

RIFORMA DELLA SCUOLA. QUALE SCUOLA?

C.C.	482	Presentazione del quaderno
Giuseppe Fioravanti	485	Da Casati a Malfatti (attraverso Gentile e Bottai)
Giuseppe Zanniello	491	Sommario dei decreti delegati
Armand	500	Studi gattolici
Alberto Torresani	501	La continuità con l'idealismo
Giuseppe Dalla Torre	505	Diritto dei genitori a educare
Cosimo Di Fazio	511	Famiglia e scuola negli altri paesi
Franco Palmieri	513	Roma è una città. Alba: un netturbino
Gaspere Barbiellini Amidei	517	Per una sociologia dell'informazione
F.P.	525	Gli imperdonabili. Marco Pannella, fakiro in cravatta
Cesare Cavalleri	527	Letteratura. Dalla parte della poesia
E. Samek Lodovici - M. Minuscoli	530	Filosofia. Sull'amore. La filosofia cristiana
M.M.	532	Pastorale. Peccato e perdono
Giuseppe L. Goisis	534	Storia. L'internazionale fascista
Jacques Vander Elst	536	Il caso Panin. Un cattolico nell'arcipelago Gulag
F. Daverio - K. Inumaru	539	Sociologia. Due libri di Edgar Morin
Claudio Finzi	541	Costume. Black-out all'italiana
Fabio Antolini	543	Teatro. Verso dove?
Pier Giovanni Palla	544	Università. La riforma degli studi medici
Alberto Arcchi	546	Urbanistica. Università e territorio a Pavia
Renato Arduini	549	Economia. Reggerà il sistema internazionale?
Riccardo Carucci	551	Esteri. In memoria di Nixon
*	552	Libri e Libri
*	560	Libri ricevuti



Novità

IL MITO DELL'ESPLOSIONE DEMOGRAFICA

di Colin Clark, pp. 192, L. 2.800

prefazione di Cesare Zappulli

In questo libro uno dei più grandi economisti mondiali rivede le bucce delle statistiche — spesso campate in aria — della FAO, del « Club di Roma » e di altri organismi internazionali, sulle quali la pubblicistica più superficiale e non di rado interessata ha imbastito l'allarmismo sull'esaurimento delle risorse, sui pericoli della sovrappopolazione, sull'imminenza dell'ecocatastrofe. Cifre alla mano, Clark dimostra che i problemi mondiali non sono né di carattere economico né di carattere demografico: anzi, egli scrive, « questo clamore isterico circa la crescita della popolazione che conduce alla povertà, alla carestia e all'incontrollabile deterioramento ecologico non è soltanto falso; esso ha una colpa ancora più grave. In realtà distrae l'attenzione dalle questioni politiche, che costituiranno i veri problemi mondiali ».

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

Josef Pieper con la consueta evidenza stilistica prende a tema, nella sua più recente opera (1), l'ultimo anello delle sette virtù fondamentali dell'Occidente cristiano, quello dell'amore (o della *caritas*), approfondendone le sottili implicazioni. La struttura fondamentale del saggio (che presenta a differenza delle altre opere una lunghezza considerevole) si incentra sulla tesi di fondo, tipica dell'antropologia tomista, della continuità tra l'uomo naturale e l'uomo elevato all'ordine soprannaturale; tra l'amore di sé, che è un impulso direttamente collegato alla natura creaturale dell'uomo finito (noi *siamo* già quest'amore) e l'amore che si dà disinteressatamente, che non vuole conservare la vita ma osa perderla.

Pieper prende in un primo momento in considerazione l'elemento comune a tutte le specie di amore (dalla volontà di servizio all'indulgenza, all'affetto, alla preferenza elettiva, alla *caritas* dove si combinano, nella singolare ambivalenza del termine *carus*, l'aspetto amato e quello costoso del vero amore, per nulla romantico, verso Dio) e ne intravede la fisionomia in una specie particolare di assenso, quello rivolto ad un essere cui si dice: è *bene* che tu ci sia. Questo conferimento irriflesso all'amato del diritto alla vita, questa sua autorizzazione ontologica all'esistenza, dice Pieper, non è che la riproposizione, a una potenza inferiore, della prima e fondamentale forma d'assenso rivolta agli esseri, quella della *creatio*. Ogni amore umano è dunque, lo sappia o meno, una riproduzione dell'assenso creativo di Dio. Gettato questo primo pilastro, Pieper prosegue nella sua fenomenologia. Se l'amore dell'uomo continua strutturalmente l'amore di Dio, è immediatamente evi-

dente *a parte obiecti* l'operazione che esso compie: nell'amore ci sentiamo giustificati d'esistere e da qui si capisce la superiorità dell'essere amati sull'amare. Pieper osserva che il rifiuto dell'amore, presente in alcuni, soprattutto dell'amore gratuito, non è che un prodotto dell'autosufficienza, una delle tante maschere sotto cui si nasconde la pretesa umana di essere Dio. Ma un amore umano che si esempla su quello divino, che nega il nostro destino di morte, è anche un amore esigente e correttivo delle nostre impurità empiriche, è un amore più inesorabile della giustizia (e qui tramontano tanti pseudoproblemi su un Dio giudice ma misericordioso) poiché ci sollecita ad essere come l'altro ci vede.

L'amore non è dunque un sentimento languoroso, una considerazione a tutti i costi benevola del soggetto in questione; l'amore non risparmia il dolore ed è intransigente verso chi ama. Amore non è neppure amore della *qualitas* di uno; in tal caso la formula: ti amo *perché* sei così (forte, bello, generoso, ecc.) rivelerebbe in filigrana l'altra: ti amo *finché* sei così. Amore è amore dell'*essentia*, è amore del fatto che uno è, amore della persona che sta dietro le qualità, anche se nella genesi dell'innamoramento esse vengono prima.

A questo punto Pieper entra nel merito della discussione sollevata dal teologo protestante Anders Nygren con il suo famosissimo *Eros e Agape*. Nygren vede nell'*eros* la tipica categoria, di origine pagana, dell'amore di sé, dell'amore interessato che tende a soddisfare i suoi bisogni; a questa figura eudemonistica viene contrapposto l'amore disinteressato, l'*agape* cristiana, amore immotivato non mosso da alcuna promessa di ricompensa.

Secondo Nygren, quest'amore assolutamente sovrano evidente al cristianesimo dalle origini è stato in un primo tempo inquinato

dalla concezione agostiniana della *caritas* (Agostino si muoverebbe interamente sotto l'influsso della dottrina dell'*eros* platonico) per scomparire definitivamente in Tommaso d'Aquino.

A questo drastico dualismo Pieper fa fronte con grande forza argomentativa. Tutto dipende, egli dice, dall'antropologia che si ha alla base. Nel caso protestante è logico che tra l'uomo naturale, contrassegnato dall'*eros* totalmente bisognoso, e il cristiano, tipizzato dall'*agape*, vi sia un salto incolmabile. Ma non è così per la teologia classica dove natura e grazia non si oppongono irrimediabilmente. L'uomo, per la dinamica messa in movimento all'atto della creazione, riceve quest'impulso di tipo naturale a cercare « eroticamente » la propria completezza. La *conditio humana* è la condizione dell'anelito naturale alla felicità del proprio essere, alla soddisfazione della propria mancanza ontologica. Ora quest'anelito al compimento dell'esistenza, che agisce in noi per creazione, è senz'altro amore di sé, ma è anche la primissima forma d'amore su cui si fonda ogni forma successiva (ama il prossimo tuo *come te stesso*). La grande tradizione classica di Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Francesco di Sales, C. S. Lewis (l'autore de *Le lettere di Berlicche* e massimo interlocutore moderno di questa trattazione) lo ha sempre ricordato: la forma suprema dell'amicizia è uguale all'amore che si nutre per se stessi.

eros & agape

Ora, se le cose stanno così, due aspetti diventano chiari: primo, l'amore che rivolgiamo a noi stessi è un amore verso la nostra *persona* (lo si voglia o no, ci si trovi simpatici o no, ci vogliamo bene per quello che siamo *adesso*); secondo, questo tipo di amore di sé, che portiamo a noi stessi, ha la possibilità di un aggancio con l'amore disinteressato dell'altro (alla persona dell'altro, se come è stato detto il primo è modello del secondo). Se *eros* infatti, come amore di sé, è desiderio di felicità e se l'amare un altro (indipendentemente dall'essere con-

(1) JOSEF PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 216, L. 2.200.

traccam
lici (per
re, cioè
semplic
d'amato
chi am
chi non
mettere
di felicità
dall'acc
all'altro
sinteres
sto si d
ro amo
altruist
me oss
possibil
l'uno e
Ma dov
razioni
ben ved
tra l'an
co-sopr
nel mo
ne tra
alla rim
sensibil
ventato
caritas
sto da
del *ses*
dell'*ero*
na una
nità d
Ogni p
dalla s
all'iper
lità bru
le, sec

LA

Il prob
gione s
te con
cristian
della r
Agostin
ciproca
ragione
velazio
— dice
che pe
quanto
sente
mente
muove
Sulla l
e di g
la teol
ro har
contin
l'uomo
l'uomo
e l'uo

traccambiati) è già un essere felici (perché noi amiamo di amare, cioè abbiamo già ottenuto nel semplice fatto d'amare qualcosa d'amato; da qui la superiorità di chi ama, pur infelicemente, su chi non ama) allora si deve ammettere che « il nostro desiderio di felicità va soddisfatto proprio dall'accettazione e dall'assenso all'altro, cioè da un amore "disinteressato" » (p. 149). Con questo si dimostra il nesso tra il puro amore di sé (*l'eros*) e l'amore altruistico (*l'agape*) anche se, come osserva Pieper, non è mai possibile stabilire dove comincia l'uno e finisce l'altro.

Ma dove portano queste considerazioni? Pieper osserva che, a ben vedere, a quella separazione tra l'amore erotico e l'amore etico-soprannaturale si è connessa nel mondo moderno la separazione tra *l'eros* e il *sezzo*. Ed infatti alla rimozione della commozione sensibile dall'amore spirituale (diventato così amore inumano o *caritas* senza amore) è corrisposto dall'altra parte l'isolamento del *sezzo* dal demone mediatore dell'*eros*. Una è invece la persona umana nella successiva continuità di sessualità, *eros* ed *agape*. Ogni polo che venga spezzato dalla sua unità con l'altro tende all'ipertrofizzazione (o la sessualità brutta del *playboy* per il quale, secondo le parole di Rollo

May, la foglia di fico è stata semplicemente spostata in una parte diversa del corpo, sul volto umano; o l'ineccepibile filantropia organizzata nei confronti dei bisognosi, anaffettiva per principio e, secondo Spitz, « ospedalizzante »).

Detto questo diventa finalmente avvicinabile la virtù propriamente teologale della *caritas*. Se a tutte le forme d'amore (dall'amore di sé all'amore disinteressato) è sottesa implicitamente la formula: è bene che io, che tu, che ogni essere reale esista, qui nella *caritas* cristiana in forza di qualcosa che è consapevolmente creduto (l'evento dell'Incarnazione), l'approvazione universale che è avvenuta nella *creatio* (e che giace presupposta nei vari gradi) è positivamente voluta e saputa per amore di Cristo. In altri termini con l'elevazione dell'uomo fatta dal *Logos*, l'uomo è entrato a far parte del creativo amore divino e al pari dell'amore di Dio non esclude più nulla e nessuno; ama Dio come oggetto ed origine della beatitudine e il prossimo come compagno in essa. Per chi ama dell'amore della *caritas*, dice Pieper ricordando la monaca Madre Teresa di Calcutta e il suo ospedale dei moribondi, non vi sono più uomini ordinari.

Emanuele Samek Lodovici

LA FILOSOFIA CRISTIANA

Il problema del rapporto fede-ragione si identifica tendenzialmente con il problema della filosofia cristiana ed è un luogo classico della meditazione filosofica. Già Agostino aveva osservato la reciproca impenetrazione di fede e ragione nell'ermeneutica della Rivelazione. Quanto al contenuto — diceva il santo — è la ragione che penetra il dato rivelato, ma quanto al principio che mi consente di penetrare intellettualmente quel dato, è la fede che muove.

Sulla linea di quasi tutti i Padri e di gran parte degli Scolastici, la teologia cattolica e il Magistero hanno spesso sottolineato la continuità tra l'uomo naturale e l'uomo illuminato dalla fede, tra l'uomo che riflette criticamente e l'uomo che assume i risultati

della ricerca razionale nell'orizzonte di fede.

La frattura determinata nella cristianità dal protestantesimo e il successivo dilagare di categorie protestanti nella teologia cattolica, hanno oggi messo in crisi quella continuità che i medievali, e in particolare Tommaso, avevano individuato tra la filosofia e la teologia, tra la Rivelazione propriamente detta e il rivelabile, secondo un'espressione di Gilson (ossia ciò che poteva essere rivelato ma non lo fu, perché raggiungibile dalla ragione naturale).

I rischi di questa soluzione di continuità sono apparsi negli ultimi cinquant'anni dolorosamente evidenti. Il doppio corno del dilemma, una volta persa l'unità sapienziale filosofia-teologia, è

stato o il fideismo o il razionalismo. Vale a dire: o il cristianesimo come parola sacra, *solo* di fronte al mondo degli uomini e ad esso decisamente ellittico in quanto accettabile soltanto nella sottomissione entusiasta, ma non razionale della fede; o la *sola* ragione autonoma, formalmente agnostica, coi suoi metodi e coi suoi oggetti tra i quali, per definizione, deve essere esclusa l'esperienza di fede.

Il problema della filosofia cristiana, scoppiato nella grande discussione degli anni Trenta tra Bréhier e Gilson, Maritain e altri, viene chiaramente messo in evidenza e scandagliato nei suoi dettagli da una recentissima pubblicazione di Antonio Livi (1). Con questo libro, l'autore dà una mappa felicemente esplicitiva dei testi (Blondel-Bréhier-Gilson-Maritain) e dei contesti che caratterizzarono il contraddittorio di quegli anni e che rappresentò uno dei tanti contraccolpi inevitabili derivanti da una non corretta formulazione del grande rapporto tematico fede-ragione.

L'obiezione razionalista alla possibilità della filosofia cristiana si può così compendiare: o il cristiano come filosofo è corretto nei suoi metodi e allora sarà fondamentalmente filosofo e solo accidentalmente cristiano, oppure il cristiano è determinato nella sua riflessione essenzialmente dall'esperienza di fede e allora non sarà più filosofo ma soltanto cristiano. In altri termini: Bréhier e Brunschvicg, e con loro alcuni neoscolastici, negavano che vi fosse un rapporto intrinseco tra il cristianesimo e la filosofia e ammettevano al massimo che il cristianesimo avesse rappresentato un settore su cui la filosofia si era esercitata (per esempio come filosofia della religione cristiana); escludevano cioè che il cristianesimo in quanto tale potesse costituire un potenziamento e un allargamento della ricerca filosofica.

Gilson invece, nelle memorabili sedute della Società filosofica francese, sostenne che il cristianesimo seppe introdurre problemi e additare soluzioni alla filosofia tali da consentire effettivamente la definizione di « filosofia cristiana ».

Molti esempi potrebbero confermare il completamento apportato

(1) ANTONIO LIVI, *Il problema della filosofia cristiana*, Edizioni Patron, Bologna 1974, pp. 176, L. 2.400.