

Editoriale	322	L'originalità del cristiano
Vincenzo Franceschelli	323	Il nuovo diritto di famiglia
Joaquín Navarro-Valls	330	Chi sono i pentecostali
Hervé Pasqua	339	Il mistero del linguaggio
Pierfranco Ventura	345	Cristiani per il socialismo (2)
Artal Mazzotti	352	Quando l'uomo si ammala
Salvatore Canals	356	Spiritualità. La morte & la vita
Domingo Ramos-Lissón	359	Teologia. Evangelizzazione & conversione
Emanuele Samek Lodovici	362	Filosofia. Dialettica della libertà
Maurizio Malaguti	364	Congressi. Il dialogo nella cultura cristiana
Silvano Borruso - Mario Minuscoli	367	Opinioni & commenti. Lutero contro la ragione
Widmar Puhl - Franco Palmieri	369	Letteratura. Kontinent, una sfida. Il gran custode
Paolo De Marchi	372	Arti visive. Il fascino discreto dei maestri di Brera
Fabio Antolini	376	Teatro. Da Wedekind a Wedekind
Renato Arduini	380	Economia. Dati sulla crisi
Roberto Giorni	379	Monete. Alla prova la solidarietà occidentale
Pier Giovanni Palla	383	Università. Strutture residenziali
Peter Lloyd	386	Cooperazione Tecnica. Per una definizione di « Terzo Mondo »
Cosimo Di Fazio	388	Istruzione. La formazione professionale
Quirino Principe	391	Musica & dischi. Giuseppe Verdi & dintorni
F. P.	394	Riviste & riviste. Lavoro & disaffezione
*	396	Libri & libri
*	400	Libri ricevuti

Novità

ABORTO NO

*di Cormac Burke, Romano Guardini, Jérôme Lejeune, Vittorio Mathieu.
Presentazione di Pier Giovanni Palla.*

pp. 176, lire 2.400

Studiosi di altissimo livello condannano l'aborto dal tribunale della cultura, della scienza, del diritto, della fede. Una documentazione indispensabile per chi voglia esprimere un rifiuto motivato a questa estrema aberrazione dei nostri tempi: l'omicidio legalizzato su scala internazionale. Il volume è corredato da recentissimi documenti della Congregazione per la dottrina della fede, e della Conferenza episcopale italiana.

edizioni ares - 20131 milano - via stradivari, 7 - tel. 20.92.02

di chi scrive

Benché la cortesia del filosofo sia la chiarezza, è raro tuttavia che essa lo spinga all'abbandono dei tecnicismi e gli faccia assumere il compito di parlare rigorosamente ad altri uomini senza essere rivolto all'indietro. Né è più frequente che, messa da parte l'acribia erudita, il pensatore eserciti su chi l'ascolta (nascosto nell'alterità in cui si è trasferito) il magistero della comunicazione indiretta, o per dir meglio dell'ironia, questa forma, verosimilmente l'ultima superstite, della *kalokagathia* occidentale. Chi ha un minimo di esperienza universitaria sa quanto oggi trionfi il topico intollerabile della « scientificità »: Ninive, è noto, accetterebbe il giudizio di Giona purché sorretto da un'« adeguata bibliografia ». L'ultimo libro di Vittorio Mathieu (1) sembra catalizzare le predette qualità, così sottili ed incorporee, e questo senza che l'intensità dei problemi e delle soluzioni soccomba all'ossessione sabbatica della citazione. Il nucleo dell'opera in cui ha vasto spazio un uso *fenomenologico* della letteratura (nel senso hegeliano di rilevamento delle categorie o figure concettuali che si manifestano in essa) è presto detto: la dialettica della libertà consiste nel fatto che la libertà « richiede, per attuarsi, certi strumenti, ma qualsiasi strumento atto a farla vivere può divenire atto anche a sopprimerla »; nessuna situazione esterna è capace di per sé sola di provocare l'effettiva libertà dell'individuo (in questo caso essa sarebbe il mero risultato oggettivabile e tecnico di una legislazione o di un programma economico) e neppure un'azione dall'interno ne sarebbe capace in quanto, se ciò fosse possibile, per essere liberi basterebbe volerlo; ma qui è ap-

punto il problema da risolvere perché per volere non basta volere, ma *volere di volere, riuscire a volere*. Mathieu osserva che la libertà è per sua essenza intrasferibile, qualcosa che *avviene* nell'uomo e che richiama per analogia il concetto di grazia forgiato dalla teologia, dove la condizione più fondamentale di tutte, quella che permette alla libertà di *iniziare* ad essere tale, è inallineabile sul piano di tutte le altre; non è mai data, può essere soltanto attesa.

giudizio intrinseco

La libertà è il valore nuovo che non può essere ridotto alle condizioni materiali che precedono l'atto morale, né va visto come emergente da alternative di scelta prefissate. La libertà è un'*invenzione* morale e qui Mathieu, sfiorando il piacere intellettuale che caratterizza sempre i suoi paradossi, aggiunge: l'invenzione morale non ha a che fare con l'arbitrio, essa non avviene se non nella legge, è un *atto creativo* che dell'azione divina conserva la fisionomia di essere un atto espresso secondo un progetto: « La creazione è sempre razionale, non perché derivi da formule astratte, ma perché si sviluppa in razionalità. Come si sviluppi questa razionalità sempre nuova, eppure sempre coerente (in fondo) con se stessa, non sappiamo: e appunto perché non lo sappiamo si tratta di 'creazione' ».

Ripercorrendo con approssimazione le implicazioni di questa tesi ci si imbatte in alcuni temi che le si riannodano. Innanzitutto la determinazione di ciò che si intende per *valore*. Ogni valutazione sorge dal rapporto tra un

criterio di giudizio e la cosa da giudicare. Mentre negli altri campi dell'attività umana il giudizio viene enunciato in virtù di un criterio esterno alla cosa e in relazione alla sua rarità, in sede filosofica il criterio non è collocabile *accanto* alla cosa ma *all'interno* di essa (Mathieu ricorda, esemplificando, il kantiano « giudizio riflettente » dove il criterio per giudicare l'opera d'arte è interno all'opera stessa). Ma questo vuol dire che « la cosa, per poter essere giudicata solo con se stessa, dev'essere costituita in un modo particolare, deve possedere un 'se stesso' che non si riduce a quei caratteri che formano l'oggetto del giudizio ». Ora il « giudizio intrinseco » è reso possibile dalla costituzione ontologica degli enti che sono dotati di una sporgenza di essere che permette loro di entrare in rapporto con se stessi. Le cose non sono solo quello che oggettivamente e misurabilmente sono, esse hanno un loro « se stesso » più profondo, un *essere* che non coincide con il loro darsi (se si regala un quadro a uno scimmione non gli si è regalato l'*essere* del quadro, anche se glielo si è *dato*). Questa profondità, che è l'*essere* della cosa, ci permette di comprendere che cos'è il valore: esso è l'*espressione* del vero essere della cosa. Per di più, essendo la modalità della presenza dell'essere nella cosa quella del frammento (che, come tale, costringe a pensare ad un'altra realtà che lo completa) i valori della nostra esperienza faranno riferimento, senza mai poterlo esaurire, a quell'Essere che è « lo primo et ineffabile valore ».

Se il valore esprime l'Essere, nulla è meglio indicato a rappresentarlo della totalità degli esseri, il mondo, o nell'accezione (spinta al massimo di intelligenza) della pietà antica, il cosmo. Mathieu enuncia, a questo punto, alcune considerazioni che risulta-

(1) VITTORIO MATHIEU, *Dialettica della libertà*, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 182, L. 2.500.

no tra le più belle del libro. Esse vertono sulla « magnificenza virtù mondana », cioè sul carattere fondamentalmente *gratuito* che si scorge nei doni della magnificenza umana e sovraeminentemente nel dono della magnificenza divina, il cosmo. Perché niente più dello studio della virtù della magnificenza, nel suo carattere non utilitaristico, gioioso, non remunerabile, rivelerebbe meglio « il valore e la gratuità dell'atto per cui il mondo è fatto esistere » e la sua qualità di « ornamento, proprio nel senso [di] uno spiegamento di ricchezza non necessario ».

gratuità del valore

Di fronte alla meravigliosa e contraddittoria stravaganza cromatica del cosmo si coglie la vera *gratuità del valore*, il suo servire proprio perché non serve, e diventa evidente il carattere teocentrico della virtù della magnificenza a differenza dell'ostentazione: « Ciò che determina l'ostentazione non è un eccesso semplicemente quantitativo nel dispendio, quanto piuttosto il subordinarlo a un'utilità propria e a un giudizio altrui, invece di chiamare gli altri, semplicemente, a partecipare a una magnificenza valida in sé ». E Aristotele, sommo definitore di concetti, spiega ulteriormente: il magnifico non spende per sé, ma per la comunità, e nei doni c'è qualcosa di simile a un'offerta votiva. Ma il mondo come *gloria* di Dio non è soltanto rivelativo della sua munificenza, lo è anche della propria vanità: « Per essere la gloria di Dio, e non Dio, il mondo deve poter anche non esserci senza che ciò importi *nessuna* dif-

ferenza: ché a Dio non si può aggiungere qualcosa. Il polo della vanità è dunque indissolubile da quello dello splendore, e la magnificenza, vissuta come negativa, e divenuta incapace di rivelarci lo splendore, può avere ancora la superiore e disinteressata funzione di rivelarci la vanità ». Così, con questo carattere *bipolare*, la « gloria di Colui che tutto muove » si distende in un perpetuo *memento* di fronte ai nostri occhi; il *theatrum mundi* è ad un tempo apoteosi di un ordine impeccabile e segno di una realtà cancellabile istantaneamente.

Nei saggi dedicati alla tensione di Faust e all'estetismo di Proust, Mathieu esamina un altro aspetto del darsi del valore, il suo pericolo d'insignificanza e il conseguente rimedio. Nel tendere sovraffrettato di Faust, nella mutevolezza del desiderio, assecondato infinitamente da Mefistofele per esaltarne la disperata insoddisfazione, emerge la radice dell'autotortura: la « sostanziale incapacità di apprezzare » le cose, di « scorgere il valore nell'immediatezza dell'oggetto, di sentire il contenuto essenziale come facente tutt'uno con la forma ». Ma la capacità di sentire la *forma* come il limite significativo ed intrinseco delle cose e della vita (che è « ciò che i Greci hanno introdotto nel mondo, che Platone ha teorizzato nell'idea e che l'umanità successivamente ha perduto e cercato mille volte ») non è possibile senza ironia, senza questo senso della *distanza* dell'io dalla realtà che è l'unica condizione per apprezzarla. A Faust *l'experimentum crucis* non può riuscire in assenza di questo particolare tipo di scepso; ed è solo in « una attività regolata e feconda », quella presentita nella visione finale della diga che consentirà a milioni di uomini di vivere, che egli troverà l'occasione per sfuggire alla trappola della vastità del desiderio.

Come nel caso di Swann, che nella *Recherche* proustiana rappresenta « la dimensione del presente che giunge a rendersi conto della propria vanità » attraverso l'ironismo estetico, anche nel *Faust* si fa evidente il particolare rapporto che l'ironia ha con la teologia, nel significato più ampio possibile di questo termine. Swann, dice Proust, « quando parlava di cose serie, quando si serviva di un'espressione che sembrasse implicare un'opinione su un argomento importante, aveva cura di isolarla in una intonazione speciale, macchinale ed ironica, come se l'avesse messa tra virgolette, sembrando non volerla assumere sul proprio conto ».

Questa sospensione si giustifica, secondo Mathieu, perché « il presente è la *cosa*, solida e massiccia, che l'ironia estetizzante di Swann deve corrodere », e tutto questo ha un senso in vista di un'altra vita in cui, se non per Swann, certamente per Proust, il presente possa finalmente significare: nel passato, cioè, o, meglio ancora, nel presente diventato passato e rifatto presente nell'atto del ricordare. Ecco perché l'ironia diventa un rimedio all'insignificanza (anche la poetica del ricordo è ironica), ma essa non è possibile quando manchi « il senso della trascendenza: trascendenza del soggetto rispetto all'immediatezza degli oggetti, trascendenza dell'assoluto rispetto al soggetto stesso ».

divina ironia

Quello che, crediamo senza tradire il discorso di Mathieu, abbiamo indicato come l'aspetto *teologico* dell'ironia sta appunto qui, nel fatto che essa sottolinea comunque la *trascendenza* dello spirito rispetto alle cose e, ad un livello più alto, secondo la parola di Thomas Mann nel saggio su Schopenhauer, che il Dio della distanza e della lontananza è il Dio dell'ironia. E non è un caso se nelle grandi creazioni letterarie, e nel *Faust* in particolare, come osserva Mathieu, la figura che più di ogni altra ha un rapporto, seppur rovesciato, con il divino, cioè Satana, è raffigurata con una grande capacità ironica. Ci si permetta di prolungare

ancora per un attimo questa parentesi: non è forse il « Signore degli Entusiasmi » vicino a Dio? e il modello di tutti i *dicta* ironici non è la frase con cui Satana compare a Ivan Karamazov: « È reazionario oggi credere in Dio, ma io sono il Diavolo e a me si può credere »?

Ironicità del diavolo, ironicità necessaria nell'uomo. Qui siamo al mozzo della ruota perché ci è possibile comprendere anche quale concezione della filosofia sottenda gli ultimi saggi della *Dialettica della libertà* dedicati al rapporto tra la scienza ed il sapere teoretico. Di fronte ai deliri di onnipotenza di un certo tipo di scienza (che vuole afferrare « dall'interno il segreto secondo cui la realtà è costituita ») Mathieu osserva in primo luogo l'improprietà di questo passaggio da un modello matematico del mondo, pensato come strumento per l'indagine scientifica, al mondo pensato come uguale al modello. E, in un secondo momento, contrappone a questo nuovo tipo di pitagorismo l'atteggiamento proprio della filosofia per la quale, strutturalmente, rimane sempre qualcosa da capire « in ciò stesso che, per altri versi, risulta noto e stabilito ». La filosofia, si badi bene, non esprime una dichiarazione di ignoranza circa « qualcosa che cade fuori dell'ambito di ciò che si sa », bensì le è intrinseco un non-sapere *quello stesso che sa*. Ora se la filosofia mostra appunto l'ignoranza in ciò che si sa, se mostra che, anche « quando abbia capito tutto ciò che la scienza può capire, rimane ancora da capire qualcosa », allora dovrebbe risultare evidente il rapporto ironico che essa mantiene con se stessa e quanto la sua ironicità abbia il fine di mettere in evidenza l'enigmaticità delle cose. La filosofia conduce alla fede? Risponde Mathieu: « Io penso personalmente che al fondo di questa enigmaticità si possa anche trovare Dio, cioè quel Dio che si presenta precisamente solo *per speculum et aenigmatem*. Ma chi non voglia seguire questa strada può laicizzare il mistero come una enigmaticità inevitabile, che si sviluppa da ogni nostro conoscere, per quanto chiaro e distinto nel senso cartesiano della parola. Egli può, cioè, trasformare la 'fede' in una 'sensibilità filosofica' che ci rende consapevoli di quell'enigmaticità ».

Emanuele Samek Lodovici

L'esistenza dialogica come stile della cultura cristiana è stato il tema del convegno del Gruppo di Presenza Culturale recentemente tenutosi a Perugia; relatori mons. Piero Rossano, Eugenio Corsini, Edda Ducci, don Italo Mancini, Gianfranco Morra.

Il dibattito si è focalizzato con una dialettica insieme vivace e costruttiva, sulla duplice cittadinanza del cristiano che ha nella direzione della *Imitatio Christi* la promessa dell'ingresso nella verità e che, al tempo medesimo, vive nel tempo, sacerdotamente impegnato a scoprire quanto il Verbo di Dio ha diffuso nel mondo per riportarlo a Cristo. L'atteggiamento di ricerca di tutto ciò che è nato da Dio ha segnato da sempre la caratteristica dominante della Chiesa; è però divenuto in questi tempi particolarmente più difficile per il fatto che nell'attuale contesto della secolarizzazione non ci troviamo di fronte a una cultura non-ancora-cristiana ma, in molti casi, ci si deve misurare con una realtà anti-cristiana. Ciò avviene in quanto i valori essenziali che il cristianesimo ha annunziato, (la dignità d'ogni uomo come tale, la libertà della coscienza, l'autorità come servizio e simili cose) appaiono più rapidamente realizzabili attraverso gli strumenti della prassi politica che ha come suo fine ultimo la costituzione di un *regnum hominis* del tutto autonomo.

« Autonomo » si dice qui nel senso letterale e forte del termine, di una umanità che intende avere come finalità del suo esistere non altro che quanto la ragione e la sensibilità indicano, in un contesto di semplice e totale immanenza, riducendo l'ulteriorità sacrale nei termini della quotidianità consumistica e della gestione collettivistica, sindacalmente organizzata. S.

Giustino muore martire nella fiducia che un giorno la buona novella del Cristo avrebbe illuminato le menti dei suoi persecutori che in essa avrebbero riconosciuto il compimento di quella sapienza alla quale essi pure aspiravano. Oggi le cose sono diverse: non si contesta il messaggio di liberazione dell'evangelo, ma si nega che la comunità cristiana, con il suo riferimento alla idealità, alla trascendenza, alla Grazia, alla fede, possa essere in grado di realizzarlo. Si va, allora, contro Cristo in una maniera nuova, indiretta e, allora, insidiosa, nella misura in cui si ritiene tutto quanto è *teologico* nel senso stretto come una farsa pretesca che, giusta l'osservazione famosa di Marx, inganna gli uomini con il trabocchetto di una risoluzione soltanto onirica di tutti i mali che travagliano l'umanità.

fondamento biblico

Nel cuore di questa problematica, con diversità di accenti ma in una rigorosissima unità intenzionale, si sono inseriti i relatori, affrontando il discorso dal punto di vista biblico e teoretico, storico e prospettico.

Il fondamento biblico della struttura interpersonale dell'uomo è stato messo in luce da mons. Rossano, che ha osservato come la creazione dell'uomo nella sua specificità umana si attua nel momento in cui all'uomo viene data la parola. La parola, infatti, sposta il bruto che sorge *ex humo* direttamente nella apertura e nella trascendenza. Muovendo quindi verso i passi salienti della Bibbia che dimostrano la strutturale apertura all'altro di ogni uomo, mons. Rossano ha messo in luce