer-
cando di rivalutarne l'importanza
nella nostra esistenza. In ciò anche
bisogna registrare un totale diso-
rientamento.

Molti altri potrebbero essere gli
elementi di questo panorama, ma
in particolare ce ne è uno dominan-
te: rifiutando i rapporti con un'or-
ganizzazione partitica non si è cer-
to espressa l'intenzione di liberarsi
di un modo riduttivo di fare politi-
ca, tendente alla politicizzazione to-
talizzante, per rivalutare invece la
importanza di altri aspetti della
persona (fantasia, immaginazione o
sentimento); non è stata insomma
una polemica contro una visione
della politica che allo stesso tempo
fosse capace di proporre un rappor-
to sostanzialmente diverso tra l'in-
teriorità personale e la dimensione
della socialità. Si è trattato piutto-

sto di una totale rinuncia ad esprimere obiettivi di liberazione della persona. L'impotenza non colpisce solo le proprie capacità di incidere nella realtà con contenuti originali, ma si trasmette alle stesse persone; si potrebbe quasi dire, facendo uso dello slogan « il personale è politico », che dopo l'abbandono del politico, anche il personale è lacerato.

Il discredito del politico

La crisi giovanile è dunque anche e soprattutto una crisi esistenziale; mancano i significati sui quali modellare il proprio vivere. Solo considerando questo vuoto profondo presente nel mondo giovanile, si possono capire certi esempi di incapacità a comunicare; le barriere non si formano più soltanto tra differenti generazioni, bensì penetrano nell'area degli stessi coetanei rendendo difficile, quasi impossibile, il dialogo.

Si nota allora una divisione in settori, che rispecchiano l'appartenenza a gruppi che coltivano interessi specifici; la persona non adatta il proprio linguaggio a esigenze universali di comunicazione, ma piega se stessa per entrare in un codice, in paradigmi linguistici; conseguenza è facile che esperienze diverse si escludano l'una con l'altra per la difficoltà di stabilire dei rapporti. La sensibilità comune a problemi generali, a valori in cui tutti si riconoscano si sta gradualmente allontanando dal mondo giovanile; sta venendo meno la coscienza che è necessario lavorare assieme per preparare condizioni di vita più umane nel futuro. Ogni atteggiamento o modo particolare di comportamento viene eretto a norma a cui adeguarsi, senza porsi il problema di confrontarsi con altri. La solitudine si avvia ad essere una drammatica condizione di normalità per molti giovani; ogni tentativo di riconoscersi in comunità si sta disgregando nell'individualismo e nella tentazione anti-sociale.

Questa tentazione non si coglie solamente nella rabbia violenta dei più disperati: accanto a chi si pone contro la società, scegliendo la strada della rivolta suicida, c'è la condizione dei *non-ribelli*, insoddisfatti anch'essi ma tendenti invece a scivolare verso l'estraneità; non tanto *contro*, quanto piuttosto *fuori* della società. Sarebbe un errore pensare che alla minoranza autonoma sparuti cultori della bottiglia molotov, si contrapponga una maggioran-

za di giovani pieni di energie intatte e sostanzialmente sane. Le cose non stanno a questo modo, almeno a mio giudizio; la distinzione non si pone nei termini di una parte integra distinta da una fascia di giovani dalle tendenze criminali. I comportamenti presenti nel mondo giovanile si vanno perlopiù omologando ad una matrice comune di fondo.

L'apatico e l'autonomo convergono quando entrambi negano che sia ancora possibile fare qualcosa per uscire dalla crisi che stiamo vivendo. Non sono comportamenti che indicano una direzione, magari suscettibili di critica, verso cui muoversi per risolvere le incertezze di questo tempo; sono invece dei puri e semplici rifiuti, delle ripulse che si esprimono in modo differente (naturalmente non si possono confondere i metodi violenti degli uni con l'individualismo apatico; anche se ambedue sono criticabili, gli effetti che provocano non possono essere messi sullo stesso piano).

Solitudine e comunità

Su questo punto è bene essere molto chiari, perché non si nutrano speranze avventate. Il disagio che i giovani esprimono non è cosa da poco, né tantomeno circoscritto ad una piccola fascia. Il fenomeno è vasto più di quanto si possa scorgere a prima vista, e coinvolge, con gradualità e sensibilità senza dubbio differenti tra di loro, quasi tutto l'ambiente scolastico. Se si accetta l'opinione che il mondo giovanile è un po' l'osservatorio della realtà, talvolta persino l'anticipatore di futuri comportamenti di tutta la società, allora dobbiamo considerarci alla vigilia di un mutamento. A testimoniare in tal senso non è tanto lo scoppio della violenza di piazza, ma il fatto che questa violenza è ormai evidentemente la punta di un iceberg sommerso.

L'iceberg è la società presa nel suo insieme, incapace com'è a riconoscersi in un modello o in un'istituzione, oppure nel vacillamento delle tradizionali culture di riferimento. Le forme più esasperate di ribellione sono destinate ad essere riassorbite, ma ciò da cui non si uscirà facilmente è la posizione di subalternità dell'uomo rispetto agli avvenimenti, la sensazione che il loro svolgersi debba essere accettato con rassegnazione, quasi fatalmente.

Vivere il presente e pensare il futuro

Da questo vicolo, apparentemente cieco di passività e rinuncia, contro cui non servono a nulla le denunce verbali, si può uscire a condizione che si recuperi una capacità innovativa proiettata nel futuro; la società si può rimettere in moto solamente se c'è una nuova progettualità che sappia aggregare la gente attorno ad un ideale. Senza di questo il destino è una condizione di stallo prolungata nel tempo. Né del resto queste proposte da elaborare possono illudersi di puntare ad una migliore qualità della vita intesa come un maggiore benessere; le condizioni attuali si scontano anche perché in precedenza si è privilegiato l'interesse materiale, trascurando il lavoro di promozione umana globale. Vengono alla mente le parole dette da Achille Ardigò l'anno passato, in occasione degli incidenti all'università di Roma: « purtroppo la condizione del paese porterà oggettivamente a non consentire spazi di comunicazione e di soluzione dei problemi giovanili. Perciò la mediazione è importante, ma è una mediazione che non può essere politica perché in quanto politica non ce la fa a riuscire. E' una mediazione in termini esistenziali, culturali, di umanità. Una mediazione difficile, ma certamente è lo spazio che si apre davanti a noi ».

Per questi motivi non bisogna farsi illusioni, pensando di poter trovare una soluzione indolore e di pronta applicazione per superare questo momento. Sarebbe un nonsenso credere di poter condurre il nostro tempo alla « normalità », agendo tramite degli efficaci interventi di ordine strutturale; i tempi sono necessariamente lunghi, e pensare di abbreviarli con panacee riformistiche ha un valore unicamente consolatorio.

Una prospettiva immediata, per il presente, può essere quella di compiere piccoli passi nel quotidiano, con estremo realismo, nel tentativo di ricreare un tessuto connettivo per il mondo giovanile, e di ricomporlo sulla base di valori e proposte capaci di sostenere e promuovere la nuova mediazione di cultura e di umanità, che Ardigò suggerisce con le sue parole.

Del resto proprio i periodi di crisi profonda sono i più fecondi per il lavoro delle minoranze profetiche.

Gianluca Salvatori

Dall'ultima opera di Karl Popper un rigoroso tentativo di
recupero del realismo filosofico

Un nuovo Aristotele?

Karl Popper - La ricerca non ha fine - autobiografia intellettuale - Roma, Armando 1976

Non è possibile dar conto di tutta la materia di cui si compone l'ultima opera del grande filosofo austriaco, un'opera di assai piacevole e stimolante lettura che vuol essere un bilancio della sua vicenda umana ed intellettuale.

Dovrò limitarmi pertanto ad isolare alcuni nodi problematici che costituiscono il nucleo del pensiero di Popper e che lo rendono uno dei contributi più originali e più geniali alla filosofia del nostro secolo.

Un pensatore isolato

E il primo nodo da sciogliere è proprio il problema del rapporto tra Popper e la filosofia contemporanea. A me pare si possa dire con sicurezza che egli sia sostanzialmente un pensatore isolato e, nel contempo uno tra gli interpreti più veri dell'attuale situazione.

Popper è un pensatore isolato: è impossibile collocarlo in qualsiasi corrente o scuola contemporanea, anzi si può dire che tutto il suo pensiero sia una pacata, serena, ma serrata polemica contro tutte le scuole filosofiche oggi imperanti. «Una delle cose che in quel periodo mi risultava difficile capire, era la tendenza dei filosofi inglesi a simpatizzare per le epistemologie neorealistiche: fenomenismo, positivismo, idealismo berkeleyano o machiano, sensismo, pragmatismo — in quei giorni, *questi balocchi dei filosofi* godevano ancora di una popolarità maggiore che il realismo». (il corsivo è mio) (1). Ma proprio questa sua critica alle epistemologie moderne — del resto come vedremo ben più rigorosa di quanto non appaia dalla citazione precedente — lungi dal fare di Popper un moralista nostalgico, fa di lui, come dicevo, uno degli interpreti più lucidi di quanto vi è di più vivo e vero nella cultura moderna.

Ogni giorno più inequivocabilmente si ha la sensazione che ci troviamo in un periodo di passaggio da una civiltà ormai moren-

te ad un'altra della quale non si intravedono ancora i contorni precisi. E' certo comunque che la filosofia moderna, nella sua gran parte, è ormai praticamente morta, soffocata dalle sue stesse premesse immanentistiche che privano di ogni senso la ricerca della verità e dunque prigioniera di una perenne e allucinante oscillazione tra ottimismo e disperazione. Di fronte a tale visione, certo non edificante, il merito di Popper mi pare sia quello di ristabilire, anche se in diversi termini, e soprattutto in diverse forme, rispetto al passato, il postulato *realista* della limitatezza del soggetto umano, proteso nella conoscenza dell'essere extramentale, un essere che ha una consistenza ontologica propria della quale il soggetto può solo prendere atto.

«Per tutta la vita, io non solo ho creduto all'esistenza di quello che i filosofi chiamano *mondo esterno*, ma ho anche considerato la concezione opposta come non meritevole d'essere presa sul serio» (2). «Ciò non significa, egli aggiunge subito dopo, che io non abbia mai discusso il problema con me stesso, e che non abbia mai preso in esame, ad esempio, il *monismo neutrale* e analoghe posizioni idealistiche. Ma sono sempre stato un fautore del realismo». E ciò perché non si può dimenticare che è dai problemi, cioè da qualcosa *fuori di noi* che prende le mosse la ricerca, e che è alla soluzione di questi problemi, cioè alla *verità*, una verità altrettanto fuori di noi, che la ricerca tende.

In questo senso mi pare si possa affermare che con Popper, e del resto non solo con lui, la filosofia contemporanea operi una svolta in senso anticartesiano: contro il *cogito*, che problematizzava l'esistenza dell'essere extramentale fondandolo, in un secondo tempo, proprio sulla libera attività del pensiero, Popper afferma che l'esistenza del *mondo esterno* è quanto di più sicuro noi possiamo considerare, ed è l'unico punto di partenza

possibile per il soggetto nel suo processo conoscitivo. Significativo è a questo proposito, il giudizio che Popper dà di Kant: «Kant era nel giusto quando diceva che era impossibile che la conoscenza fosse, per così dire, una copia o impressione della realtà. Aveva ragione di credere che la conoscenza fosse *geneticamente* o *psicologicamente* a priori, ma sbagliava completamente nel supporre che qualsiasi conoscenza potesse essere *valida* a priori. Le nostre teorie sono nostre invenzioni; ma possono essere supposizioni basate semplicemente su ragionamenti sbagliati, congetture audaci, *ipotesi*. Con tutto questo noi creiamo un mondo: non il mondo reale, ma le nostre reti con le quali cerchiamo di cogliere il mondo reale» (3).

In questa frase mi pare sia racchiuso il significato più profondo della filosofia di Popper: il recupero, in senso realista pre-cartesiano della filosofia moderna post-cartesiana: ciò raggiunge il massimo dell'evidenza nella riaffermazione del principio, tipicamente aristotelico-tomista, della conoscenza come *adaequatio intellectus ad rem*: «La tanto calunniata teoria della verità come corrispondenza, a mio avviso è, ed è sempre stata, l'idea di verità propria del senso comune» (4). Si tratta cioè del recupero, come si diceva, del realismo pre-cartesiano, ma un recupero, non meccanico, nostalgico, bensì mediato attraverso la comprensione del carattere proprio dell'era moderna, che è quello della *problematicità* (5). Per questo dicevo all'inizio che Popper pur essendo un pensatore più o meno isolato è anche uno tra i più lucidi interpreti dell'attuale momento storico: proprio il suo recupero del realismo è in grado di dare fondamento alla problematicità tipica della nostra era, cioè a quella problematicità alla quale le attuali correnti positivistiche-storiciste o esistenzialistico-nichiliste riescono a dare risposte superficialmente ottimistiche o profondamente dispera-

te, perché entrambe incapaci di confrontarsi con l'essere.

Riscoprendo il rapporto con l'essere Popper spezza quella spirale della libertà sospesa sul nulla, tipica della filosofia contemporanea, e dà alla problematicità moderna una spinta costruttiva e in positivo.

Contro l'essenzialismo

Ma bisogna ora ripercorrere le tappe della riscoperta popperiana del realismo.

Come egli stesso spiega nel primo capitolo de *La ricerca non ha fine*, Socrate fu sempre un personaggio che lo affascinò: in particolare, egli ha sempre considerato la lezione socratica dell'umiltà come fondamentale per ricordare sempre « che ogni sapienza alla quale io potessi aspirare sarebbe consistita in nient'altro che nel prendere più coscienza dell'infinità della mia ignoranza ».

Fu proprio questa impostazione socratica a radicare Popper nella convinzione che solo il realismo, che considera il mondo un mistero infinitamente più grande dell'uomo che lo contempla, possa essere una fonte di vera conoscenza. Ma ove questo realismo di Popper diventa veramente originale ed autorevole è nella critica alle due concezioni fondamentali del Circolo di Vienna e del suo ispiratore, Ludwig Wittgenstein: *l'essenzialismo e l'induttivismo*.

« Non lasciarsi mai incitare a prendere seriamente i problemi concernenti le parole e il loro significato. Quel che deve essere preso sul serio sono le questioni di fatto e le asserzioni su fatti: teorie e ipotesi; i problemi che li risolvono; e i problemi che sollevano » (p. 21). Questa frase, definita da Popper come *esortazione antiessenzialista* riassume in modo efficace il senso di questa sua critica all'essenzialismo (6).

Per Popper l'essenzialismo è l'atteggiamento tipico dei filosofi — e degli epistemologi — che pretendono di raggiungere la « essenza », la verità ultima soggiacente alle cose, e per di più attraverso l'analisi del linguaggio.

Questa teoria, tipica a mio avviso soprattutto del razionalismo cartesiano e post-cartesiano, è per Popper radicalmente errata. Innanzitutto è erronea la sua pretesa di raggiungere la verità attraverso il linguaggio: il neo-positivismo logico del Circolo di Vienna è la prova

del fallimento cui si va incontro ove si pretenda di risolvere i problemi giungendo a definizioni « precise ». A questa visione *analitica* della scienza, Popper kantianamente oppone la visione *sintetica* dello stimolo dei problemi: sono i problemi e le teorie avanzate per risolverli che fanno progredire la scienza, non l'analisi circolare della definizione.

In questo senso, Popper afferma di considerarsi un *nominalista*, in quanto non crede si possa estrarre magicamente la verità dalle definizioni, bensì considera queste come semplici strumenti, mai precisi, ma utili per andare avanti nella conoscenza. Ciò che conta infatti non è l'impossibile raggiungimento della precisione nel linguaggio,

note

- (1) p. 128; va inoltre ricordato come Popper sia anche uno dei più autorevoli critici di altre due culture 'ufficiali': il marxismo e la psicanalisi: si veda a questo proposito il saggio di D. Antiseri, *Analisi epistemologica del marxismo e della psicanalisi*, Roma, 1974, Città Nuova.
- (2) p. 22
- (3) p. 62
- (4) p. 102; per un confronto con la teoria aristotelica-scolastica della conoscenza si veda il fondamentale testo del Gilson, *Lo Spirito della fil. med.*, cap. II della parte II, in part. le pagine 299-301.
- (5) Si veda a questo proposito, ad es. il recente saggio di I. Vaccarini su *Aggiornamenti sociali n. 2 del '78*, pp. 128, 129. Questa lucida comprensione del carattere di problematicità propria della cultura e della società del '900 mi pare avvicini Popper a Maritain: sarebbe anzi interessante un confronto tra questi pensatori che mi sembrano due tra i più acuti interpreti del nostro secolo.
- (6) Si veda il cap. 6 e il cap. 7; e si veda anche la precedente opera di Popper, *Congetture e confutazioni*, tr. it. Bologna, Il Mulino 1972, cap. 3
- (7) p. 83; si veda anche *Congetture e confutazioni* cap. I, e *Logica della scoperta scientifica*, tr. it. Torino, Einaudi 1970, capitolo I
- (8) p. 89
- (9) Si veda ad es. l'introduzione L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. Torino, Einaudi, 1964, proposiz. 4.003
- (10) L. Wittgenstein, *ibidem*

gio, ma la soluzione, anche se sempre provvisoria, dei problemi, attraverso il progressivo perfezionamento delle teorie mediante il confronto con la realtà. In questo senso, come egli precisa, il suo nominalismo non ha nulla a che vedere con lo scetticismo del nominalismo classico ma è in effetti autentico realismo: non è dall'analisi delle nostre definizioni della realtà che giungiamo alla conoscenza, bensì è dal nostro tentare di rispondere ai problemi che la realtà ci presenta con nostre teorie sempre più perfezionate man mano che la critica dell'esperienza elimina al loro interno gli errori.

Giungiamo così al nocciolo del metodo *falsificazionista* che costituisce il cuore del pensiero di Popper e che lo oppone alla visione induttivista generalmente diffusa.

Il mito dell'induzione

« Il progresso scientifico non consiste nell'accumulazione di osservazioni, ma bensì nell'eliminazione delle teorie meno buone e nella loro sostituzione con teorie migliori, in particolare con teorie che abbiano un contenuto maggiore. Si tratta quindi di una concorrenza tra le teorie, una specie di darwiniana lotta per la sopravvivenza » (7).

E' dunque completamente falsa la concezione comune per cui la scienza consista nell'osservare la natura senza pregiudizi, e notarne gli elementi di continuità dai quali estrarre le leggi: questo modo di procedere non esiste: 1) è impossibile guardare alla realtà senza pregiudizi, cioè senza cercarvi la risposta a qualche domanda; 2) osservare genericamente non ha senso ed è assolutamente inutile: potremmo passare la vita — ammeso che ci riuscissimo — ad annotare tutte le sensazioni che proviamo senza trarne alcun costrutto; 3) il metodo induttivo non è esso stesso derivabile induttivamente: la sua validità logica è quindi tutt'altro che pacifica.

Alla confutazione del mito dell'induttivismo è legata la confutazione del principio di verificabilità: non è la verifica delle nostre teorie che dobbiamo cercare negli esperimenti; un simile intento è tipico solo di un dogmatico. Sono infatti per l'appunto i dogmatici che vedono in ogni evento la conferma delle loro previsioni: ma questo modo di procedere non è affatto scientifico: anche gli

m-
at-
na-
on-
en-
ni-
ere
mo
ico
ille
che
i è
ere
re-
più
cri-
oro

del
sti-
op-
ne
a.

on-
va-
me
lla
lio-
che
ore.
en-
di
vvi-

lsa
la
la
ne
ua-
odo
im-
nza
la
os-
en-
po-
es-
no-
via-
to;
sso
la
utt'

ell'
ta-
bi-
elle
ca-
in-
na-
o i
en-
sio-
ere
gli

erca



CAMALDOLI 1978

SETTIMANE TEOLOGICHE
UNIVERSITARIE

FARE LA VERITÀ

dal 26-7 al 1-8

Padre Ignace de la Potterie
LA VERITÀ VI FARÀ LIBERI
riflessione biblica sul tema della
verità nel Vangelo di Giovanni

LA "VERITÀ" DELL' UOMO
riflessione di antropologia filosofica
sulla comprensione dell' uomo
nella cultura contemporanea

**LE SETTIMANE SI SVOLGERANNO
PRESSO LA FORESTERIA DEI
PADRI CAMALDOLES**

iscrizioni

presso

SEGRETERIA CENTRALE fuci

via della Conciliazione

00193 Roma tel. 06-655621

GRUPPI fuci LOCALI

Blank page with faint, illegible markings.



TEMPO DI CONVERSIONE — « Il primo passo della vita cristiana è in noi la riduzione di quella zona che Heidegger chiama il « mondo dell'impersonale ». Intendiamo il mondo dell'irresponsabilità e dell'evasione, che si stabilisce tanto facilmente nella psicologia collettiva dei vasti corpi sociali, il mondo dei **si dice**, in mondo di quello che **si fa**. A misura che esso ci depersonalizza più profondamente, mediante la stampa, i conformismi pubblici, gli slogan a buon mercato, l'abitudine all'irresponsabilità, esso coagula le nostre comunità viventi di uomini incomparabili e inalienabili in quelle specie di concrezioni sociali che si chiamano l'opinione, i costumi, la routine. In linguaggio cristiano è necessario che si arrivi a parlare di un tipo centrale e grave di peccato contro la persona.

Ogni volta che mi abbandono a quell'anonimato e a quella irresponsabilità pecco contro la persona. Si sorprenderebbero molti uomini « sinceri » che dicono d'essere marxisti, fascisti, liberali, se si dubitasse, mentre si è con loro, che il verbo **essere** sulla loro bocca mantenga un senso ».

Emmanuel Mounier

astrologi lo adottano. « Non c'è induzione alcuna giacché le teorie universali non sono deducibili dagli enunciati singolari. Ma tali teorie possono essere confutate da enunciati singolari, giacché esse possono scontrarsi con descrizioni di fatti osservabili » (8).

Il vero scienziato è invece colui che, stimolato dai problemi, avanza ipotesi (o teorie, o congetture) di soluzioni degli stessi e cerca poi di criticarle, di confutarle mediante le prove dell'esperienza. Solo in questo modo si può pensare di avvicinarsi gradualmente alla verità pur senza mai presumere di averla conquistata nella sua globa-

lità, dato che essa è sempre più grande e misteriosa delle nostre schematizzazioni. « Non v'è idea di razionalità che sia migliore di quella di una disponibilità ad accettare la critica; cioè la critica che discute i meriti delle teorie in concorrenza dal punto di vista dell'idea regolativa della verità. Di conseguenza, il grado di corroborazione di una teoria è una guida razionale alla pratica. Benché non possiamo giustificare una teoria — ossia giustificare la nostra credenza nella sua verità, talvolta possiamo però giustificare la nostra preferenza per una teoria rispetto ad un'altra; cioè, ad esempio, se

il suo grado di corroborazione è maggiore », cioè, se essa supera un maggior numero di controlli critici tendenti a falsificarla.

Contro il neo-positivismo logico

Questi due nodi del pensiero di Popper, qui appena riassunti, sono anche le due punte di diamante nella sua opera di smantellamento del castello di sabbia costruito dai neo-positivisti del Circolo di Vienna.

Il problema centrale che animava questi filosofi — tra cui personalità di spicco era R. Carnap — era quello di trovare un criterio preciso di *demarcazione* tra scienza e metafisica. Essi credettero, sulla scia del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, di individuare questo criterio di demarcazione nella sensatezza o insensatezza delle affermazioni: vi sarebbero cioè proposizioni, come quelle scientifiche, dotate di senso, e altre proposizioni, come quelle filosofiche, prive di senso (9). E ciò basandosi sul postulato che hanno senso solo le proposizioni *verificabili* empiricamente. Le proposizioni scientifiche dunque, in quanto « verificabili » sarebbero dotate di senso, quelle filosofiche, non avendo riscontro con la realtà, sarebbero invece « tautologiche »: « La maggior parte delle proposizioni e delle questioni che sono state scritte in materia di filosofia, non sono false, ma prive di senso. A questo genere di questioni perciò non possiamo affatto rispondere, ma soltanto stabilire la loro mancanza di senso. La maggior parte delle questioni e proposizioni dei filosofi derivano dal fatto che non comprendiamo la logica del nostro linguaggio. (Sono del tipo della questione se il bene è più o meno identico del bello). E non c'è da meravigliarsi che i più profondi problemi non siano propriamente dei problemi » (10).

Questa soluzione del « problema della demarcazione » è per Popper, alla luce delle analisi che abbiamo sopra schematicamente riprodotto, semplicemente assurda: in primo luogo è infantile contrapporre scienza a metafisica ignorando come le idee metafisiche siano spesso precorritrici di quelle scientifiche (si pensi, per fare un esempio banale, agli atomisti greci); in secondo luogo la demarcazione delle proposizioni in sensate ed insensate dove-

(continua a pagina 18)

Una miscellanea in onore di Carlo Manziana

Ad commoriendum et ad convivendum

Le due case editrici cattoliche bresciane, la *Morcelliana* e *La Scuola*, hanno voluto ricordare i settantacinque anni del vescovo di Crema, monsignor Carlo Manziana, con una miscellanea di studi ricca di qualificati interventi (*Teologia, liturgia, storia*. Miscellanea in onore di Carlo Manziana, vescovo di Crema, a cura di Carlo Ghidelli, Brescia 1977, pp. 524). Si è voluto così riflettere ed offrire un contributo su alcuni temi particolarmente presenti o specificatamente coltivati da monsignor Manziana rendendo un servizio alla scienza teologica e, contemporaneamente, impegnando in questo servizio ecclesiale «alcune persone legate al Festeggiato per vincoli di conoscenza e di riconoscenza, di stima e di affetto sia per un rapporto di tipo educativo-formativo, sia per un rapporto di collaborazione pastorale, sia infine per un rapporto di collegialità episcopale».

La miscellanea è divisa in quattro sezioni; nella prima, biblico-patristico-teologica, spiccano gli studi del biblista benedettino Jacques Dupont sulla frase paolina scelta da monsignor Manziana come motto episcopale

le (*Ad commoriendum et ad convivendum*, 2 Cor. 7,3), di Raniero Cantalamessa sul titolo *Imago Dei* nelle controversie teologiche del IV secolo, una vasta panoramica di Mariano Magrassi sulla vita monastica da Cluny e Cîteaux. Né possono essere trascurati i contributi di Joseph Lécuyer (sulla partecipazione del popolo di Dio alla missione profetica di Cristo), di Giuseppe Colombo (sul rapporto tra i due misteri diversamente ma assolutamente centrali dell'eucarestia e della resurrezione) di Carlo Ghidelli (sulla *Dei Verbum* dieci anni dopo), di Giovanni Volta (sull'unità di fede e sul pluralismo teologico nella Chiesa), di Max Thurian (su Maria in una prospettiva ecumenica; monsignor Manziana è legato da affettuosa amicizia alla comunità di Taizé).

La seconda sezione, liturgico-morale, ospita, tra gli altri, gli interventi di Carlo Colombo, Aimé Georges Martimort, Inos Biffi e Carlo Caffarra. Nella terza, storico-filosofica, Bonifacio Baroffio lungeggia il ruolo svolto dal liturgista Mario Righetti nell'elaborazione del terzo capitolo della costituzione conciliare *Sacrosanctum*

Concilium; Antonio Cistellini, uno dei migliori storici contemporanei della congregazione oratoriana, chiarisce alla luce di un opuscolo inedito del principio del XVII secolo alcuni aspetti dei primi tempi della comunità filippina; Romeo Crippa ci offre una lucida riflessione sulla funzione della libertà prendendo spunto dal *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* di Maurice Blondel; Giulio Colombi, infine, tratta della secolarità e della sacralità nell'impegno ecclesiale del laicato.

Ci si perdonerà questo volo d'uccello troppo frettoloso nel presentare pagine piene di spunti a volte notevoli; volevamo però soffermarci sulla quarta sezione, dedicata ai «compagni di viaggio», dove rivivono figure a noi particolarmente care e significative per il cattolicesimo italiano. Guido Stella presenta il pensiero religioso di padre Giulio Bevilacqua mentre Giulio Tavallini, Giuseppe Viola e Pietro Gianneschi ricordano rispettivamente don Guano, monsignor Costa e monsignor Bartolotti. Ad uno storico della statura di Mario Bendiscioli è stato invece chiesto di cogliere le costanti della per-

(continua da pagina 17)

va essere sostenuta da un criterio che stabilisse cosa sia sensato e cosa non lo sia; ora questo criterio veniva individuato nel principio di verificabilità il che riportava il Circolo al vecchio e logoro mito della induzione; del resto è completamente assurdo usare la verificabilità come criterio di senso: «come si potrebbe mai dire che una teoria è senza senso per il fatto che non la si è potuta verificare? Non è forse necessario capire una teoria al fine di giudicare se possa o no essere verificata?» (11).

Popper invece crede di poter individuare, mediante la sua teoria falsificazionista, anche un valido criterio di demarcazione tra scienza e filosofia.

Le teorie scientifiche sono infatti

asserti non verificabili ma confutabili e tanto sono più arditi, cioè tanto più prestano il fianco alla confutazione, tanto più sono scientifici, cioè dotati di contenuto informativo.

Le teorie filosofiche sono invece teorie, non solo inverificabili, ma anche inconfutabili empiricamente; ciò non significa tuttavia stabilire l'indifferentismo filosofico: infatti «una posizione metafisica pur non controllabile, può essere razionalmente criticabile o discutibile» (12). Le teorie filosofiche possono infatti essere criticate in base alla loro coerenza interna e alla validità dei loro presupposti in base alla situazione problematica cui intendono rispondere.

Ci sono infine le teorie pseudoscientifiche, cioè le teorie metafisiche che pretendono di essere scien-

tifiche e di comprovare questa loro «scientificità» mediante il criterio di verificabilità. E' questo il caso, secondo Popper, ad esempio della dialettica: una teoria del tutto priva di qualsiasi scientificità proprio perché ben poco ardita: tutto può essere «spiegato» dialetticamente, ma la dialettica non è scientifica

note

(11) p. 84. Interessante notare come anche Horkheimer sia, su questo punto, d'accordo con Popper. Si veda a questo proposito *Eclisse della ragione tr. it.* Milano, Einaudi 1969, pagg. 65-78.

(12) p. 154

(13) C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1969, *Studium* p. 10.

sonalità, le linee dell'itinerario di pensiero e di azione dell'amico Carlo Manziana. Ripercorrerne le tappe può esserci utile.

Carlo Manziana (nato ad Urago Mel-la, sobborgo di Brescia, nel 1902, figlio come Giovanni Battista Montini di un futuro esponente del Partito Popolare) cresce e si forma nel mondo cattolico bresciano dei primi decenni del secolo, caratterizzato dall'entusiasmo di Andrea Trebeschi e dal fervido apostolato degli oratoriani Caresana e Bevilacqua che animano l'oratorio filippino intitolato a santa Maria della Pace. Per Carlino sono anni di letture sode e sistematiche: Giovanni Zolzi, Gratry, Sertillanges per non dire dei più «classici» Agostino, Pascal, Newman e Blondel. Più tardi, nella maturità, amò molto i testi di Guéranger, di Marmion, di Guardini, di Adam. Finiti gli studi liceali si iscrive a Roma alla facoltà di lettere e qui entra in contatto con gli universitari cattolici di cui Montini, da poco tornato da Varsavia, è l'animatore e la guida. Nel 1924 matura la vocazione al sacerdozio nella congregazione filippina; si trasferisce alla Cattolica di Milano passando agli studi filosofici che purtroppo deve interrompere per la malattia che lo relegherà in sanatorio ad Arco. Ma sono comunque anni fecondi: ordinato sacerdote nel gennaio del 1927 svolge opera di educatore tra i fucini e i più giovani, promuovendo i «gruppi del Vangelo». Sono anni, non dimentichiamolo, in cui va maturando tra l'acquiescenza e la viltà generali la cialtronesca e anticristiana

dittatura mussoliniana; padre Carlo e i suoi ragazzi elaborano e vivono un sistema di valori diverso ed alternativo fondato sulla verità, la libertà, la giustizia, la carità in una sintesi ideale e pratica di umanesimo cristiano. E' in questo *humus* che affondano le incrollabili radici della vocazione resistenziale di Teresio Olivelli. Padre Carlo di questi giovani condivide il rischio e le conseguenze: nel gennaio del 1944 viene arrestato (con lo stesso Bendiscioli e il Trebeschi) dal controspionaggio tedesco e, dopo essere passato per Verona, viene deportato col Trebeschi a Dachau. E' facile immaginare il segno lasciato da questa esperienza spaventosa; nell'inferno del lager, dove sperimenta il senso della sofferenza che salva, perde l'amico (sul nazismo e la resistenza cristiana si veda la prefazione del Manziana alla monografia, edita dalla Morcelliana, di Ogiermann su Bernhard Lichtenberg). Tornato all'Oratorio della Pace riprende l'attività di un tempo in un'Italia che incomincia vorticosamente a cambiare. Nel 1964, nel ventennale del suo arresto, viene consacrato vescovo di Crema e in questo servizio episcopale nel governo di una chiesa locale rivive e ripete la donazione resistenziale, «una donazione totale di se stessi, una testimonianza che non poteva essere fatta di parole o di gesti, ma doveva sostanziarsi con l'amore che ha per misura la morte». E' un'esperienza dura e sofferta, vissuta in un momento in cui la secolarizzazione stravolge i valori e si insinua anche nella Chiesa.

Bendiscioli conclude il suo ricordo: «Così nel suo vigore sempre giovanile, in un severo regime di vita, che sfida medici e medicine, p. Carlo non cessa di offrire un'attuale testimonianza della tradizione oratoriana: e questo nella duplice espressione *romano-filippina*, della comunicativa scanzonata coll'esempio di viva pietà personale, e *francese*, della riflessione teologica e dell'apostolato culturale».

Filippo Neri e Bérulle o Malebranche: in questa sintesi forse c'è il segreto per uscire dal dramma che stiamo vivendo. Nel discorso di apertura, alla Fuci romana, che don Giuseppe de Luca tenne nel 1934 sotto il titolo *Autobiografia in prima persona plurale* c'è un passo che, secondo Bendiscioli, Manziana avrebbe potuto tranquillamente sottoscrivere, testimonianza di un dramma vissuto e di una scelta fatta: «Ci siamo trovati, molto spesso in lacrime (e non esagero) innanzi al nostro tavolino, con la orribile impressione che gli uomini neppure s'interessassero più del cristianesimo, con l'orribile tristezza di non saper più fare cristiana né l'arte né il pensiero, cioè gli altri uomini; e ci siamo detto, com'era vero, che in fondo tutto ciò succedeva, non per altro, se non perché noi stessi non eravamo cristiani appieno». Da questa constatazione, in anni lontani, è scaturita la vocazione cristiana di Carlo Manziana. Sarà così anche per noi?

Ad commoriendum et ad convivendum.

p. v.

loro perché non si presta ad essere falsificata. Essa ricorda dunque da vicino l'astrologia, cioè un tipo di asserti talmente poco dotati di contenuto informativo da essere praticamente infalsificabili: se io dico «domani piovà» posso essere smentito dunque avanzo una teoria scientifica; ma se io dico «domani o piove o non piove» avrò sicuramente ragione, ma non posso certo dire di aver avanzato una teoria scientifica.

La riscoperta dell'essere

Dopo questa analisi, forzatamente schematica, dell'ultima opera di Popper, mi pare non sia del tutto peregrina l'ipotesi, avanzata all'inizio di questo articolo, per cui Popper sarebbe l'artefice del recupero,

in senso realista pre-cartesiano, della filosofia post-cartesiana. In fondo, a Popper mi pare sia riuscito ciò che non riuscì a Kant: di fronte alla crisi del razionalismo e dell'empirismo Kant non seppe uscire dalla logica immanentistico-soggettivistica che era proprio la radice di quella crisi. L'intuizione kantiana del ruolo attivo del soggetto nel processo conoscitivo rimane inficiata dal mantenimento del principio di immanenza rispetto al quale non c'è scelta: o idealismo o scetticismo.

Popper invece, pur assumendo la lezione kantiana, infrange il principio di immanenza recuperando il principio di non contraddizione aristotelico.

Nella sua *Introduzione all'ateismo moderno*, C. Fabro afferma: «Nello sviluppo del pensiero moderno, la

avventura della libertà ha ormai percorso l'intero arco delle sue contrastanti possibilità: non a caso perciò l'oblio dell'essere, proclamato dal *cogito*, ha portato, per cadenza inarrestabile, alla perdita dell'Assoluto e ora l'uomo erra ramingo nel mondo che ne definisce i limiti e il pericolo mortale» (13).

Popper, che sembra ignorare la filosofia medievale, sembra oggi offrire alla più alta espressione di essa, ossia al tomismo, la possibilità di uscire dal ghetto dell'*inattualità* per dirla con Del Noce, in cui Cartesio l'aveva cacciato. E ciò che è più affascinante è che questa possibilità gli viene offerta proprio da un filosofo della scienza, di quella disciplina cioè in nome della quale esso era stato messo da parte.

Giorgio Tonini

“Avere o Essere?” di Erich Fromm

La conversione ad esistere

A tutti è noto come «Avere o Essere?» di Erich Fromm, significativo esponente della Scuola di Francoforte e notevole figura della cultura contemporanea, sia uno dei maggiori successi editoriali degli ultimi tempi e ciò lascia trasparire che si tratti di un'opera capace di larga presa sull'opinione pubblica: non è mia intenzione svolgere un'analisi dettagliata del pensiero dell'autore, tuttavia, pur non accettando incondizionatamente tutte le sue tesi, cercherò di mostrare come i temi dibattuti in quest'opera siano di stringente attualità, ragione alla base del successo del libro. Certo, è difficile ritenere che il messaggio di Fromm sia stato recepito da tutti e non pensare che molti lo abbiano letto solo perché si trattava del best-seller dell'anno, ma nella misura in cui esso sarà servito ad alimentare un dialogo sulla nostra situazione presente, allora una certa positività si può già considerare acquisita.

■

In un'età di crisi profonda, ma anche di ricerca di forme sociali più umane, ritengo che il testo di Fromm costituisca un ausilio valido per acquisire una presa di coscienza ed indicarci su quali basi si potrebbe costruire una nuova società, problema ugualmente impegnativo, sia per il cristiano, che per il marxista, per gli anziani, come per i giovani, così spesso alla ricerca di un «recupero della vita», molte volte, purtroppo, privo di solide basi. E forse, proprio nel fatto che l'autore vada alla radice del problema umano, risiede il merito principale dell'opera, nel fatto cioè che egli non si nasconde che a questo punto è necessario operare una scelta tra due modi di esistere e di concepire noi stessi e il nostro prossimo. Si parlerà forse di psicologismo, o di

teorie riduttive che non possono adattarsi all'analisi di tutta una società, ma del resto, l'autore stesso scrive nella prefazione di proseguire le sue ricerche nel campo della psicoanalisi radical-umanista e pertanto la sua opera non si configura come un trattato sociologico, bensì vuole appellarsi alla coscienza di ogni persona come premessa indispensabile per la costruzione di un mondo nuovo, quasi ad affermare che una coscienza sociale, non può formarsi se non attraverso una coscienza personale.

Comunque, una delle caratteristiche più evidenti ed in fondo, piacevoli, del libro, è un linguaggio semplice, non da trattato e per questo può essere effettivamente recepito da molti, ed inoltre il suo prendere spunto, frequentemente, da situazioni comuni, che ci coinvolgono di continuo, come la lettura, il ricordo, la parola, per mostrare come ognuna di queste attività possa sostanzialmente viverci secondo due modalità, quella dell'avere, dell'«incoscienza», e quella della «coscienza», cioè dell'essere, che non significa affermazione egoistica del proprio io, bensì esplicazione di tutte le migliori potenzialità dell'uomo, di tutta la sua umanità, e quindi coscienza e rispetto di sé, degli altri e della natura, potenzialità che ritengo si possano manifestare sostanzialmente, solo in una prospettiva quale è quella cristiana del dare.

Fromm comincia da un'analisi della crisi attuale e ne riconosce una causa in un'economia che non è a misura d'uomo, ma considera quest'ultimo impegnato a servire il sistema, secondo una logica di «edonismo radicale», che ci spinge alla ricerca dei massimi piaceri, che poi si manifestano illusori, come si può constatare dall'alto numero di crisi depressive della nostra società, o dai volti stanchi di tanti lavoratori e studenti, alla disperata ricerca di un qualcosa capace di ammazzare il tem-

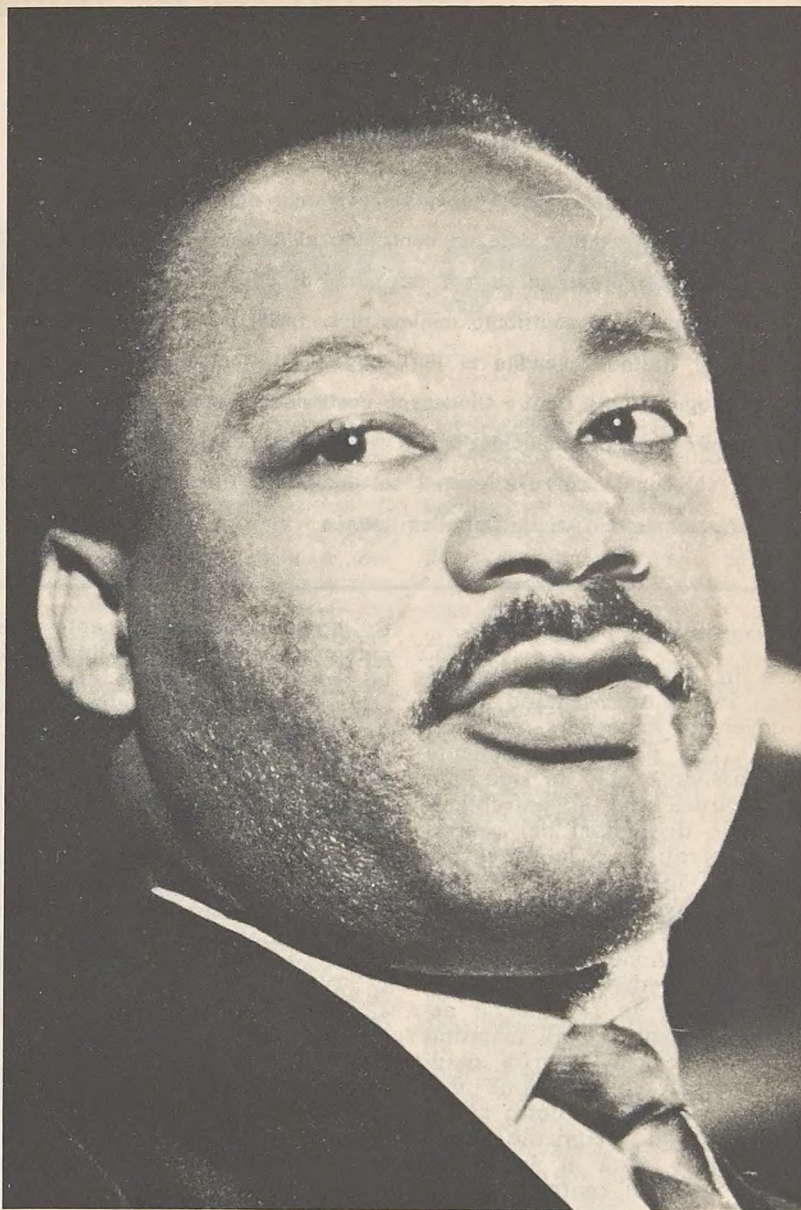
po. Si vive sostanzialmente male — dice il pensatore — e ciò è dovuto proprio all'aver fondato la propria esistenza su una modalità di possesso totale, che ci fa agire solo per noi stessi, che ci spinge ad impadronirci degli altri e della nostra stessa personalità, con la conseguenza di giungere ad una vita passiva, di fatto inutile ed infelice (e a questo proposito ci sono riferimenti interessantissimi alla teoria spinoziana delle passioni). Dunque il credere a miti come il benessere, l'automobile, in definitiva a un modo di vivere basato sul possesso, è causa fondamentale della crisi odierna, mentre la vera vitalità, non consiste negli svaghi che molti cercano con disperazione di concedersi, ma nel convertirsi a un *modus vivendi* diverso, incensatamente attivo, che interessi ogni azione della nostra vita, dall'amore, alla lettura, all'esercizio dell'autorità, alla parola, alla conoscenza, in modo da essere in armonia col mondo ed esprimere realmente noi stessi. Inoltre Fromm fa riferimento a pensatori che nelle loro opere hanno analizzato la problematica dell'essere e dell'avere, quali Eckhart, Spinoza, il Marx umanista, Albert Schweitzer ed ancora all'Antico e al Nuovo Testamento, da cui appare manifestamente che nella prospettiva cristiana, una vita secondo l'essere è un caposaldo irrinunciabile, in quanto comporta la rinuncia ai possessi per dedicarsi all'amore di Dio e del prossimo; anzi, in tale prospettiva, l'autore considera le risposte di Gesù alle prime due tentazioni di Satana nel deserto, come la vittoria del principio dell'essere, sul possesso di beni materiali e sul dominio indiscriminato sulla natura.

A questo punto, dopo aver mostrato la necessità e la qualità di una vita secondo la prospettiva dell'essere, Fromm cerca di stabilire alcune proposte per una nuova società, che naturalmente presuppongono rispetto per la vita e

per l'uomo: egli propone di eliminare i metodi di lavaggio del cervello della propaganda politica ed economica, di stabilire un salario minimo garantito, di assicurare un lavoro non alienante, di liberare effettivamente la donna dal dominio patriarcale, e se si può dire che stabilire tali obiettivi è poco significativo, se non vengono indicate le modalità pratiche per raggiungerli, tuttavia, ciò che all'autore preme soprattutto, è indicare che tali conquiste sono ottenibili solo da un mutamento radicale delle prospettive di fondo della nostra esistenza. In effetti, stabilire in che misura un uomo è un uomo, è interrogativo a cui né il libro di Fromm, né altri, potranno mai rispondere del tutto; però il messaggio di *Avere o Essere*, risulta ugualmente valido, in quanto non è il tentativo di convertire l'uomo ad una nuova religione, ma di convincere ad operare uno sforzo per vivere con pienezza ogni momento della nostra esistenza, per essere consci del nostro agire.

Vorrei in conclusione soffermarmi su tre aspetti dell'opera, che forse più di altri, nelle condizioni attuali, meritano di essere approfonditi: il primo di essi è l'affermazione che una vita secondo l'essere è anche elemento basilare di una società democratica in quanto, citando Fromm stesso: «La democrazia può resistere alla minaccia autoritaria soltanto a patto che si trasformi da democrazia di spettatori passivi, in democrazia di partecipanti attivi, nella quale i problemi della comunità, siano familiari al singolo, e per lui importanti, quanto le sue faccende private». Appare chiaro che egli ha ben presente il problema politico e non ne vede la soluzione

(continua a pagina 22)



Dieci anni fa, Martin Luther King

Non si può trovare una risposta categorica alla violenza, ma solo una risposta vivente e paziente.

Martin Luther King è stato in questo senso una risposta.

Nella sua profonda verità non lo dobbiamo ricordare né come un mito né come un profeta, ma come un uomo saggio: di una semplice saggezza, che è sapienza, e non buon senso, non perbenismo.

Contro la mediocrità si batté, contro il silenzio dei buoni, più tragico della brutalità dei cattivi, contro la comprensione superficiale sparsa fra gli uomini di buona volontà, la tiepida accettazione, la sua diffusa benevolenza, l'ottimismo mediocre.

La sua semplice verità è stata la richiesta dimessa e cortese all'uomo di riconoscere la dignità dell'essere uomo, e di agire di conseguenza. Questa dignità Martin Luther King l'ha compresa, l'ha dichiarata, l'ha vissuta.

Sulla violenza sono possibili vittorie, ma vittoria significa lotta e forza spirituale, non occorrono grandi cose, grandi capacità, grandi intuizioni ma una semplice paziente fermezza.

I. r.

21 MAGGIO 1978

Giornata di sostegno all'Azione Cattolica Italiana

Ogni aderente, ogni associazione, coinvolgendo ogni comunità parrocchiale, sono chiamati a dare un contributo all'Azione Cattolica Italiana, offrendo: una giornata di lavoro da parte di ogni aderente adulto o giovane, oppure un contributo minimo di L. 1.000; una raccolta in parrocchia; il frutto di vendite di libri, oggetti, trattenimenti, e iniziative varie. In ogni caso il Centro Diocesano costituisce il punto di riferimento per fornire ulteriori delucidazioni. I versamenti dovranno essere effettuati servendosi dei c/c postali sul n. 877001 intestato alla Presidenza Nazionale dell'Azione Cattolica Italiana - Via Conciliazione 1, Roma

(continua da pagina 21)

se non in una democrazia partecipativa, in cui tutti sentano il preciso dovere di impegnarsi nella comunità e non siano assolutamente esseri passivi: è solo in una tale forma politica che si potrebbero superare le distorsioni del centralismo burocratico, o le aberrazioni delle cosiddette democrazie popolari ed invece sarebbe possibile un controllo effettivo del popolo sulla conduzione del paese. Riguardo alle modalità per il raggiungimento di un tal fine, è necessario per l'autore il massimo decentramento, per favorire naturalmente una partecipazione globale, ed anche se su questo punto si potrebbe più facilmente parlare di utopia, resta il fatto che Fromm coglie nel centro uno dei nodi della vita politica: è assolutamente sterile, come purtroppo molti fanno, criticare lo stato ed i suoi organi, se poi, le stesse persone così pronte alla critica sono le prime a vivere al servizio dei propri interessi individuali e a rifiutarsi di mettere una mano in comune. La lotta al terrorismo — mi sembra di poter aggiungere sulla scia — si potrà vincere, più che con una polizia più efficiente, col cominciare a interessarsi veramente, ai problemi della vita pubblica.

Altra questione assai interessante è quella del lavoro, componente così significativa della nostra vita, che pure, nella società attuale, è grande fonte di alienazione e di sfruttamento, e proprio tale aspet-

to dovuto all'annullamento della persona di fronte agli interessi della produttività, è preso in considerazione dall'autore, che innanzitutto propone di creare ovunque condizioni di lavoro realmente umane. Anche in questo caso dunque è fondamentale mutare l'atteggiamento delle nostre coscienze, eliminare le finalità economiche che ci governano ed evitare, per quanto è possibile, lavori puramente meccanici e ripetitivi, per lavori che diano un senso effettivo alla vita umana, realizzino la persona e non la considerino come valore di scambio. Perciò si tratterà di rendere il lavoro interessante e socialmente utile, incrementando gli incentivi psicologici, rispetto a quelli economici, riducendo l'orario di quei mestieri particolarmente alienanti, e comunque antepoendo sempre la logica del rispetto della persona; né ci si deve illudere di superare l'alienazione del lavoro con vacanze sulla neve, o simili invenzioni, che il più delle volte costituiscono solo nuova occasione di affermare il proprio egoismo e la propria volontà di mettersi in mostra.

C'è ancora un punto interessante su cui voglio soffermarmi, anche se sarebbe necessario l'intervento di qualcuno più esperto di me sul piano filosofico. A proposito della concezione filosofica del termine « Essere », Fromm distingue tra una concezione dinamica, di processo continuo, di attività, di essere come divenire, facendo i nomi di Eraclito ed Hegel quali rappresentanti di una tale concezione; e vi-

ceversa una concezione statica, secondo cui l'essere è fisso ed immutabile, e a questo proposito fa i nomi di Parmenide, Platone, i Realisti della Scolastica: quest'ultima concezione, afferma l'autore, può derivare dal porre come realtà ultima un'Idea eterna, immutabile, ma dall'analisi dei processi viventi ci accorgiamo come tutto sia mutevole, per cui è accettabile la prima tesi. Ora, ciò su cui non mi sento d'accordo è includere il Realismo scolastico fra quelle visioni del mondo, che considerano la realtà ultima come un'Idea: proprio in quanto Realismo esso mi sembra poggiare non su un'Idea alla cavallinità platonica, bensì su una realtà in sé che non è assimilabile a una forma di idealismo, in cui essere e pensiero coincidano. Jacques Maritain non solo è molto esplicito nel considerare ultimata la storia della filosofia con Cartesio, quando cioè si sostituisce all'essere come realtà, l'essere come pensiero (e da questo punto è più lecito parlare di ideologia), ma aggiunge nel « Contadino della Garonna »: « La rivelazione giudaico-cristiana è la testimonianza più forte, la più insolentemente sicura di se stessa, resa alla realtà in sé dell'essere, — dell'essere delle cose e dell'Essere sussistente in sé, — parlo dell'essere che regna nella gloria dell'esistenza in una totale indipendenza dallo spirito che lo conosce. Il cristianesimo professa con tranquilla impudenza ciò che nel vocabolario filosofico si chiama il realismo ».

Pur tuttavia, malgrado questa osservazione, mi sembra che il libro abbia una notevole importanza in quanto, non tanto sul piano teorico, ma piuttosto su quello pratico, rappresenta un tentativo di prendere coscienza della crisi che effettivamente ci stringe ed altresì cerca di indicare le possibili vie per una soluzione; certo è, e questo mi pare il lato più significativo di « Avere o Essere », che tale soluzione non sarà possibile senza la attiva cooperazione di molti, senza che si abbattano gran parte dei pregiudizi e delle divisioni tra gli esseri umani, senza che si operi una conversione delle coscienze che investa l'umanità tutta, poiché il problema dell'uomo non è pensabile di risolverlo per delega, magari con una nuova forma politica, ma colpisce anche e soprattutto la nostra coscienza personale.

Luca Pratesi

L'uomo dell'ottavo giorno

Trent'anni fa, il 22 marzo del 1948, moriva a Parigi Nicola Berdjaev, colui che per l'indomita passione per il ruolo creatore dell'uomo nel mondo fu definito «l'uomo dell'ottavo giorno della creazione». Una personalità che fu all'incrocio tra Russia ed Europa, in cui confluirono le diverse sensibilità di esperienze lontane che seppero rivivere unitariamente con originalità personale. Non fu un pensatore sistematico, al contrario, quasi da impressionista era dominato da idee che come certezze esistenziali ripete ed approfondisce. Sentì come pochi il dramma dei tempi e come pochi seppe esprimerlo in una visione che, tipicamente russa, non si appaga del finito ma guarda alla fine dei tempi interrogandosi sul senso di tutto. Come per il centenario della nascita, anche questo anniversario trascorre dimenticato per un nome, purtroppo, sconosciuto a molti. Eppure nella sua appassionata meditazione sull'uomo e sulla storia sono balenate intuizioni che non pare eccessivo definire profetiche, colorate di quella passione per l'Assoluto che nel positivo e nel negativo ha sempre contraddistinto l'anima russa.

Il suo itinerario è percorso da una ricerca inquieta che lo conduce lontano dal punto di partenza, verso mete umane e intellettuali imprevedute. Nato a Kiev nel 1874 in una famiglia dell'alta nobiltà militare dimostrò subito quel desiderio quasi ossessivo di libertà che lo rese naturalmente insofferente alla disciplina del collegio militare dove fece i suoi primi studi. La sua inquietudine approdò all'università dove rimase presto affascinato dal marxismo; fu un'adesione che nel 1899 gli costò l'esilio a Vologda, nel nord del paese. Ma sin da allora ne sentì l'insufficienza scoprendovi «quegli elementi che non possono far altro se non condurre al dispotismo, alla negazione della libertà». Nel 1903, appena libero dal confino, si recò a studia-

re con Windelband ad Heidelberg dove cominciò, ispirandosi all'idealismo kantiano, un processo di radicale revisione del marxismo. Al suo ritorno in patria aderì a quel gruppo di pensatori che, sulla scia di Soloviev e di Dostoevskij, diedero vita al «rinascimento religioso» degli inizi del secolo che ebbe le sue grandi espressioni collettive nelle due celebri antologie, *Vechi* (Le pietre miliari, del 1909) e *Iz glubiny* (Dal profondo, del 1918). Fu questa testimonianza militante che, dopo la tempesta rivoluzionaria, gli costò l'espulsione come «avversario ideologico del comunismo». L'esilio lo condusse prima a Berlino e poi a Parigi dove entrò in contatto con le personalità di maggior rilievo di quella fiorente stagione del cattolicesimo francese, da Maritain a Mounier. La morte lo sorprese nella piena attività, mentre lo stalinismo infuriava nella sua patria e in Occidente l'ansia palinogenetica dell'immediato dopoguerra si esauriva nei sogni borghesi del benessere e del possedere.

Nella filosofia religiosa di Berdjaev Dio ha un ruolo centrale e, naturalmente, predominante. E' l'Amante che cerca l'Amato e non vuole possederlo se non nella sua libertà. L'uomo è radicato in Dio e la sua esistenza non acquista senso se non nella partecipazione alla vita divina. Ecco perché l'uomo non è umano se non in Dio; l'umanità è divino-umanità, perché spiegherà il Berdjaev, «non è l'uomo che è umano ma Dio. E' Dio che esige che l'uomo sia umano». L'uomo è un essere paradossale, misterioso, al confine di due dimensioni, luogo dove si incontrano Dio e il mondo. Il dramma, la tragedia della libertà, è appunto questo potere di autodeterminarsi, di scegliere la via del trascendimento di se stesso attraverso l'interiorizzazione o quella dell'imbestialimento nella schiavitù precristiana del cosmo e dell'istinto.

E' evidente che così profondamente conscio del «paradosso dell'uomo» (per dirla con padre de Lubac) Berdjaev fu naturalmente portato alla polemica con tutti i moderni tentativi di razionalizzazione della creatura sradicata dal Creatore. Non a caso si dimostrò lettore attentissimo di quel grande profeta apocalittico che fu Dostoevskij cui dedicò nell'inverno del 1920-21 un corso di esercitazioni nella «Libera Accademia di cultura spirituale». La sua arte dipinge i movimenti sotterranei dello spirito intendendone con lucidità agghiacciante gli esiti e i frutti. In Dostoevskij si addensano tutte le tenebre della vita e del destino umano ma in quelle tenebre brilla la luce. Come ogni tragedia anche la sua sfocia in una catarsi liberatoria. E la gioia attraverso il dolore. «Dostoevskij restituisce la fede nell'uomo, nell'uomo interiore. Non c'è questa fede nell'umanitarismo piatto. L'umanitarismo perde l'uomo. L'uomo rinasce quando crede in Dio. La fede nell'uomo è la fede in Cristo, nel Dio uomo. Per tutta la vita Dostoevskij portò in sé un sentimento unico, eccezionale di Cristo, quasi un amore furioso per la sua persona».

La sua riflessione sulla storia si esprime in due opere famose, *Il senso della storia* del 1923 e *Un nuovo Medioevo* del 1924 che fece una profonda impressione al poco più che ventenne Henri-Irénée Marrou. Nel secondo Berdjaev non vaneggiava certamente un'antistorica restaurazione di un passato irrimediabilmente trascorso. Proponeva invece un'altra civiltà cristiana in cui il credente non si sarebbe trovato solo a reagire al condizionamento ambientale ma in cui la vita e la cultura personali si sarebbero sviluppate normalmente in un clima propizio, spontaneamente accordate con le forme collettive del pensiero e del sentimento, con le istituzioni ed i costumi. Insomma, un ideale di civiltà organica il cui strato

sociologico potesse essere fecondo per la Chiesa: « senza dieci secoli di cristianesimo umbro, san Francesco e il francescanesimo avrebbero potuto sbocciare? Senza la *Reconquista* san Giovanni della Croce non ci sarebbe stato » (Marrou).

Ma in Berdjaev non si perde il senso dell'ultramondanità del Regno dei Cieli; in lui è netto il distacco da quella seduzione che consiste nel credere di poter instaurare nella storia il regno della pace e della giustizia. E' la tentazione di tutti i mesianismi umani, smentita con decisione alla fine de *Il senso della storia*: « Il destino umano, che dobbiamo perseguire lungo tutti i periodi della storia, non si può risolvere nell'ambito della storia. La metafisica della storia ci insegna che ciò che è irrisolvibile nell'ambito della storia si risolve oltre i confini della storia, e questo è il maggior argomento per dimostrare che la storia non è assurda, che la storia ha un senso superiore. Se avesse soltanto un senso terreno immanente, sarebbe assurda, perché tutte le difficoltà fondamentali collegate alla natura del tempo non sarebbero risolvibili ».

I temi che abbiamo visto accennati nella lettura di Dostoevskij percorrono tutta la produzione successiva. *Cristianesimo e lotta di classe* (uscito a Parigi in russo nel 1931) è una dura requisitoria contro il capitalismo che snatura i rapporti tra gli uomini reificandoli e contro il marxismo, una forza succube della stessa logica che vorrebbe sopprimere. « Non la concezione materialistica, bensì la visione cristiana del mondo si rivela ostile alla reificazione dell'uomo. Il marxismo insorge contro il capitalismo, ma non si avvede di esserne un prodotto. Il marxismo reca impresso su di sé il fatale sigillo dello spirito materialistico che è proprio del capitalismo. La personalità umana è una funzione della classe, la classe è una funzione della produzione, sicché la realtà è

fatta non più di creature vive, ma è data dall'economia, dal processo economico produttivo. Ora, protestare contro la riduzione dell'uomo è possibile soltanto in nome dell'uomo ». Come Teilhard de Chardin, Berdjaev ravvisa nel marxismo un tentativo paradossale di umanizzare l'uomo disumanizzandolo. A questa contraddizione, foriera di tragedie, si ribella in nome dell'uomo che fonda la sua dignità nella paternità divina e propone un cristianesimo creativo che sappia ispirare attivamente la soluzione dei problemi sociali.

Ne *Le fonti e il significato del comunismo russo* del 1945 l'idea è ribadita con energia: « Il mondo sta vivendo il pericolo della disumanizzazione della vita umana, della disumanizzazione dell'uomo stesso. L'esistenza stessa dell'uomo è minacciata dal grave pericolo rappresentato da tutto ciò che accade nel mondo. Soltanto l'affermazione e il rinvigorismento spirituale dell'uomo possono contrapporsi validamente a questa minaccia ». Il cristianesimo, prosegue Berdjaev, « è chiamato ancora una volta a difendere l'uomo, a proteggere l'integrità della sua immagine dalla demonolatria che ha ripreso ad assediare e dall'asservimento di tutto il suo essere alle antiche forze cosmiche e alle nuove forze tecniche ».

Ecco dunque che percorrendo strade diverse le coscienze cristiane di Maritain, di Mounier, di Marcel, di Berdjaev giungevano negli stessi anni alla medesima conclusione: di fronte al fallimento dell'umanesimo antropocentrico, alla dissoluzione dell'ideale umano, si apre come unica prospettiva di riscatto quella della riabilitazione della creatura in Dio. Ma questo umanesimo teocentrico, non dimentichiamolo, può realizzarsi solo se i santi vi mettono le mani, solo coi paradossali mezzi della croce: le sofferenze redentrici assunte nel seno dell'esistenza.

p. v.

Si è svolto ad Ancona dal 17 al 19 febbraio un convegno di studi promosso dalla sezione italiana dell'istituto « J. Maritain », con il tema « ispirazione cristiana, politica e collaborazione in un mondo diviso ». E' sufficiente il titolo dato a queste giornate di lavoro per capire lo spirito ispiratore di questa ed altre iniziative dell'istituto; l'argomento ha voluto essere un contributo per vedere di intervenire nel vuoto e nel disorientamento di gran parte della cultura italiana, da cui non è neppure escluso il mondo cattolico. Un contributo che vuole avere peraltro una sua identità precisa, scaturita dalla comune conoscenza e riflessione sull'opera del filosofo francese che ha dimostrato di costituire il comun denominatore di tutte le relazioni presentate. Questo fondamento comune ha però giocato un ruolo di spunto e di ispirazione per un'analisi sulla realtà contemporanea e riguardo le possibili prospettive, per l'ispirazione cristiana, di partecipare al lavoro che si rende necessario per uscire da questo stato di profonde incertezze; in questo modo il senso che ha assunto l'intero seminario è stato non quello di una riedizione di incontri dedicati alla studio specifico del pensiero di Maritain, ma piuttosto l'intenzione di proiettarsi nel futuro per verificare l'attualità di alcuni contenuti propri del pensiero cristiano, tenendo ben presente le parole che lo stesso Maritain rivolse al prof. Pavan quando questi preparava le traduzioni italiane delle sue opere; Maritain in quel tempo gli disse che andava bene leggere i suoi scritti, ma soprattutto era necessario andare avanti, non fermarsi e sclerotizzarsi su di essi. Allo sforzo di mettere in atto questa impostazione hanno partecipato personaggi diversi tra di loro, ma tutti legati all'idea di dover ride-

Il convegno di Ancona dell'Institut international Jaques Maritain

finire il senso della presenza cattolica nella società e nel mondo della cultura. Don Acerbi, Mons. Pellegrino e don Colombo hanno condotto l'analisi sul magistero della chiesa pre-conciliare — soffermandosi in particolare sulle figure di Leone XIII e Pio XII e lo sviluppo della dottrina sociale della chiesa — ed inoltre sugli aspetti culturali e teologici del Concilio Vaticano II — sottolineandone l'importanza fondamentale per aver distinto il cristianesimo come messaggio universale di salvezza, dalla formazione di differenti culture che ad esso si ispirano pur senza coincidervi, in quanto opera di laici che agiscono nel temporale —. Ponendosi sulla scia dell'esposizione del pensiero conciliare in materia politica e sociale, le relazioni di Pietro Scoppola e di Achille Ardigò hanno riguardato invece i modi con cui queste responsabilità « storiche » dei cristiani dovrebbero trovare attuazione. Scoppola, in particolare, ha messo in guardia dal ripetere errori che già in passato hanno caratterizzato i rapporti dei cattolici con simili questioni; la tentazione da superare è quella di un rifiuto intransigente nei confronti dei propri tempi, perché la storia ha mostrato — vedi Patto Gentiloni — che ogni atteggiamento rigidamente intransigente si capovolge inevitabilmente in un'accettazione acritica. Per evitare la prospettiva di un ruolo subalterno dei cattolici-democratici bisogna sviluppare le proposte di collaborazione su basi di grande chiarezza, che tengano presenti gli obiettivi della democrazia e della partecipazione e respingano ogni richiesta di legittimazione della dissoluzione della presenza dei cattolici nella società in vista di una nuova egemonia di classe.

Ardigò ha invece insistito sulla lunghezza di tempi che richiede la

soluzione di questa crisi, e come, d'altra parte, ogni tentativo di risolverlo deve passare obbligatoriamente attraverso il riconoscimento e la legittimazione religiosa ad una nuova futura integrazione sociale. La ricomposizione della crisi sociale è ben più d'una ricomposizione politica: devono essere ricondotte all'interno del sistema le potenzialità energetiche del « mondo vitale » — l'insieme dei rapporti di senso e di familiarità in grado di dare una risposta ai problemi dell'uomo — e per far ciò è necessario vincere le fughe nell'apatia e nel privatismo. Perché si formi un nuovo consenso al sistema sociale è necessario recuperare la religiosità, come espressione autentica del « mondo vitale »; questo progetto si può attuare soltanto con tempi lunghi, ma realisticamente è l'unico possibile.

Tra gli altri interventi c'è stato quello di Ivaldo e Nepi che hanno ripreso la proposta del tema trattandone alcuni aspetti ecclesologici — il primato dell'evangelizzazione ed il ruolo della chiesa nella città pluralistica — ed alcuni presupposti di cultura politica, con un'attenzione particolare alle dimensioni della laicità politica.

Il prof. Rigobello invece ha avvertito dell'importanza di ripensare il rapporto con questi grandi « maestri » della cultura cristiana, in modo che il loro pensiero, che ha tratto tanto valore proprio perché ha espresso esigenze e stati d'animo appartenenti ad un periodo preciso, non venga riproposto pedissequamente. Specie nel mondo culturale italiano, in cui il pensiero cattolico non ha saputo reggere il confronto con la tradizione idealistico-storicistica, è necessaria una progettualità non astrattamente

perfetta, ma che nasca da un'esperienza di vita, magari recuperando la tradizione pre-idealista della cultura cattolica. Dei motivi molto interessanti di meditazione sono venuti dall'intervento del prof. Pavan; nonostante rientrasse benissimo nello spirito di tutto il convegno, questa relazione è stata la più, per così dire, maritainiana. L'esposizione del pensiero di Jacques Maritain ha però avuto il pregio di non voler ricalcare schemi consueti, magari persino rassicuranti, come, ad esempio, l'abitudine di presentare un Maritain che in vecchiaia ha quasi un rigurgito reazionario o, nel migliore dei casi, abbandona tutta la sua attività di pensatore cristiano e filosofo della politica per l'asceti mistica. Questa interpretazione, che spesso ha indotto a considerare come un'opera di secondo piano l'ultimo scritto « Il contadino della Garonna », non tiene conto della continua ed intima corrispondenza interna tra la speculazione filosofica, tenacemente fedele ad un profondo realismo, ed una potente fede che rivolge il suo sguardo, di uomo oltreché di filosofo, verso l'alto e si esprime attraverso la preghiera. La continuità nella sua vita, dalle prime opere fino al ritiro quasi monastico presso i « petits Frères », è segnata dall'indissolubilità di queste due dimensioni, che anzi si penetrano a vicenda, perché l'uomo di cultura e di scienza possa trovare ispirazione e forza nella propria fede. Solo con questo presupposto sarà possibile parlare di una « ispirazione cristiana in un mondo diviso ».

g.l.s.

La natura della pace

Il problema della natura della pace è un problema complesso.

Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II è detto: «... la pace non è la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze contrastanti, né è effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita opera della giustizia». Fare opera di giustizia può anche voler dire fare scelte coraggiose in situazioni difficili senza spargimento di sangue, e portare avanti la propria azione.

Nella situazione di dipendenza coloniale, Gandhi si prefisse lo scopo di ottenere l'indipendenza dell'India coinvolgendo tutto il popolo mediante un partito di massa di tipo moderno, attraverso lo strumento della disobbedienza civile che ha per fondamento il principio della non-violenza.

Il principio della 'forza della verità' o 'non violenza' fu teorizzato da Gandhi per la prima volta in Sud Africa, dove egli era andato nel 1893 per sbrigare alcune questioni legali. Resosi conto delle sofferenze degli Indiani che si trovavano in quella regione (che era sotto il dominio della Gran Bretagna), Gandhi decise di rimanervi per lottare a fianco dei suoi connazionali per più di vent'anni.

Al suo rientro in India nel 1915, Gandhi divenne il leader indiscusso del Partito del Congresso, fondato nel 1885, elaborando una politica i cui punti essenziali erano la rivendicazione della completa indipendenza e il principio della 'non cooperazione non violenta'. Su queste basi Gandhi riuscì ad organizzare l'originaria opposizione terro-

rista indiana in un grande movimento di massa.

Durante le campagne di non cooperazione, il Congresso chiedeva a tutti gli Indiani di sospendere qualsiasi forma di collaborazione con il potere e le strutture economiche coloniali. Pertanto, i funzionari indiani dovevano presentare le dimissioni dall'apparato amministrativo; gli studenti dovevano cessare di frequentare le scuole britanniche; i sudditi indiani dovevano cessare di rivolgersi ai tribunali britannici per le cause civili; tutti dovevano astenersi dal comprare merci britanniche ed in particolare cotone sostituendo, alle importazioni straniere, beni prodotti dall'artigianato e dall'industria indigena.

I militanti del Congresso, inquadrati da reparti di 'volontari' che costituivano la vera struttura portante del movimento, dovevano deliberatamente violare le 'leggi ingiuste' imposte dalle autorità coloniali ed offrirsi spontaneamente per subire la pena prevista dalla legislazione dei dominatori.

Gandhi riteneva che queste forme di lotta avrebbero finito col mettere in crisi il potere britannico in India sia dal punto di vista amministrativo sia da quello economico.

In realtà, l'allineamento degli Indiani sulle decisioni della non-cooperazione non fu mai totale ed il Congresso stesso, per specifica e voluta scelta di Gandhi, si ritrasse sempre dall'intraprendere le forme più dure e radicali della non-cooperazione, perché temeva che esse avrebbero sconvolto l'assetto sociale del Paese.

Le autorità britanniche ebbero ampio spazio per manovre ed interventi che indebolirono l'azione del Congresso e consentirono alle

spinte espansionistiche dei musulmani, dei principi indigeni e di altre forze, di intaccare l'unità della lotta nazionale.

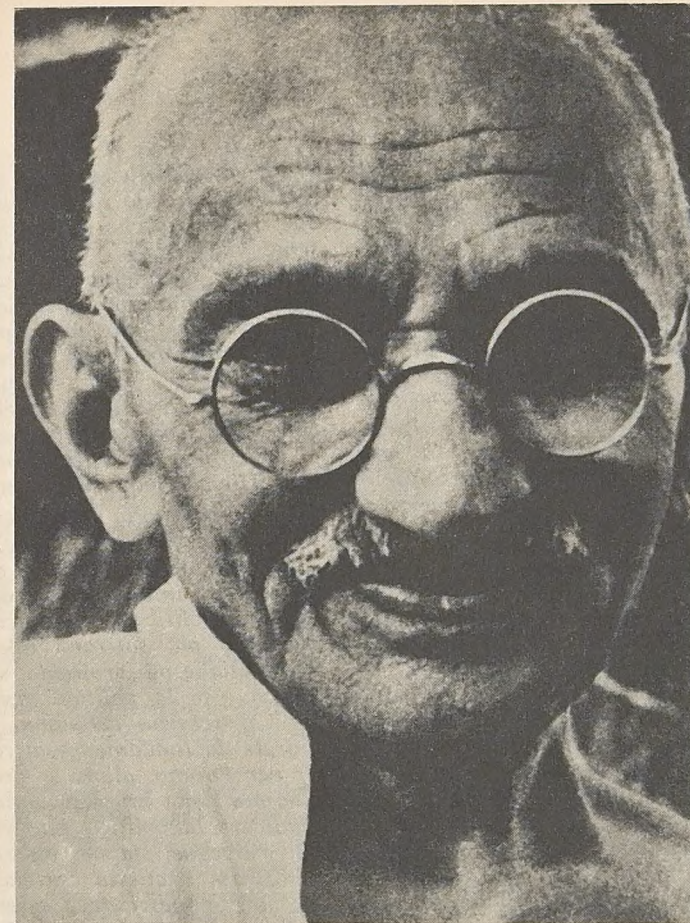
Ma il succedersi delle grandi ondate di non-cooperazione del 1919-1922, del 1930-1931, e del 1942 ebbe notevole peso nell'indurre le autorità britanniche ad avviare dapprima il processo per la concessione dell'indipendenza all'India, e a portarla rapidamente alla conclusione nel 1947.

La nascita di due stati separati, l'India ed il Pakistan, causò a Gandhi enorme dolore, dal momento che egli si era battuto per l'unità del Paese ed aveva auspicato la pacifica convivenza tra hindù e musulmani.

Il 13 gennaio 1948, all'età di 78 anni, Gandhi intraprese il suo ultimo digiuno con l'intento di indurre hindù, musulmani e altri gruppi religiosi a porre fine allo spargimento di sangue. Riuscì nel suo fine ma qualche settimana dopo, il 30 gennaio, mentre si recava in un luogo di preghiera a Nuova Delhi, fu assassinato da un brahmano che non approvava il suo programma tendente ad accettare tutte le religioni.

Mohandas Karamchand Gandhi nacque il 2 ottobre 1869 a Porbandar, sul golfo di Oman nella penisola del Kathiawar, da genitori che appartenevano alla casta dei mercanti. A 13 anni sposò una coetanea e dalla loro unione nacquero quattro figli.

Sotto la guida dei genitori fu educato all'amore della verità (*satya*) e ad un sentimento di universale benevolenza (*ahimsa*). Affinò la sua educazione attraverso le let-



ture di testi religiosi e della Bibbia in particolare. Conosceva il cristianesimo ma non riuscì mai a vedere quale rapporto ci fosse tra il Cristo e il cristianesimo delle varie Chiese, da secoli più o meno complici della logica della violenza. «In Europa, egli scrisse, milioni di uomini credono al Cristo, ma, contro gli insegnamenti di Gesù, sono impegnati in un'orgia fraticida che si traduce in delitti e spargimento di sangue: questo vuol dire negare il vero cristianesimo». Accusò sempre il colonialismo come violenza, quali che ne fossero le forme, senza trovare credito: in India, come altrove, gli Inglesi rappresentavano la civiltà.

Ancora ai nostri giorni, nella enciclica *'Populorum progressio'* di papa Paolo VI del 1967, troviamo espressi dei giudizi sul colonialismo e sull'opera dei missionari che possono essere condivisi soltanto da chi ha una visione eurocentrica, benché critica, dello sviluppo dei popoli.

In realtà, lo sviluppo deve essere inteso come possibilità per ciascun popolo di crescere secondo tempi e ritmi propri e, d'altra parte, se è vero che Gesù ha lasciato il comandamento di annunciare la buona novella, è altrettanto vero che questo annuncio è stato portato dietro lo scudo di armi vittoriose, realizzando quella commistura per cui Europa potente più Chiesa potente vuol dire civiltà, negando in pratica il rispetto alla civiltà e alla dignità di credenze e istituzioni di altri popoli.

Non va comunque tralasciato di dire che il Concilio Ecumenico Vaticano II, nel suo complesso, ha dato un contributo notevole nel tentativo di dare indicazioni adatte ad aiutare i popoli che «da poco approdati all'indipendenza nazionale, sperimentano la necessità di far seguire a questa libertà politica una crescita autonoma e degna, sociale non meno che economica, onde assicurare ai propri cittadini la loro piena espansione umana, e pren-

dere il posto che loro spetta nel concerto delle nazioni» (*Populorum Progressio*, 1967).

Va riconosciuto che il Concilio ha il merito di avere aperto nella coscienza della Chiesa una lacerazione che non potrà più sanarsi fino a che tutti i credenti non si saranno convertiti alla pace. L'ideale della pace, infatti, non rientra nelle responsabilità della Chiesa solo perché e in quanto esso appartiene all'ordine morale: la scelta della pace è nell'ordine dei segni sacramentali del popolo di Dio messianico, il cui capo è il principe della pace.

Per questo, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* delude quando, nella sezione I, sotto il titolo 'Necessità di evitare la guerra' troviamo il sottotitolo 'Il dovere di mitigare l'umanità della guerra' dove è espresso, tra l'altro, il riconoscimento ai governi del diritto alla legittima difesa. Tale riconoscimento è presente nella teologia morale fin quasi dai tempi di S. Agostino e i Padri conciliari, non risentendo i limiti di questa sapienza tradizionale, hanno giustificato l'equilibrio del terrore come dolorosa necessità storica. (Per coerenza, avremmo dovuto aspettarci una condanna della guerra altrettanto intransigente della condanna a qualsiasi forma di impedimento alla nascita che troviamo espressa nell'enciclica *Humanae vitae* di papa Paolo VI, del 1968).

Gandhi ci ha insegnato che la pace non è il risultato di procedimenti politici o di trasformazioni economiche, e nemmeno di un puro e semplice spirito di tolleranza, mere illusioni occidentali. Per Gandhi la pace postula dei mezzi omo-

genei a se stessa, e innanzitutto una conversione all'amore del prossimo, senza riserva alcuna, nemmeno quella della legittima difesa. La conversione all'amore del prossimo, postula, del resto, una conversione alla verità, cioè a Dio, perché l'uomo che si affida a Dio non subordina la sua azione al risultato, rendendosi libero dalla paura e dalla violenza generata dalla paura. Alcuni suoi gesti si prestano ad essere imitati nei più diversi contesti. Tornato dall'Africa in India, andò ad abitare tra gli Intoccabili, adattandosi ai loro lavori, compreso la pulizia dei gabinetti. Per protestare contro una legge inglese che discriminava gli Intoccabili, intraprese nel 1932 un digiuno a morte, provocando il mutamento della legge.

Per quanto riguarda il principio della non-violenza, Gandhi rifiuta la non-violenza come pura passività di fronte al male e al sopruso.

La non-violenza attiva è una lotta vera e propria. Essa «ha come condizione il potere di colpire. E' il superamento cosciente e deliberato del desiderio di vendetta che si prova spontaneamente. La vendetta è sempre superiore alla sottomissione passiva... ma la vendetta è anch'essa debolezza» (Giovane India, 12 agosto 1926).

La non-violenza attiva mira a colpire, nella sua radice, il sistema avversario perché tende a scuotere e a capovolgere la coscienza dell'avversario. «Io cerco di spuntare completamente la spada del tiranno non urtandola con un acciaio meglio affilato, ma ingannando la sua attesa di vedermi offrirgli una resistenza fisica. Troverà una resistenza dell'anima che sfuggirà alla sua stretta» (Giovane India, 8 ottobre 1925). Infine, l'azione non-violenta non è individualistica perché mira a diventare l'impegno di un popolo intero senza di che, oltretutto, la sua efficacia storica sarebbe utopistica.

In Italia, in questi ultimi anni, abbiamo assistito all'azione di alcuni uomini politici che si sono ispirati ai metodi della rivoluzione pacifica, senza avere, tuttavia, la dimensione religiosa propria della dottrina gandhiana. Sebbene non siano mancati i successi all'azione di questi uomini, essi non sono riusciti a coinvolgere le masse popolari in modo permanente.

Anna Maria Chirolli

La forza della verità

«La non violenza risulta dall'insoddisfazione verso ciò che nella natura, nella società, nella umanità, si costituisce o si è costituito con la violenza; e dall'impegno a stabilire dal nostro intimo, unità e amore con gli esseri umani vicini e lontani». Sono parole di Aldo Capitini, il massimo teorizzatore e promotore della nonviolenza in Italia, che sottolineano come la nonviolenza sia una «persuasione che pervade mente cuore e agire...».

Ecco quindi che questa insopprimibile aspirazione umana esige di tradursi in uno sforzo concreto per giungere a tale «unità e amore» che infrange ogni situazione di ingiustizia, violenza, oppressione. Se la nonviolenza è dunque traduzione in pratica di tutto questo, non può certo presupporre assenza di conflitti, ma piuttosto si può dire che interviene nelle situazioni di conflittualità, mirando non a reprimere l'aggressività dell'uomo ma a mettere in opera la nostra forza combattiva per l'affermazione dell'uomo e dei propri diritti, disciplinandola con mezzi costruttivi; «Rassegnazione e passività sono i primi nemici della nonviolenza», ci dice J.M. Muller. Gandhi stesso ha sconcertato più di un «pacifista» affermando che: «tra viltà e violenza bisognerebbe scegliere la violenza», non possiamo dimenticare infatti che il più delle volte non è la ribellione che viene dettata dall'istinto quanto piuttosto la rassegnazione ed il timore.

Azione dunque, ma con che mezzi? In questo sta il fermento autenticamente RIVOLUZIONARIO della dottrina nonviolenta, che sconvolge il sistema machiavellico, di cui è impregnata la nostra cultura da secoli; alla frase «il fine giustifica i mezzi» Gandhi contrappone «I mezzi possono essere paragonati al se-

me, il fine all'albero; tra i mezzi e il fine vi è lo stesso inviolabile rapporto che esiste tra il seme e l'albero», e sta a significare che solamente individuando mezzi omogenei all'obiettivo della giustizia, possiamo pensare di provocare reali e radicali cambiamenti a favore di questa, mentre, fatalmente, i mezzi violenti producono altre situazioni di violenza e di sfruttamento, in un ciclo che non trova fine.

Viene sconvolta la disperante alternativa che contrappone mezzi morali ma inefficaci a mezzi efficaci ma immorali; l'azione, e l'azione politica in particolare, non può più sottrarsi alle esigenze etiche più profonde; scrive Muller «se la politica deve essere al servizio dell'uomo, e la morale da fondamento al rispetto per l'uomo, allora è proprio compito della morale valutare e giudicare la politica sia nei fini che perseguita, sia nei mezzi che adopera», e questa correlazione tra fine e mezzi deve essere ricercata non solo come esigenza della moralità dell'azione, ma anche come esigenza della sua efficacia.

Il metodo di lotta nonviolenta si rivela, in questo senso, una prova di forza che non si limita ad «aver ragione contro l'errore» ma mira ad «averne ragione», diviene cioè non tanto una prova d'amore quanto una strategia compatibile con esso. Muller, in tale prospettiva, anche i termini stessi di ogni conflitto: la lotta dello sfruttato nel sottrarsi al nemico non mira a distruggere quest'ultimo ma ad annientare il suo potere fino a porre termine alla situazione di ingiustizia, liberando entrambi da una comune schiavitù.

A base di ogni azione nonviolenta è importante rendere evidenti le argomentazioni che possono provare all'avversario la giustezza delle nostre esigenze e presentare prove della nostra

sincerità; essa implica che si ricorra innanzitutto al dialogo, agli appelli alla ragione, per convincere, e alla coscienza per convertire. Viene così disillusa l'attesa del violento di una contrapposizione violenta, ed ogni crimine durante il conflitto ricadrà senza possibilità di pretesto, interamente e palesemente sull'avversario, che sarà costretto ad assumersi in pieno la responsabilità di ogni sua violenza.

Ma per ristabilire il diritto dei poveri, la lotta nonviolenta non mira soltanto a «cambiare il cuore» dei ricchi, essa mira invece ad esaurire le fonti del loro potere. «L'azione diretta nonviolenta, ci dice Muller, ha come scopo immediato, non di stabilire con l'avversario relazioni d'amore, ma di creare un rapporto di forza».

Constatando che la forza dell'ingiustizia nella società deriva dalla complicità che la maggioranza porta a questa ingiustizia, la non violenza si avvale del principio di NONCOLLABORAZIONE con qualsiasi situazione, struttura, legge ingiusta, mirando così ad esaurire le sorgenti stesse del potere avversario.

Fra i diversi metodi di azione nonviolenta possiamo annoverare: I) azioni di protesta pubblica contro l'ingiustizia, pur ricordando che una manifestazione può trasformarsi in un'ingiustizia e commettere un errore strategico qualora ricorra all'invettiva o all'ingiuria; II) sciopero della fame, «un'arte difficile» e che mai deve trasformarsi in ricatto, facendo ricadere la responsabilità della eventuale morte dello scioperante sull'avversario. Inoltre, mezzi che si sono rivelati di notevole efficacia, sono: III) lo sciopero, come azione di noncollaborazione, e IV) il boicottaggio, cioè il rifiuto, sul piano economico, di beneficiare l'altro del nostro potere di acquisto, come si è verificato in California nei

confronti dell'uva prodotta attraverso lo sfruttamento del basso bracciantato agricolo messicano, o il boicottaggio del caffè angolano, merce di esportazione con la cui tassazione il Portogallo finanziava la propria guerra coloniale, oppure il boicottaggio degli autobus a Montgomery da parte dei negri d'America.

Molti ancora potrebbero essere gli esempi storici che dimostrano l'efficacia dei metodi nonviolenti, anche per quanto riguarda la difesa nazionale, da eventuali aggressioni di stati stranieri, come ad es. diverse tecniche di difesa popolare nonviolenta attuate in Cecoslovacchia o in Jugoslavia. Ma non possiamo certo pensare che per ogni tipo di conflitto siano già confezionati gli «antidoti» nonviolenti, né che questi assicurino pieno successo, né tantomeno che non comportino sacrifici anche fortissimi da parte di molti; Gandhi era solito ricordare che chi teme la sofferenza e la morte non può sentirsi nonviolento: nella lotta nonviolenta, infatti, deve esserci posto per l'accettazione dei più grandi rischi e delle più grandi sofferenze in una prospettiva di sacrificio senza compiacimento, di sofferenza come condizione di autentico amore, al di fuori del masochismo; ciò nonostante se riconosciamo che la violenza si rivela di fatto sempre un crimine, non potremo certo privilegiarla come strumento nella lotta contro i crimini; come ha affermato M.L. King, «tenteranno comunque di scatenare contro di noi la repressione, ma per noi almeno sarà più pacato il dolore, infatti preferiamo essere uccisi che uccidere», e qualora riusciamo vincitori, la nostra vittoria sarà doppia: il nemico non odiato «non sarà umiliato dalla propria sconfitta, ma risollevato» (Gandhi).

Gigi e Marco
del gruppo di Padova

La fede impaziente di Giovanna D'Arco

Charles Péguy, intellettuale francese nato a Orléans nel 1873, abbandona la pratica della fede ancor giovane e in seguito diventa socialista, ma non perde la fede, neanche quando la moglie non vuol far battezzare i figli, quando il suo credo sconvolge, distrugge i rapporti con gli altri, lo tormenta.

Nel '95 inizia l'opera *Giovanna d'Arco*, in seguito fonda i *Quaderni della Quindicina* e nel 1908 confida alla moglie: «Non ti ho detto tutto... ho ritrovato la fede... sono cattolico».

Sviluppa in questo periodo, i suoi scritti di ispirazione religiosa con il *Mistero della carità di Giovanna d'Arco* (1910) ora tradotto e pubblicato dalla Jaca Book.

Nel 1911 pubblica il *Portico del Mistero della seconda virtù* e nel 1912 il *Mistero dei Santi Innocenti*, nel 1913 uscirà *Eva* e nel 1914 prendendo parte alla battaglia della Marna, muore, colpito in fronte.

Péguy, giornalista, scrittore, studente presso la Scuola Normale Superiore, fondatore ad Orléans di un gruppo socialista nel '95, figura di uomo in continuo conflitto, fornito di una chiarezza di sguardo per il mondo come realmente è «grandeur et misère» (Pascal), scrive nel '95-97 *Giovanna d'Arco*. Giovanna riflette quell'ideale socialista che vedrà il suo apogeo in un'altra opera di Péguy «La città Socialista» (de la Cité Harmonieuse), in cui si svolge il dramma di tutti coloro che hanno dedicato la propria vita al servizio degli uomini. La «città» è così una *Civitas Dei* in cui ci si offre interamente per i propri simili che soffrono, provando come fa Giovanna l'inferno, e come Péguy dirà in *Eve*: «tutto sta scritto in prima persona plurale. Questo deve significare: mai in questo gran-

de lungo pellegrinaggio l'autore si esibisce come storico, come un turista, in nessun momento egli si colloca da parte per osservare come vanno le cose. Poiché le cose che vanno, egli è. In nessun momento egli si mette sull'orlo della strada per vedere passare i peccatori. Perché i peccatori sono lui.

Questa schiera gigantesca: lui è là dentro. Niente di appartato. Tutta l'opera è in allineamento con l'uomo e occhi negli occhi con il giudizio universale» in questo vivere sulla propria pelle il dolore degli altri manifesta il progetto di «solidarietà», non accettare a priori che ci siano dei fratelli eternamente perduti, ma avere la forza di smuoverli, come dice a Giovanna la sua amica Hauviette: «ci vorrebbero delle sante; ci vorrebbero delle nuove sante, che inventassero dei nuovi modi», una «res nova» poiché: «sono gli uomini dal di dentro che fanno la rivoluzione, una totale rivoluzione che è Fondazione in profondità».

Su questa croce coperta da «una angoscia infinita» per la difficoltà di testimoniare, suonano liberatrici le parole di Clio: «voi cristiani siete i più infelici degli uomini. Voi siete anche i più felici. Avete infinitizzato tutto. Avete innalzato all'infinito il criterio dei valori».

Emerge così la difficoltà di sempre, da parte del cristiano di conciliare la vita temporale con quella spirituale, questo dissidio interiore fatto di turbamenti, di incomprendimenti, cercando di vivere il Messaggio nella dimensione soteriologica, attraverso una metanoia, intesa a promuovere in noi una condizione di ricerca, sottoponendo le nostre scelte al vaglio della ragione.

La figura di Giovanna emerge attraverso una rappresentazione estetica in quanto il suo apparire è «voce, espressione, rivelazione di tutto il popolo», dedicando tutta la propria vita totale, tutta la propria vita come ha fatto Madame Gervaise, che ha abbandonato la propria vecchia madre, sola, ed è andata in convento a pregare per il mondo, ma non è sicura se ciò che ha fatto è bene, non trova spiega-

zione, conciliazione tra la propria vita spirituale e quella temporale, per lei c'è solo preghiera e non battaglia. Ma questa dimensione è impropria per Giovanna che soffre per il dolore del mondo, dei suoi fratelli, il dolore di un uomo lontano è il suo dolore; Madame Gervaise invece cerca di vivere la volontà di Dio, ma non può fare di più, non lo può fare e forse non deve fare di più di quello che deve fare un cristiano.

In Giovanna è presente la voglia di fare qualcosa di nuovo «dopo quattordici secoli di cristianità», questo desiderio di conciliare il peccatore e il santo: «il santo stende la mano verso il peccatore e il peccatore dà la mano al santo e tutti insieme, l'uno per mezzo dell'altro, l'uno tirando l'altro arrivano in alto fino a Gesù».

L'infinita agonia che ha colto l'uomo, Cristo, per la remissione dei peccati, e la figura degli apostoli che lo hanno abbandonato, a tutto questo la pastorella Giovanna si ribella, lo rifiuta, affermando che «San Francesco non l'avrebbe mai

Péguy
Il mistero
della carità
di Giovanna
d'Arco



già e non ancora

Jaca Book

rinnegato, Santa Chiara non l'avrebbe mai rinnegato, mai noi lo avremmo nascosto» Questa consapevolezza, questa certezza appare a Madame Gervaise come atto di superbia, di ribellione, ma Giovanna dice: «anche voi Madame Gervaise, non lo avreste sopportato», qui appare il dramma dell'interlocutrice, la propria ammissione di colpa subito trattata, il valore della preghiera e il destino dell'anima, questo scandagliare fino nel profondo il mistero della dottrina della chiesa, l'importanza delle azioni umane come paradigma infinito, è il confronto con la realtà, con i tempi brutti e la presenza di Dio, che «guida i tempi».

E le due donne si allontanano su quel lembo di terra francese si è pregato, si è svolto un processo, un dialogo tra la dottrina teologica agostiniana e la missione superiore di Giovanna, si è parlato di un'anima, ma le loro strade si sono divise, ognuna con la propria missione da compiere seguendo la luce di Cristo.

Marco Doglio

Questo numero di «Ricerca» è stato chiuso in tipografia il 31 marzo 1978

RICERCA

Direttore responsabile: Giuseppino Monni.
Redazione: Eugenio Galotti, Giorgio Tonini,
Paolo Vian. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621,
c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca»,
Fuci. Spedizione abbonamento postale
Gruppo III 70%. Litotipogr. «Nova AGE»
00186 Roma. Telefono 65.65.262. La rivi-

sta viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento: esterne: annuo L. 5.000, estero L. 7.000, numero L. 500, arretrato L. 800. Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Abbonarsi
a "Ricerca"
è sostenerci

Quote di
abbonamento
annuo L. 5000
sostenitore L. 10000
estero L. 7000

"Ricerca"
è l'unico periodico
per gli
universitari

IMPORTANTE: non scrivere nella zona sopraelante!

AVVERTENZE

Per eseguire il versamento, il versante deve compilare in tutte le sue parti, a macchina o a mano, purché con inchiostro nero o nero-bluastro il presente bollettino (indicando con chiarezza il numero e la intestazione del conto ricevente qualora già non siano impressi a stampa).

NON SONO AMMESSI BOLLETTINI RECANTI CANCELLATURE, ABRASIONI O CORREZIONI.

A tergo del certificato di accreditamento i versanti possono scrivere brevi comunicazioni all'indirizzo dei correntisti destinatari.

La ricevuta non è valida se non porta i bolli e gli estremi di accettazione impressi dall'Ufficio postale accettante.

La ricevuta del versamento in Conto Corrente Postale, in tutti i casi in cui tale sistema di pagamento è ammesso, ha valore liberatorio per la somma pagata con effetto dalla data in cui il versamento è stato eseguito.

Spazio per la causale del versamento

(La causale è obbligatoria per i versamenti a favore di Enti e Uffici pubblici)

Parte riservata all'Ufficio dei Conti Correnti

L.R.S.-OFFICINA C.V.-ROMA

CONTI CORRENTI POSTALI
RICEVUTA di L. di un versamento

Lire

sul C/C N. 35038009

intestato a FUCI

Via Conciliazione 1 - 00193 Roma

eseguito da

residente in

add.

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

L'UFFICIALE POSTALE

Cartellino
del bollettario

Bollo a data

Bollettino di L.

Lire

sul C/C N. 35038009

intestato a FUCI

Via Conciliazione 1 - 00193 Roma

eseguito da

residente in

add.

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

L'UFF. POSTALE

numerato
d'accettazione

Bollo a data

CONTI CORRENTI POSTALI

Certificato di accreditam. di L.

Lire

sul C/C N. 35038009

intestato a FUCI - Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Via Conciliazione 1 - 00193 Roma

eseguito da

residente in

add.

Bollo lineare dell'Ufficio accettante

L'UFFICIALE POSTALE

Bollo a data

N. del bollettario ch 9

Importante: non scrivere nella zona sottostante!

tassa data progress.

numero conto

importo

>

<

15 <

Abbonarsi
a
"Ricerca"
è
sostenerci