

Zeitschrift: Quaderni grigionitaliani

Herausgeber: Pro Grigioni Italiano

Band: 55 (1986)

Heft: 2

Artikel: Cultura e politica

Autor: Gir, Paolo

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-43162>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Cultura e politica

Ce n' est pas la connaissance en soi qui est mauvaise, mais la science sans conscience, pour reprendre l'admirable formule de Montaigne. Et nous sommes plus que jamais férus de science sans conscience. Le mal de notre époque est un mal de culture.

(Raymond Tschumi : «La crise culturelle»)

IL SIGNIFICATO DI CULTURA

Premesso che la condizione umana sia determinata

- a) dalla capacità dell'uomo di rendersi conto — mediante la facoltà di astrazione e il processo di associazione mentale — della sua situazione nel mondo,
- b) dalla necessità di stabilire in una data situazione o condizione il suo spazio di attività e la sua «dimora», ossia l'ambiente e i mezzi al fine di soddisfare alle sue aspirazioni e ai suoi bisogni materiali, morali e intellettuali e
- c) dalla perenne insoddisfazione dell'individuo di fronte alle sue conquiste tecnico-scientifiche e di un suo stato etico-spirituale raggiunto nel tempo,

la cultura può essere definita l'attività umana in rapporto, appunto, all'esigenza dell'individuo e della società di formare e di creare continuamente nuove fasi e modi di orientamento al cospetto di orizzonti che, a seconda della configurazione storica di un'epoca, si aprono, si limitano, si cambiano e si chiudono. In una riflessione intitolata «Essere uomo, esistere nell'universo», George V. Coyne dice tra altro:

In che cosa consistono le doti speciali dell'uomo? Senza escludere assolutamente altre possibilità, non conosciamo ne-

sun'altra parte dell'universo capace di autoriflessione, e di far di se stessa un oggetto di studio e di ricerca, e di poter vedere e ordinare le parti del totale come tali. La persona umana, come noi adesso, riflette su se stessa come parte del totale. La sua curiosità, il suo desiderio di conoscere non sono mai saziati. Non sembra che l'uomo nella sua ricerca arrivi mai ad una risposta finale e determinante¹⁾.

Cultura (dal latino «colere», curare, coltivare, formare, venerare), riferentisi in origine alla coltivazione del terreno e alle imprese umane richieste per l'abitazione e per la protezione contro i fenomeni naturali ecc., ha assunto, con il variare e il succedersi delle differenti civiltà, il significato di ricerca, di indagine, di esperimento, di riflessione, di formazione e di promozione di tutto quanto riguarda l'uomo e il consorzio umano in rapporto al loro progredire fisico, psichico e intellettuale. Vista così, la cultura è «concepita come incontro storico tra uomo e mondo nelle loro differenti stratificazioni di rapporto, ossia come nesso di relazioni tra uomo e mondo già formate e costituite in antecedenza da un processo culturale» (Staatslexikon Herder). Considerata nel suo aspetto globale, la cultura può anche essere definita come il costante operare dell'uomo al fine di crearsi — mediante la libertà come possibilità e come volere — nuovi spazi spirituali e tecnici che lo mettano in condizione di scegliere dimensioni atte a superare il mondo statico dell'abitudine, della convenzione e del «confort», divenuto falso e anacronico.

¹⁾ Si veda «Nuova civiltà delle macchine», autunno 1984, Anno II n. 4 pag. 48 (Analisi - Trend, Bologna).

stico. Per l'uomo — considerato come un «infinito limitato» — ovvero come l'essere mai compiuto di fronte a una trascendenza, la cultura è quella che fa, perennemente, dell'uomo uomo.

Arte, pensiero, letteratura, tecnica, scienza, politica, diritto, poesia, storia ecc. aprono sempre nuove vedute e nuovi orizzonti etico-spirituali e pratici affinché l'uomo — in conformità alla sua natura — si sviluppi e progredisca. Ma cultura come condizione umana non si limita all'attività intellettuale e teorica: essa abbraccia pure tutto ciò che sostiene, che realizza e che dà consistenza pratica alle creazioni dello spirito: istituzioni politico-sociali, economia, scuole, programmi d'insegnamento, tecniche ausiliari per le scienze (computer), artigianato, arti manuali e altro ancora formano l'infrastruttura tecnico-economica per cui la cultura può esistere e manifestarsi.

E' ovvio, che il movimento culturale, concepito come libertà di volere, può e deve condurre a momenti di crisi e di decadenza, i quali vogliono, alla lor volta, essere superati in nome della stessa libertà. L'«anticultura», movimento naturale di reazione di fronte a valori conservati per sostenere un edificio culturale logoro, anacronistico e inautentico, segna la crisi (il processo di decisione) da cui ci si aspetta una nuova realizzazione di identità e di intrinseca coerenza tra forma e contenuto. Nella civiltà tecnologica attuale, per es., in cui l'individuo è frastornato da innumerevoli mezzi e possibilità di conquista e di dominio della natura, la necessità di raccoglimento e di orientamento si fa sempre più urgente e più distinta.

Premessa questa considerazione, è necessario distinguere nella cultura due aspetti essenziali:

il primo è quello inherente alla formazione dell'uomo nella sua totalità, al suo sviluppo intellettuale ed etico, e quindi alla realizzazione e alla determinazione del suo fine nella storia;

il secondo aspetto si riferisce alla cultura concepita come somma e retaggio di atteg-

giamenti mentali, di costumi, di tecniche, di valori morali, di opere d'arte, di culti, di mode, di sistemi politico-giuridici, di movimenti religiosi, di ideologie ed altro, rispecchianti ciò che si indica, di solito, con il nome di civiltà. In questa seconda accezione del termine si parlerà, per es., di cultura rinascimentale, barocca, classicistica, illuministica e romantica; un simile uso del termine servirà a distinguere le diverse epoche tra di loro e a ordinarle nel paesaggio etico-spirituale e intellettuale delle diverse età e dei rispett. popoli componenti, appunto, i movimenti storici.

Il primo significato indicato qui della parola «cultura» risalta per la sua carica dinamica e per la sua importanza impegnativa e morale nei confronti della condizione umana, menzionata all'inizio, mentre il secondo, intendendo esprimere un patrimonio di civiltà tramandato dalla storia, appare consolidato e «custodito» nel solco scavato dal tempo.

* * *

La cultura come *humanitas*, ovvero come preparazione, formazione ed educazione dell'uomo nelle arti, nella scienza, nel pensiero e nella tecnica, comporta, dal lato suo, pure due aspetti:

il primo è tipico della cultura come appropriamento di cognizioni e di nozioni appartenenti a tutti i campi dello spirito e che, per il suo trionfo nel secolo dell'Illuminismo, può anche essere chiamato encyclopedico: il secondo aspetto, invece, è costituito dalla necessità dell'uomo di acquistare coscienza e orientamento spirituali ed etici come ultimo fine o scopo di ogni conoscenza tecnico-scientifica o di ogni altra cognizione riguardante l'ordine antropologico e cosmico.

Mentre il primo significato della parola cultura si identifica con l'erudizione e con il sapere encyclopedico, il secondo aspetto pone l'accento sulla formazione totale dell'individuo, ossia sulla formazione completa delle sue facoltà critiche, estetiche ed etiche. Riferendoci al concetto di cultura come pro-

cesso di formazione totale dell'individuo, cioè della sua personalità etico-intellettuale, rimane evidente che la cultura non è identica, in detta accezione, con le sole scienze matematiche, con la chimica, con la fisica o con le scienze filologiche, intese nel loro aspetto puramente tecnico-empirico. Il certificato di una scuola superiore, una laurea o qualche altro titolo di studio, pur confermando un aspetto e una realtà di cultura, non attesta ancora circa la formazione dell'individuo nei confronti delle sue facoltà di ordine etico-spirituale e intellettuale (per es. bisogno e capacità di raccoglimento riflessivo sul senso dell'esistenza e orientamento in rapporto alle situazioni limite e altro). La formazione qui intesa è la «*Bildung*», che oltrepassa la cultura concepita come possesso di cognizioni empirico-reali e come somma di nozioni scientifiche²⁾.

L'attendibilità di questa distinzione è d'altronde comprovata dalla situazione culturale dell'uomo nell'epoca attuale: lo straordinario sviluppo della tecnologia e dei mezzi dell'indagine scientifica, i risultati della ricerca scientifica stessa e il conseguente progresso dei mezzi di informazione, di organizzazione e di sintesi tecnico-empirica (informatica), insomma, la cosiddetta «rivoluzione delle cose» non corrispondono a una coscienza etico-spirituale della situazione umana nel mondo. L'anacronismo è lampante: da un lato constatiamo la possibilità dell'individuo di assoggettare teoricamente e praticamente il mondo alla sua volontà di dominio e, dall'altro lato, assistiamo all'uomo diventato un grande bambino annoiato, nel quale sonnecchiano (e aspettano di espandersi, perché trattenuti dall'ingraticolato tecnico) un potenziale di aggressione moltiplicato, la superstizione, l'oscurantismo e la barbarie più o meno latente. Costretto a vivere nella civiltà tecnologica, l'individuo non trova lo spazio indispensabile per avere un contatto immediato con le cose. Ciò gli toglie, in gran parte, la condizione per la formazione della sua personalità nel senso umanistico della parola.

«La dinamica ininterrotta e persistente del progresso tecnico è stata invasa da un contenuto politico e il logos della tecnica è stato trasmesso nel logos del dominio e del potere continui. La forza liberatrice della tecnologia, cioè la strumentalizzazione delle cose, si traduce in un freno (ceppo) per la liberazione sperata; essa diventa la vera e propria strumentalizzazione dell'uomo» (H. Marcuse).

La cultura, intesa, dunque, come un insieme di cognizioni tecnico-scientifiche, non forma, da sola, la personalità umana nel senso della «*humanitas*», ma provoca — se rimasta segregata dalla formazione della mente e dell'animo — lo squilibrio psichico e fisico dell'uomo.

Che cosa è, allora, la cultura nel significato più verticale del termine?

Essa non è soltanto il processo e il risultato di una moltiplicazione e di una specificazione di indirizzi tecnologici e di discipline naturalistiche atte al rendimento economico e volte ad aumentare la potenza politico-militare di uno stato, ma essa è anche — e in modo preponderante — la formazione dell'individuo e la sua maturazione etico-spirituale, affinché sia capace di uno sguardo critico che abbracci le cose nella loro totalità e nelle loro reciproche relazioni. Il seguente passo di Nicola Abbagnano, tratto dal «*Grande Dizionario Encyclopédico*» fondato da Pietro Fedele (Nuova Tipografia

2) *Bildung* viene da «*bilden*» (formare, fare, produrre, creare, esercitare) e significa, nel pensiero tedesco, sia la configurazione spirituale di un individuo acquistata per tramite di valori morali di una data epoca e civiltà, sia il processo di educazione, di autoeducazione e di autoformazione intellettuale promoventi una simile individualità. Non la mole del sapere empirico, ma fusione di questo (amalgama) con le esigenze psichiche ed etiche della persona costituiscono l'essenziale della «*Bildung*». Da una tale costellazione nasce la capacità e la volontà dell'uomo di «disporre in modo autonomo» della sua esistenza fisica e intellettuale (si veda «*Phil. Wörterbuch*, Alfred Kröner-Verlag, Stuttgart, 1957»).

grafica Editrice Torinese, pag. 228, 1956), e riguardante la «cultura ridotta a puro addestramento tecnico e ristretto all'uso professionale di cognizioni utilitarie», è illuminante per comprendere la portata del significato di cultura in tutta la sua vastità e globalità:

«E' ovvio che difficilmente una cosa simile (la cultura come rendimento di cognizioni specifiche e approfondite in qualche ramo particolarissimo di una disciplina specifica) potrebbe chiamarsi Cultura perché questa parola designa, come si è visto, un ideale di formazione umana completa, cioè la realizzazione dell'uomo nella sua autentica forma o natura umana. Competenze specifiche, abilità particolari, destrezza e precisione nell'uso di strumenti, materiali o concettuali, sono cose utili, anzi indispensabili alla vita del singolo nella società e della società nel suo complesso; ma non costituiscono neppure lontanamente il surrogato di una Cultura intesa come formazione equilibrata e armonica dell'uomo come tale».

* * *

La cultura come «somma e retaggio di atteggiamenti mentali, di costumi, di tecniche, di valori morali, di opere d'arte, di culti, di sistemi politico-giuridici, di movimenti religiosi e altro» costituisce la premessa, per cui la cultura tout court si attua e si rinnova. Se le culture del passato — a cui si dà anche il nome di civiltà — formano la storia sulla quale il presente si innesta organicamente e cresce e si svolge — esse incideranno sempre sulla cultura attuale e avvenire fornendole il fondamento, ovvero il terreno su cui vivere e progredire³⁾. Nello spirito il passato esiste come un'altra forma di presente. Nulla si stacca e scompare; tutto costituisce un unico organismo vivente. E i documenti della storia (avanzi, testimonianze in forma di monumenti, di edifici, di pergamene, di templi, di mobilio, di armi, di ornamenti ecc.) hanno — riferendoci ora

³⁾ La parola «civiltà» non combacia del tutto con il significato del termine tedesco «Zivilisation». Mentre in italiano «civiltà» riunisce in sé il quadro complessivo della cultura di un'epoca — ponendo l'accento su quanto caratterizza il costume sociale, politico e giuridico di un dato tempo — la parola «Zivilisation» indica, con preferenza, la caratteristica tecnico-empirica, o comunque reale oggettiva, di un periodo storico. Zivilisation esprime spesse volte anche un giudizio di valore in chiave negativa di un momento della cultura di un popolo: si parla, per es., di una Zivilisation per sottolineare ciò che di tecnico, di esteriore, di economico, di fittizio e di decadente determina una cultura o una civiltà. «Der Untergang des Abendlandes» di Oswald Spengler si riferisce alla decadenza dell'Occidente, provocata dalla civiltà tecnologica e faustica, povera di valori etici, eroici e intellettuali. Sintomatico in detti riguardi è anche il fatto che il titolo dell'opera del Burckhardt «Die Kultur der Renaissance in Italien» è stato tradotto in italiano con la «Civiltà del Rinascimento in Italia». Ciò non esclude che in italiano la parola «civiltà» venga usata per determinare, specificando, un dato aspetto tecnico-economico di un'epoca: si parlerà, infatti, di una «civiltà delle macchine», di una «civiltà industriale» di una «civiltà economica» ecc.

Come «Kultur» può diventare la «Kultur» di un dato indirizzo ideologico-politico o religioso (Kultur des Nationalsozialismus, Kultur des Vaterlandes, Kultur der Rasse ecc.), così anche l'italiano «civiltà» si lascia usare in senso apologetico per designare il volto mentale e morale di una specifica corrente storica (civiltà fascista, civiltà cattolica, civiltà democratica, civiltà continentale ecc.).

Tenendo presente queste precisazioni, non si cade, forse, nell'errore di aspettarsi da uno stato o da un popolo di «grande cultura» (intesa questa come l'insieme di una gloriosa tradizione culturale o come l'insieme di istituzioni e di sistemi didattici o come l'indicazione dell'esistenza di «grandi uomini») anche un corrispondente comportamento etico, capace di combattere la barbarie, il fanatismo e la superstizione? Un comportamento etico-giuridico e umanitario potrà soltanto essere garantito da una cultura come civiltà, ossia da uno stato di coscienza come risultato di una esperienza culturale vissuta e sentita. Tutto il resto non è privo di rettorica e di astrazione.

alla anamnèsi crociana — la funzione di richiamo di ciò che già esiste in noi e che costituisce l'esperienza storico-culturale dell'umanità.

I segni visibili della cultura, «appartenente alla storia», vivono, per chi sa vederli, di una loro vita più intensa che mai, perché nessuna cura attuale sminuisce o annebbia la loro più essenziale e più misteriosa realtà.

STATO E CULTURA

Se la cultura è — come abbiamo visto — ciò che fa perennemente dell'uomo uomo (premesso che l'uomo superi sempre se stesso), e se essa è concepita «come incontro storico tra uomo e mondo nelle loro differenti stratificazioni di rapporto, ossia come nesso di relazioni tra uomo e mondo già formate e costituite in antecedenza da un processo culturale», è ovvio, che lo stato non può rimanere indifferente di fronte all'impegno e alle necessità culturali dei cittadini che lo compongono. Inteso come istituzione per la convivenza civile di uomini e retto da una costituzione (prendiamo per il nostro caso lo stato costituito da un sistema di governo democratico-liberale), lo stato senza una vita culturale che lo sostiene, che lo rinnova e che lo forma, è inconcepibile¹⁾.

L'istituzione statale, la sua costituzione, le sue leggi e i suoi principi politici sono i risultati di una serie di processi e di momenti etico-spirituali di un popolo, di una nazione o di una comunità di stirpi. Le libertà fondamentali garantite dalla costituzione statale devono la loro esistenza a un succedersi di svolgimenti, di evoluzioni e di sviluppi mentali (intellettuali e morali) soltanto concepibili in una storia vista come un continuo evolversi dello spirito e quindi come cultura.

Una chiara conferma dell'influsso della cultura (concepita come manifestazione della totalità spirituale dell'individuo) sullo stato e delle preoccupazioni che essa può suscitare anche presso governanti in un sistema democratico e libero, ce la dà J. R. de Salis

nel seguente passo del suo libro «Grenzüberschreitungen», zweiter Teil 1939-1978:

«Quando — conversando un giorno con il consigliere federale Tschudi — osservai che il Parlamento stanziava, senza riserve, considerevoli somme al Fondo Svizzero per la Promozione della Ricerca scientifica (al quale Fondo appartenevo pur io ex officio), mentre lesinava con i mezzi per l'aiuto atto a promuovere la cultura, il magistrato obiettò che la scienza era, appunto, una «religione moderna», alla quale i politici ci credevano, mentre la cultura era impopolare costituendo motivo di sospetto per il fatto che provocava e divulgava idee non conformistiche e forme di espressione artistica e letteraria incomprensibili»²⁾.

¹⁾ «Il motivo della costituzione di uno Stato è quello della difesa e dell'attuazione dell'interesse generale, sotto tutti i suoi vari aspetti, il quale è denominatore comune di tutti gli interessi particolari dei singoli cittadini e delle loro varie comunità, che in esso si costituiscono. Quale fattore di compensazione, di espressione e di attuazione della volontà generale del popolo intero, lo Stato è un'istituzione indispensabile, richiesta dalla natura stessa dell'uomo, natura di essere sociale» (Omaggio a Bernardo Zanetti in occasione dei suoi 70 anni, Fondazione Internazionale Humanum 1984, Tipografia Menghini, Poschiavo, pag. 120).

²⁾ Riproducendo un brano dall'opera «Etica e Politica di Croce», in cui si dice che «la politica è mezzo e non fine», che «l'uomo morale è il vir bonus agendi peritus» e che la sua «educazione morale richiede insieme l'educazione politica», Italo de Feo commenta:

«Ne veniva di conseguenza illuminata l'intera nozione dello Stato, non più semplice relazione utilitaria, sintesi di forza e consenso, di autorità e di libertà, ma incarnazione dell'ethos umano e perciò Stato etico, o Stato di cultura. Questa idea dello Stato che si risolve nella moralità è molto più larga dello Stato politicamente inteso: perché quest'ultimo, per la tendenza ch'esso deve avere a conservarsi, tiene d'occhio e in sospetto «tutti gli spiriti liberi e indo-

La storia del pluralismo politico in un sistema d'ordine democratico-liberale ha avuto le sue origini e il suo sviluppo grazie alle opere di filosofi, di giuristi, di storici, di scrittori e di poeti. Il diritto come fattore nella storia costituzionale dello stato è una condizione di primo rango. Si noti, in detti confronti, che la filosofia dell'illuminismo ha posto con Diderot, d'Alembert e Montesquieu (per citare soltanto alcuni esponenti dell'epoca) le basi etico-giuridiche per lo sviluppo e l'ulteriore formazione dello stato costituzionale di diritto. L'Illuminismo non è dunque soltanto un impegno critico della ragione, ossia un fenomeno culturale chiuso in se stesso e autosufficiente: è altresì «l'impegno a valersi della ragione e dei risultati che essa può conseguire nei vari campi d'indagine per migliorare la vita singola e associata dell'uomo» (Dizionario di Filosofia di Nicola Abbagnano). Il pensiero politico come riflesso di tutta una corrente etico-spirituale si rileva pure nel seguente passo tolto dal capitolo «La religione della libertà» di Benedetto Croce (Storia d'Europa nel secolo 19º):

«La concezione della storia come storia della libertà aveva il suo necessario complemento pratico la libertà come ideale morale: ideale che, infatti, era conosciuto con tutto il pensiero e il moto della civiltà, ed era passato nei tempi moderni dalla libertà come complesso di privilegi alla libertà come diritto di natura, e da questo astratto diritto naturale alla libertà spirituale della personalità storicamente concreta; e si era fatto via via più coerente e saldo, avvalorato dalla corrispondente filosofia, per la quale quella stessa che è legge dell'esere è legge del dover essere».

Senza la cultura che lo forma, lo stato è un edificio senza fondamenta; in un simile caso la sua funzione si ridurrebbe a solo meccanismo amministrativo e a sterile burocrazia.

Ma cultura come «volontà e possibilità dell'uomo di crearsi nuovi spazi spirituali c

tecni che lo mettano in condizione di incamminarsi verso dimensioni atte a superare il mondo statico dell'abitudine e della convenienza», significa pure volontà e dovere di assistere lo stato in momenti di crisi e di pericolo. Si potrebbe parlare, in detti rapporti, di una «politica fatta dalla cultura». Esempi di simili impegni assunti da parte di scrittori, di poeti e di pensatori di fronte a situazioni precarie per l'esistenza dello stato e per la sua efficacia politica, si trovano in ogni epoca: per quanto riguarda la Svizzera si pensi ai nomi di Nicolao della Flüe, di Enrico Pestalozzi, di Carl Spitteler, di Gottfried Keller, di J. R. de Salis, di Karl Meyer e di altri ancora³⁾.

* * *

Se lo stato non può vivere senza la cultura, è evidente che neppure la cultura può vivere senza lo stato che la promuova e la protegga, sebbene il rapporto stato-cultura in un simile caso non possa aver luogo senza distinte riserve.

Dato che l'uomo vive in una società costituita dalla istituzione statale, la sua attività

cili, e perfino gli uomini di critica e di pensiero, i quali, avendo riguardo all'eterno, vanno sempre oltre l'esistente e il presente» (Italo de Feo: «Croce - L'uomo e l'opera», A. Mondadori Editore, 1975, pag. 433).

³⁾ Per Carl Spitteler è degno di rilievo il suo discorso «Il nostro punto di vista svizzero» pronunciato a Zurigo il 14 dicembre 1914. Criticando l'atteggiamento di parte, allora in voga, a favore della Germania (atteggiamento di simpatia più o meno sentita in alcune regioni della Svizzera tedesca), per cui Ferdinand Hodler era stato fatto bersaglio di attacchi violenti a causa di una sua protesta firmata contro il bombardamento tedesco della cattedrale di Reims, lo Spitteler intendeva dimostrare che «il compatriota romando ci sta più vicino del parente di stirpe germanica». (Si veda, a proposito, il capitolo «L'intellettuale e la politica» nell'opera «Difficile Svizzera» di J. R. de Salis, Edizioni Casagrande, Bellinzona, 1974, pagg. 150-161).

culturale si svolge, al pari di altre sue attività, nello spazio formato, appunto, dal sistema di convivenza determinato dallo stato. L'attività umana richiede perciò, a seconda della condizione politica in cui la società si trova, e a seconda dei mezzi morali e materiali di cui essa dispone, una politica finanziaria, industriale, agraria, diplomatica, di difesa e, non in ultimo, una politica culturale.

Premesso che la cultura significhi, tra altro, indagine, esperimento, lavoro, creazione, riflessione, formazione e promozione di tutto quanto riguarda l'uomo in rapporto a se stesso e in rapporto al mondo, è naturale che la vita culturale del singolo e della società stiano in stretta relazione con gli interessi della generalità e quindi del consorzio umano nello stato. Lo stato stesso, come tale, è il risultato (come abbiamo già visto) di una serie di movimenti culturali, di riforme etico-spirituali e di crisi di ordine fisico-intellettuale.

Stato e cultura stanno in un reciproco nessuno di rapporti, senza i quali una civiltà umana sarebbe inconcepibile e vana. Stante, dunque, che la cultura si attua e si svolge in seno a un consorzio protetto e ordinato secondo i criteri costituzionali dello stato, e stante che lo stato si rinnova e vive grazie a una vita dello spirito, lo stato è tenuto — per ragioni intrinseche alla sua stessa esistenza — a promuovere, a curare e a incoraggiare la cultura. A differenza però di altre categorie di attività umane — come sarebbero per es. la politica finanziaria, tecnica, economica, estera ecc. — la cultura (intesa come termine collettivo per le scienze, le lettere, l'arte, il pensiero e altro) sta in un rapporto troppo intimo con lo spirito e con la psiche per essere impunemente programmata, sistemata e trattata secondo modelli e criteri richiesti da funzioni prevalentemente utilitaristiche ed economiche della «Realpolitik». Ciò posto, lo stato ha

il compito di fare in modo che la pianta della cultura abbia lo spazio materiale e spirituale necessario alla sua natura, affinché possa efficacemente vivere e impegnarsi a favore della civiltà nel senso più umano e più profondo della parola.

Sarebbe però di scapito per la cultura, se la politica culturale dello stato assumesse il carattere di una «azione di cultura» e, per tanto, di una azione forzata di cultura, ché una simile attività culturale avrebbe — a causa della forzatura propagandistica o altro — del posticcio e dell'inautentico. Spetta allo stato, in detti confronti, di risvegliare e di promuovere la coscienza culturale dell'individuo e di renderlo consapevole della propria insufficienza e del suo bisogno di aprirsi di continuo a nuove vie di liberazione etico-spirituale e politica.

«Occorre, perché si possa imparare, la coscienza dell'ignoranza che è già un principio di sapere: e questa non si somministra dall'esterno, ma è appunto il segno indelebile della spontaneità spirituale. Questo spiega gli enormi insuccessi dell'azione della cultura».

(Da un articolo di Guido De Ruggiero, apparso ne la «Voce» nel dicembre 1912)

A differenza dello stato retto da una costituzione democratico-liberale, e a differenza dello stato trasparente (in cui vige la pubblicità), lo stato totalitario e assolutistico esige una cultura che lo giustifichi e che lo appoggi. Lo stato dittatorico si serve di una cultura al fine di erigere su di essa il suo sistema ideologico-politico di governo (si pensi ai differenti miti razziali, di stirpe e di nazionalità), mentre lo stato libero lascia che la cultura si sviluppi liberamente per trarne energie etiche atte a rinnovarlo e ad aggiornarlo secondo le condizioni storiche del tempo. O detto altrimenti: lo stato fondato su una costituzione democratica e libera (non sul democratismo) ha cultura,

mentre lo stato assolutista non è concepibile senza una cultura statale e nazionalista da esso ispirata e voluta. Secondo E. R. Huber, uno stato può chiamarsi «stato di cultura» soltanto alla condizione che «riconoscendo l'autonomia della cultura, si presti a servirla in modo cosciente e attivo come cultura autonoma e indipendente». Premesso che le istituzioni libere di uno stato necessitino continuamente della vita culturale allo scopo di rinnovarsi e di difendersi contro ideologie di carattere dittatorico, lo stato centralistico e assolutista abbisogna — al contrario — di una politica «scientificamente condizionata», la quale ha per fine la «politizzazione della scienza»⁴⁾.

* * *

Il rapporto stato-cultura può dunque essere visto come segue:

la politica come «arte del possibile» e come pratica al servizio di uno scopo concreto e reale (mantenimento e rinnovamento della vita politico-economica e spirituale nello stato) non deve offendere né diminuire l'autonomia della vita culturale. Riconosciute l'autonomia, la delicatezza costitutiva, la sensibilità e la complessità della cultura, la politica culturale diventa — a fortiori — un'arte del conservare, del proteggere e del promuovere. L'azione della politica culturale nel movimento vitale della cultura può essere — ciò premesso — soltanto ispirato dalla volontà e dall'intenzione di trattare con riguardo e comprensione il tutto dell'infrastruttura culturale.

La massima di Albert Schweitzer, «rispettare e venerare la vita», vale, in modo determinante, anche per la cultura. Il fine della politica culturale deve essere — in conformità, d'altronde, a tutti gli altri fini della politica intesa nel suo senso classico — quello di concorrere ad attuare una cultura

capace di corrispondere ai bisogni etici e spirituali dell'uomo.

Essendo ora che le radici di una data manifestazione culturale non si possono facilmente ordinare sotto un solo denominatore, e dato che esse — in quanto richieste dallo spirito si sottraggono a una constatazione empirico-oggettiva — la politica culturale deve essere cosciente che si tratta, in detti casi, di una pianticella del tutto delicata e speciale. Non c'è, d'altra parte, campo d'attività umana che non sia una manifestazione di cultura e che non stia in relazione con le facoltà etico-intellettuali dell'individuo. La cultura incide nella vita, e la vita, dal canto suo, genera cultura. Di fronte alla delicatezza costituita dal suo organismo vivente, la cultura ha sempre ragione. Nel piano dinamico dello spirito creatore anche i fiori meno graditi della cultura, e perfino la zizzania, sono necessari. Il suo tessuto è sensibilissimo e la sua struttura è fatta dall'incommensurabile. Essa si sottrae perciò al calcolo utilitario-economico, inteso come diretta soluzione di problemi inerenti alla sola praticità.

La premessa fondamentale affinché la cultura possa vivere, è che essa goda di un clima di libertà.

La libertà come condizione di fatto (garantita dalla costituzione di una democrazia d'osservanza liberale) costituisce, infatti, la reale possibilità, per cui la cultura può cre-

⁴⁾ «Anche in una democrazia libera esiste il pericolo della restrizione dello spazio per la scienza e per l'indagine scientifica a causa della confusione tra democrazia plebiscitaria tipo computer e dominio assoluto di una casta di scienziati. Ma anche in tempi di crisi (tensioni di politica interna e esterna) la scienza può diventare scomoda ed essere sminuita nella sua potenza di espressione per mezzo di provvedimenti di carattere politico-statale» (Hans Maier: «Kulturpolitik, Reden und Schriften», Deutscher Taschenbuch-Verlag dtv, 1976, München, pag. 152).

scere, progredire e formare perennemente l'individuo. Ma se la cultura non può essere senza libertà, la libertà, come condizione di fatto, non genera automaticamente la cultura. Le libertà sancite dalla costituzione e dalle leggi di uno stato libero non bastano: se nel piano economico dello spirito anche «i fiori meno graditi» della cultura sono necessari, e se il tessuto della cultura è fatto dall'«incommensurabile», e se essa si sottrae ai criteri della mera praticità e utilità, è indispensabile che la libertà passi dalla sola condizione di fatto a uno stato di volontà e di creatività; ossia: la libertà deve sorpassare i limiti istituzionali che essa stessa ha creato, ampliando, in tal modo, la sua potenza vitale e confortando lo spirito ad esprimersi anche in forme e contenuti meno graditi e meno conformi ai costumi e alla prassi convenzionale stabilitisi nel corso della storia dello stato costituzionale e libero. E' necessario, in altri termini, che da una libertà come possesso per il mantenimento di una data condizione di fatto, si passi a una libertà dinamica, la quale, rinnovandosi e rafforzandosi eticamente, lasci spazio e respiro anche a quanto nell'esistenza culturale possa apparire nuovo, scomodo e perfino irrazionale. Così concepita, la libertà — passando da una fase statica a una fase dinamica — diventa rischio: rischio, perché, condizionando l'inconvenzionale, apre la via al processo dialettico — contraddistinto dalla lotta e dalla crisi — verso nuovi orizzonti e verso nuovi motivi d'impegno.

* * *

In riferimento al «terroismo culturale al servizio dell'ideologia dominante» (abolizione della libertà di stampa, compressione della libertà di pensiero, negazione della libertà di movimento e di lavoro) Eugenio

Garin⁵⁾ esprimeva in un suo intervento pronunciato in Palazzo Vecchio a Firenze il 22 marzo 1978 il seguente pensiero:

«E se è vero, come è vero, che democrazia è — come dice la parola — regime di popoli liberi, è pur vero che essa è terribilmente fragile. E' fragile perché vuole educare nella libertà, e col metodo della libertà, anche i negatori della libertà — che rifiutano le regole del giuoco —. E' fragile perché, mentre «la libertà — come ci ha insegnato Cattaneo — è l'esercizio della ragione», i nemici della democrazia, e della libertà, rifiutano la ragione ed esaltano l'irrazionale nelle sue forme più seducenti e insidiose. Di qui la necessità di una ragione capace di riconoscere la funzione anche dell'irrazionale, così da combatterlo e superarlo dialetticamente nella sua sempre risorgente presenza; di qui la necessità di una forza capace di vincere la violenza senza farsi violenta: di una libertà, di una ragione, di una cultura insomma, sempre armata come Atena, sempre in lotta intransigente e severa, sempre consapevole che il conflitto della storia è eterno e non ha sull'orizzonte altra pace che quella della morte. Guai alla cultura che transige, anche solo per un momento, sul diritto, che è un dovere, della libera espressione, del libero confronto, della pari libertà delle diverse opinioni».

Se libertà come «esercizio della ragione» è indispensabile per la cultura, la cultura, dal lato suo, genera libertà. La libertà creata

⁵⁾ Il testo dell'intervento di Eugenio Garin nell'incontro su «Libertà e cultura», promosso dall'Università e dal Comune di Firenze, è riprodotto ne la «Nuova Antologia» del gennaio - giugno 1978 (fasc. 2125-2126).

dalla cultura non è, ovviamente, identica con lo «spazio di libertà» condizionato da motivi economici o comunque coincidenti con pratiche, interessi e intenzioni di natura utilitaristica: essa, la cultura, ha per fine l'in-finito, cioè la realizzazione dello spirito che mai si lascia delimitare entro un dato schema di indirizzi politici, ideologici ed economici. Posta questa premessa, la relazione stato-cultura può riuscire feconda, alla condizione, che la libertà richiesta dalla cultura formi e costituisca continuamente un'«arte del possibile» (politica) capace di superare l'irrazionale senza spegnerlo con la violenza; ché un intervento violento diminuirebbe la pulsazione culturale dello stato stesso. E' indispensabile, a tale proposito, che la politica culturale dello stato come «arte del possibile» sappia sostenere la libertà della cultura grazie all'energia etico-spirituale che lo stato riceve dalla vita culturale. Un simile comportamento etico-politico dello stato sarà in grado, avendo la «libertà della ragione», di impiegare l'«arte del possibile» quando l'irrazionale — divenuto potenza politica — minaccia di distruggere le istituzioni libere, su cui poggianno le premesse per la vita e per la promozione della cultura⁶⁾.

In nome della cultura, l'accorgimento politico può correggere quello che, pur essendo aspetto o manifestazione di cultura (per es. l'irrazionale come ritorno al mito e al primordiale ecc.) costituisce un pericolo per la cultura e per le condizioni necessarie alla sua esistenza in un clima di libertà.

Avendo, dunque, l'irrazionale spesse volte radici nella cultura, è necessario che la politica culturale, fatta dallo stato, ammetta e riconosca anche l'irrazionale in nome della libertà della cultura; libertà che, riconoscendo, per un verso, l'irrazionale, per un altro verso lo supera mediante la libertà dello spirito che sorpassa ogni schema e ogni restrizione a favore di un orizzonte

sempre più vasto e sempre più ricco di impegni.

Le possibili antinomie risultanti dal rapporto stato-cultura (potenza politica proveniente da un indirizzo culturale e coercizione statale) sono superabili per mezzo di una costituzione politica irradiata — grazie alla sua trasparenza — dallo spirito come motore e propulsione di libertà.

⁶⁾ L'irrazionale va visto sotto due aspetti: il primo è contraddistinto dall'intuizione, dall'amore, dal sentimento, dall'interiorità, dall'inconscio e, insomma, da tutto quanto non può essere affermato dalla ratio e sottomesso alle leggi della logica convenzionale. L'irrazionale, in questa prima accezione, pur trascendendo il razionale, anzi superandolo, non è l'anti-razionale, ma semmai il super-razionale nel senso che scopre, abbraccia e crea — impegnando tutte le forze morali e intellettuali dell'individuo — un mondo più profondo, più vasto e più problematico di quanto potrebbe fare lo schema della logica formale. Schelling lo definisce «**ciò che costituisce la realtà incomprensibile delle cose**». Grazie allo scoppio dell'irrazionale in detto senso abbiamo nell'arte, nel pensiero e in altri campi dell'attività spirituale valori eterni e, per tanto, sempre da scoprire. L'irrazionale come terreno di vita pulsante, di creazione e di mistero, forma, d'altronde, la premessa per la costante realizzazione del razionale.

Il secondo aspetto dell'irrazionale è il suo potere corrosivo di ogni momento e di ogni respiro volti alla continua liberazione e alla continua ricerca della verità. In una simile accezione, l'irrazionale è la cieca potenza, fine a se stessa, incompatibile con qualsiasi altra visione del mondo. Ciò premesso, esso può vivere soltanto nell'ortodossia, che, a sua volta, esige il dogmatismo più intransigente. L'irrazionale nel significato qui menzionato, pur avendo le radici in una data corrente culturale-politica, differisce dal primo in quanto si è indurito a fattore di puro potere e di pura funzione politico-statale in una data costellazione storica.

Da ciò si spiega, forse, il comportamento cauto, timido e perfino diffidente di politici di fronte a manifestazioni culturali non sempre convergenti con i modelli e gli schemi radicati nella tradizione e nella convenzione.

SCIENZA E COSCIENZA

Sulla copertina della già citata Rivista trimestrale di analisi e critica «Nuova civiltà delle macchine» è riprodotta una testa bifronte di alta potenza significativa: da un lato si staglia sul bianco il profilo di uno scimmione e, dall'altro, quello dell'uomo tecnico, perfettamente razionale e pienamente consapevole delle proprie possibilità e delle proprie conoscenze del mondo dell'azione pratica e del dominio. L'immagine ora menzionata non si riferisce soltanto alla trattazione di alcuni temi contenuti nel periodico, come, per es., «La comparsa della vita sulla terra» (Mario Aregno) o «Punti oscuri dell'evoluzionismo odierno» (Pietro Omodeo) o «Tradizione e trasmissione sociale di comportamenti negli animali» (Danilo Mainardi) o altro, ma indica, per chi spinge lo sguardo sulla problematicità costituita dall'uomo in relazione alla gigantesca protesi tecnica degli ultimi cent'anni, il dilemma umano di fronte al potere e allo stesso sapere faustici, conquistati, appunto, dall'individuo.

La carica emblematica della figura è data dalla spada e due tagli (una specie di Giano bifronte), tipica per la valutazione del progresso tecnico-scientifico che promette «un futuro che potremo in parte guidare». L'uomo tecnico, tutto fede nella verità scientifico-tecnologica, l'uomo lince, il cui sguardo sa penetrare nell'infinito del microcosmo e del macrocosmo e sa cambiare, per tanto, le condizioni di vita del singolo e della società, è inseparabile dalla sua stessa caricatura morale di «essere intelligente» dotato di un sicuro istinto di sopravvivenza, di lotta e di dominio sulla natura e sull'uomo. La testa bifronte dell'uomo in continuo progresso tecnico-razionale (*homo faber*) non sembra riferirsi tanto a una stilizzazione storico-genetica dell'uomo (origini della specie umana) quanto, semmai,

a un ritorno alla condizione di esistenza determinata, grosso modo, da una sempre crescente sicurezza e stabilizzazione del comportamento di conservazione e di procreazione umane.

L'ironia insita nell'aspetto del progresso umano, inteso come avanzamento tecnico-scientifico, non potrebbe essere più significativa e più sconvolgente. Osservando più da vicino il disegno sulla copertina di «Nuova civiltà delle macchine», si fa palese in noi non tanto la cura e l'attenzione circa la nostra provenienza in rapporto all'evoluzione, quanto la preoccupazione per l'avvenire dell'individuo, preso e rinchiuso nella protesi tecnica sempre più fitta e più esigente.

* * *

La preoccupazione ora accennata nasce da una concezione unilaterale e, per lo più, opportunistica e materialista del progresso. Il progresso viene visto come crescente razionalizzazione della vita e, per tanto, come miglioramento quantitativo e qualitativo delle cognizioni tecnologico-scientifiche e delle loro applicazioni pratiche a favore di un'esistenza possibilmente aproblematica, facile e priva di conflitti. L'idea di progresso, ora menzionata, è condizionata dalla sua visibilità e quindi dal suo volume e dalla sua effettiva misurabilità¹⁾. L'incentivo del progredire in tal senso è determinato da una concezione meramente pragmatico-economica e razionale dell'esistenza, per cui i valori essenziali si riducono alla loro sola utilità funzionale e alla loro capacità di assicurare il dominio materiale

¹⁾ E' necessario tener presente in detti riguardi che la produzione di massa e il corrispondente consumismo convertono pure la qualità in una categoria di quantità.

sulle cose. La «via della minor resistenza possibile», a cui dovrebbe condurre il progresso tecnologico (promettente la maggior prestazione economica possibile) contribuisce a togliere all'individuo la sfera dell'autenticità, liberandolo, apparentemente, dal conflitto etico-spirituale, indivisibile dalle situazioni-limite della vita. Il progresso tecnico allarga — nella sua unilateralità — non solo l'inquinamento fisico, ma anche quello psichico. La repentina angoscia esistenziale e la conseguente fuga nella droga (questa può anche essere intesa, in senso figurato, per ogni «distrazione» che elimini la realtà) ne sono la prova più lampante.

La conseguenza di una concezione del progresso come avanzamento meramente quantitativo e misurabile attua l'anacronismo, a cui oggi assistiamo, tra sapere tecnologico-scientifico da un lato e comportamento umano da un altro lato.

Avvolto e protetto dalla «plastica» tecnica, l'individuo subisce la «nuova società delle macchine» senza avere la possibilità di realizzarsi personalmente mediante un contatto di vicendevole rapporto con le cose. Privato dalla possibilità di autorealizzazione per mezzo della lotta e della resistenza (indispensabili per l'attuazione di sempre nuove libertà), l'uomo rischia di soccombere in uno stato di stasi e di indifferenza. Assistiamo, in detto caso, al fenomeno impressionante dell'«uomo tecnico» che si trasforma nel «bimbo malvagio», ossia in un essere che, serbando le caratteristiche somatiche e razionali dell'adulto e — mantenendosi nell'innocenza del giocattolo della tecnica — si rivela — in dati momenti di crisi — un piccolo mostro, capace delle più irrazionali intraprese. Bastano momenti di vuoto e di scacco tecnologico (per es. disfuntione di un automatismo) e la conseguente presa di coscienza dello sconforto materiale ed economico, perché l'individuo, povero di energie spirituali di resistenza, ricada nella più inumana e atroce barbarie.

Il profilo belluino nella testa bifronte, citato all'inizio, si verifica in modo fatale. Lo «spirito della scienza», ovvero la scienza intesa e percepita come attività liberatrice — che sempre si sottomette a un autocontrollo critico a favore della totalità umana — sembra offuscarsi a causa della gabbia tecnologica che essa stessa produce. Le sue verità, pur non essendo che aspetti risultanti da un dato metodo di indagine (metodo che non può dare la verità assoluta), smarriscono il loro valore e la loro funzione di esperienza etico-spirituale, perché oppresse sovente dall'apparecchiatura tecnica che attualmente le condizionano. L'involucro tecnologico le rende utili al servizio dell'uomo faustico, eclissando però l'illuminazione che il sapere scientifico dovrebbe e potrebbe proiettare sullo stato etico e spirituale dell'umanità.

Se alla base del conoscere scientifico sta il «bisogno di ricerca della verità o, detto più modestamente, una curiosità teoretica» (C. F. v. Weizsäcker), e se la condizione per il lavoro scientifico è l'osservanza del suo codice morale (oggettività, libertà, senso critico ecc.), l'inquinamento provocato dall'applicazione tecnologica e tecnocratica della scienza significa una contraddizione nei rapporti dell'intenzione scientifica, vista, appunto, come contributo alla liberazione dell'uomo da preconcetti e dall'oscurantismo. Un caso tipico di tale contraddizione della scienza verso il suo più intimo intento è la paura causata dal suo impiego tecnico condizionante la possibilità della distruzione del mondo.

Ciò premesso, arriviamo alla seguente conclusione: da un lato l'umanità si giova delle scoperte scientifiche e della loro applicazione tecnologica per una sempre maggiore razionalizzazione dell'universo e del lavoro, e, da un altro lato, essa condanna gli stessi risultati scientifici a causa dell'angoscia e del disagio al cospetto di una possibile distruzione parziale o totale del mondo e del progresso raggiunto.

Criticando l'atteggiamento puramente utili-

taristico e unilaterale della società di fronte alla scienza — senza conoscerne la sua natura e quindi senza vedere l'abisso che essa scopre —, Jacques Monod esprime in un passo della sua opera «Caso e necessità» il seguente pensiero:

«La situazione di pena dell'età moderna è determinata dalla menzogna che sta alle radici dell'esistenza morale e sociale dell'umanità. Detta pena, constata più o meno chiaramente, provoca un sentimento di paura, se non proprio di odio — ma senza dubbio di alienazione — provato oggigiorno da molti individui di fronte alla civiltà scientifica. L'avversione si manifesta per lo più palesemente dinanzi alle conseguenze dei trovati della scienza: al cospetto della bomba atomica, della distruzione della natura (ambiente) e dell'aumento pauroso della popolazione».

Un simile stato di cose — caratterizzato dall'inquinamento fisico e psichico a favore di una sempre più potente industrializzazione — richiede una rinnovata coscienza di quello che la scienza vede e constata, e di quello che essa può fare per un effettivo miglioramento della situazione umana. Occorre che la scienza diventi coscienza. O meglio: occorre che la scienza — divenuta coscienza — venga vista e coltivata a misura d'uomo. Una simile correzione è solo possibile spostando la griglia tecnologica che la ricopre e che la rende così lontana. Ovvero: il sapere dove poter manifestare le sue «verità» in modo da ravvivare la spinta etica capace di soccorrere l'individuo dove questi rischia di soccombere all'apatia, all'inerzia alla noia e alla solitudine. E' necessario che il bene voluto dalla scienza ritorni a vantaggio dell'uomo nella sua totalità, essendo assurdo e contraddittorio che il bene voluto dalla verità si trasmuti in deficienza e in costrizione.

* * *

Scienza come coscienza vuole che libertà, tolleranza e rettitudine intellettuale (codice etico della scienza) si riferiscano all'individuo in nome di una volontà di riabilitazione umanistica e liberatrice. Una tale coscienza dell'attività scientifica contribuisce a riparare — in virtù della scienza stessa — il male, che una sua parziale valutazione ed estimazione e un suo unilaterale impiego, hanno potuto causare: intendo, in primo luogo, il disorientamento etico-spirituale prodotto dalla «intelligenza tecnica» a scapito di uno sviluppo organico e coordinato delle facoltà umane (caduta dell'uomo in uno stato d'automa) e, in secondo luogo, l'inquinamento dell'ambiente per effetto di un dominio tecnocratico gigantesco, violento ed extra umano.

La scienza come coscienza di ciò che si deve e si può fare (tenendo conto della totalità umana) non significa un limite al suo progredire; essa è soltanto la coscienza e la consapevolezza umane al cospetto della impossibilità di determinare e di stabilire ogni nostra impresa tecnico-scientifica in rapporto all'incommensurabile dell'infinito. Un simile atteggiamento di misura rientra, del resto, nel postulato morale della scienza stessa, la quale per essere tale, si nutre del dubbio e progetdisce alla condizione che possa — di fronte all'incalcolabile — provvedere a una dimora fatta secondo la dimensione umana.

Grazie a una tale posizione mentale nei rapporti della scienza, scompare la «superstizione scientifica» (Jaspers), vale a dire, la fede in una scienza capace di realizzare una felicità utopica e quindi disumana; ma scompare pure il «bestione tecnico», ossia l'uomo reazionario e conservatore, il quale, per essere tutto preso dalla magia tecnologica e tecnocratica, rimane in uno stadio di infantilismo e di primitivismo affatto indifferenti (per non dire ostili) al progresso etico e quindi ai principi indispensa-

bili per l'affermazione dei diritti dell'uomo²⁾.

Nella scienza come coscienza progresso significa, dunque, progresso in rapporto a qualche cosa che trascende il misurabile e che acquista, grazie alla coscienza dell'incommensurabile, la sua più profonda ragion d'essere.

«Il significato e il senso della tecnica non possono essere soltanto la tecnica come tale: essi devono essere rivoitati all'uomo e devono assumere, per tanto, una posizione che sia al di là della tecnica. Anche in detto settore, come in tutti i settori appartenenti alla capacità creativa dell'uomo, è indispensabile che si agisca e si lavori al fine di aiutare l'uomo a essere uomo».

(«L'uomo e la tecnica» di Gustav Eicheberg, Quaderno n. 81 del Politecnico Federale di Zurigo)

In un discorso letto a Messina nel 1899, intitolato «L'era nuova», il Pascoli, fermendosi a meditare sul «silenzio avanti l'uragano» e su «l'ultima esitazione avanti la strage e lo sterminio» (previsione dell'epoca atomica), accusa di un simile stato di angoscia e di turbamento e di dubbio colui che «ha la missione di sacerdote e di pacificatore»:

«E questo è il poeta e la poesia; s'intende che non bisogna limitare troppo il concetto di poeta e poesia; non bisogna incarnarlo in questa o quella troppo lieve parvenza; bisogna anzi dimenticare molte cose e persone, e molti molti molti versi e ricordare, anzi, una cosa sola: che il poeta è quello e la poesia è ciò che della scienza fa coscienza»³⁾.

La poesia che fa della «scienza coscienza» è l'orientamento per eccellenza; essa intravvede, mediante l'intuizione estetica, — che sorpassa ogni ragionamento puramente economico-razionale — la realtà estrema delle cose, e coglie, con uno sguardo complessivo, l'essenziale del mondo in relazione alle situazioni - limite dell'uomo. L'occasionale, il surrogato, il «tecnico», la

convenzione e l'inautenticità si scoprono allo sguardo del poeta (pensatore e artefice) nella loro più cruda ed effettiva concretezza.

Vista così, la poesia fa che il mondo e la vita si staglinano sullo sfondo dell'Infinito e dell'eterno (si veda Leopardi).

Il «pensiero poetico», dando orientamento alla realtà cosmico-umana, dà anche, per la stessa ragione, la coscienza della dimora. Ora, questa coscienza della dimora fatta su misura d'uomo svela la dimora posticcia e provvisoria della sola apparecchiatura tecnica (griglia tecnica), additando una casa più vera e più autentica: la casa dell'uomo consci dell'infinito che lo attornia e che lo rende, per tanto, consapevole dell'essenziale e del provvisorio.

«Chi di noi, pur sapendo di astronomia molto più di me che non ne so nulla, sente di roteare, insieme col piccolo globo opaco, negli spazi silenziosi, nella infinita ombra stellata? Ebbene: è il poeta, è la poesia, che deve saper dare alla coscienza umana questa oscura sensazione, che le manca, anche quando la scienza gliene abbonda»⁴⁾.

²⁾ Si constata, infatti, che nei centri dove la tecnocrazia e l'industrialismo hanno assunto delle proporzioni disumane (dove l'individuo è diventato in realtà mezzo, e soltanto mezzo, di ogni intrapresa politico-economica), l'inclinazione all'oscurantismo, alla superstizione, alla magia e al fanatismo reazionario va sempre più pronunciansi. Lo scacco tecnico o la crisi economica può bensì causare momenti di duolo generale e di pubblica costernazione, ma difficilmente promuove una meditazione sul senso della prassi tecnologica e politica in rapporto all'uomo come essere che mai si conclude in una data fase pratico-materiale.

³⁾ G. Pascoli: Prose I, Pensieri di varia umanità, A. Mondadori Editore, 1946, p. 111 (a cura di Augusto Vicinelli).

Poesia va intesa qui come poiesis e poiema e abbraccia nel senso greco della parola tutto ciò che l'uomo crea e immagina: essa non si identifica affatto con il solo significato formale di poesia o di poema che noi usiamo dare oggi a questo termine.

⁴⁾ G. Pascoli, op. cit. p. 119.