



PENSARE CRISTIANO

LIBERTÀ E PERSONA IN ROMANO GUARDINI

di MARCO CASUCCI

Questo scritto si colloca nell'ambito di una mia personale riflessione sul concetto di libertà già sviluppata nel corso degli anni del dottorato di ricerca in attinenza al pensiero heideggeriano. Mi si permetta dunque, brevemente, di fare il riassunto delle "puntate precedenti" per introdurre ed inquadrare al meglio quanto andrò a dire.

Il confronto con un pensatore cristiano come Guardini sorge dall'esigenza di rintracciare dei fondamenti del concetto di libertà in un ambito che offra la possibilità di un superamento effettivo della dialettica heideggeriana tra libertà e destino. Nell'ambito di pensiero del filosofo di Messkirch infatti questi due termini si inseguono e si alternano in maniera spesso in decidibile ed indecifrabile in un gioco che sembra non lasciare alternative all'affermazione di una certa ambigua identificazione. La crisi della soggettività moderna e l'emergenza del nichilismo e della morte di Dio come destino dell'occidente filosofico sembra tagliare ad Heidegger la possibilità di un'effettiva acquisizione di una libertà capace di superare l'*impasse* di un pensare che ancora indugia nell'ambito della finitezza irredenta. A quale fondamento ancorare la libertà dell'uomo? È possibile superare questa tragica alternativa tra libertà e destino, oppure è inevitabile doversi abbandonare a questa assenza di ancoramenti e di certezze?

La risposta non è affatto scontata e ci interpella nella contemporaneità come non mai. L'analisi heideggeriana della crisi dell'occidente, della sua metafisica che destinalmente si tramuta in tecnica capace di sconvolgere e di soggiogare le potenze planetarie nel progetto di dominio dell'ente nella sua totalità sta diventando sempre più pressante ed evidente anche per le coscienze non aduse alla concettualità filosofica. Il fatto è che tale critica, nella sua radicalità, è stata effettivamente in grado di toccare anche quei "valori" perenni dell'umanesimo cristiano di stampo metafisico che si sono trovati inevitabilmente coinvolti nella caduta "umanistica" del pensare essenziale dentro l'ambito del "calcolo" rappresentativo dell'ente. Tra questi: Dio, la creaturalità del mondo e dell'uomo, il concetto di volontà, e con esso quello della libertà come *arbitrium indifferentiae* posto a fondamento della scelta tra bene e male.

Si presenta così l'esigenza di un ripensamento radicale anche delle categorie del pensare cristiano, ripensamento che trova proprio in Guardini un punto di riferimento essenziale, nella sua capacità di confrontarsi apertamente con le sfide concettuali della contemporaneità e di porle in relazione con la dimensione educativa come sfera imprescindibile di un pensiero cristianamente criteriato. Il tema di libertà appartiene sicuramente a questo ambito che ci interpella radicalmente poiché è solo a partire dalla libertà che all'uomo è dato di diventare persona e di fare esperienza dell'essenza di tali "concetti" nella loro principalità, – al di là delle vuote rappresentazioni, che spesso per comodità si è soliti sostituirvi obliandone la radicalità e la difficoltà che essi comportano, in cambio di un po' di certezza in più e della possibilità di esercitare il diritto di giudicare, anche quando questo evangelicamente non sussiste.

1. L'"uomo" sospeso tra libertà e destino.

L'ambiguità dell'umano si gioca interamente sul piano della sua libertà tragica. È questo il suo destino: di scegliersi ad ogni passo del suo cammino nel mondo senza poter vedere fino in fondo dove le sue scelte lo condurranno, se la sua libertà sarà destinata sempre a tramutarsi nel suo destino finale. Ci assale così il dubbio che ad ogni passo del nostro cammino il destino ci si imponga in tutta la sua enigmatica potenza, esso è "tutto quello che non...": tutto quello che non rientra nell'ambito della nostra controllabilità e calcolabilità, della nostra progettualità razionale che quotidianamente ci spinge a conquistare nuove porzioni di un terreno che inevitabilmente ci si ripropone innanzi nella sua terribile infinità. Ad ogni scelta ad ogni bivio dell'umano cammino una porta si chiude, e si apre un nuovo ambito, solo a mala pena noto, più frutto delle nostre soggettive aspirazioni, che non di una reale ed effettiva cognizione. Bene a questo proposito Heidegger ha inquadrato l'essenza dell'uomo come "progetto gettato", come "poter-essere" destinato alla sua costitutiva negazione, dacché è il negativo stesso che costituisce il principio della scelta umana ed in esso vi è certamente molta di più tragicità di quanto l'illusoria possibilità del possesso di un "libero arbitrio" possa darci ad intendere.

L'uomo è da sempre un enigmatico Edipo inchiodato al crocicchio del suo destino, lì dove incontra e uccide il padre: tanto sicuro del suo diritto e della sua potenza, quanto ignaro degli effetti disastrosi della sua azione. L'Edipo che con la sua sapienza risolve l'enigma e sconfigge la sfinge è a se stesso un enigma la cui soluzione ci fa tremare le vene ai polsi. Edipo che risolve l'enigma dell'uomo, che "sa" chi è l'uomo, non sa chi è lui stesso. Risuonano significative a questo proposito le parole che l'indovino Tiresia rivolge al re di Tebe assiso



su trono della sua povera saggezza: «tu vedi, e non ti accorgi in quale sciagura ti trovi...»¹. E poco più avanti si prosegue: «Questo giorno ti darà vita e ti distruggerà»².

La tragicità del destino si radica così nella presunzione della libera scelta di ergersi a dominatrice della situazione in cui ci si trova gettati. Nella prospettiva tragica, che è la prospettiva dell' "umano", la libertà è destino e il destino è libertà. La libertà di Edipo lo conduce al suo destino di annientamento e di sciagura, perché il destino in fondo lo ha già scelto a partire da una libertà che gli appartiene al di là di ogni libertà finita e determinata. Le parole di Tiresia procedono da una sapienza che eccede i limiti finiti di quella di Edipo: è la parola del destino che si manifesta per bocca del cieco sacerdote di Apollo e che capovolge la situazione facendola entrare nel contesto tragico che le è proprio. Il destino che si annida tra le pieghe della libertà umana è così portatore di una libertà che esso soltanto possiede come sua prerogativa. È la libertà del sacro e del divino che si esplica nella destinalità di ciò che è necessario.

E qui inevitabilmente comincia a girare la testa... Questa coincidenza di opposti comprime e sforza oltre ogni misura le nostre povere "menti euclidee". Sorgono domande radicali come: Chi sono io? Sono effettivamente libero? Quali sono i limiti e le possibilità della mia capacità di agire? Sembra quasi che dinanzi a questi interrogativi nulla ci sia di appiglio, proprio perché queste domande in quanto tali vanificano e nullificano tutti i possibili incoraggi: non mi posso più aggrappare a niente: il nulla mi attraversa da parte a parte, sono interamente penetrato di angoscia.

In questa difficoltà di comprendere il senso del nostro effettivo esser nel mondo per mezzo della categoria del destino ci viene incontro proprio Guardini che a questo proposito afferma: «Appena pronuncio la parola "destino", sento che ciò che ho così indicato mi riguarda assai da vicino, ma viene da assai lontano. Appartiene a ciò che è più mio e mi è al tempo stesso straniero. [...] in fondo esso è la totalità dell'esistenza. È la realtà più personale dove io sto tutto solo, insostituibile, insopprimibile, ed è insieme ciò che mi lega col tutto»³.

Parlare di destino significa chiamare in causa ciò che noi stessi siamo, il nostro essere un punto interrogativo gettato nell'esistenza. Il destino è l'esistenza che si pone nella sua totalità come un enigma insolubile, è il nostro essere esposti alla sua infinita efficacia, la quale fa sì che ogni nostro agire possibile sia vano, ponendoci in una situazione di terrificante impotenza. Il destino segna allo stesso tempo la nostra incapacità di comprendere il tutto e la nostra connessione imprescindibile alla totalità dell'essere. Il destino è un "evento", è l'avvento del "mondo" in tutta la sua possanza che mi nullifica, segnando i limiti della mia finitezza, del mio necessario trapassare nella negazione – e allo stesso tempo ciò che mi restituisce costantemente la mia singolarità irripetibile in quanto iscritta in un tutto, che mi richiede come un frammento dell'unitotalità dell'essere, senza il quale il tutto stesso non potrebbe, forse, sussistere: «Io stesso sono la forma dell'accadimento; essa è la *entelechia* del mio essere concreto. Pure essa si è realizzata solo in parte nella vita che ho trascorso finora; per il resto giace nella possibilità e nel futuro, e di là incalza la mia realtà presente. Così mi appare come alcunché di altro da me che mi viene incontro, come un potere straniero che si avvanza verso di me»⁴. E alcune pagine più avanti prosegue: «Il destino mi sopraggiunge dal di fuori, ma insieme, fin dal principio esso è in me stesso. Non è come se io fossi un essere completo, e poi dalla natura e dalla storia il destino si avvicinasse a me, ma io stesso sono il mio destino»⁵.

Il destino mi reclama come un me stesso dinanzi alla sua infinta potenza. Esso mi si propone come un compito infinito ed immenso nel quale sono messo in gioco. Dinanzi alla presa d'atto della sua sussistenza, dinnanzi al suo "evento", esso mi si impone come "un che" (un *Es*, usando l'espressione tedesca) che "si dà" (*Es gibt*). Questo darsi del destino è l'avvento di una potenza impersonale a partire dalla quale sono reclamato davanti a me stesso nella lotta e nel conflitto dell'agone eroico: è questa l'essenza della tragedia così come tutti i grandi e geniali interpreti filosofici l'hanno colta da Hegel a Schopenhauer, da Nietzsche al già citato Heidegger. Questa essenza del destino non può essere misconosciuta o presa sottogamba, essa è presente e attiva nel mondo, anzi essa stessa "è" mondo, è la modalità stessa del "mondeggiare del mondo", per richiamare un'altra pregnante espressione heideggeriana. Dinanzi ad esso siamo chiamati in causa senza possibilità di appello, e chiunque si dica cristiano non può non aver scontato in se stesso la "profonda mezzanotte" di quell'angoscia che ci ha isolati da tutto e da tutti, facendoci conoscere la drammatica frattura in cui il "tutto" ci si presenta innanzi come "ciò che" ci sostiene e insieme ci annienta, ci esalta e insieme ci deprime: «Il destino è un *Es*. Anzi è l'*Es*, semplicemente. Quando l'uomo dice involontariamente *Es*, egli intende il destino e l'abbandonarsi a quel potere che non conosce né giustizia, né saggezza, né rispetto, né bontà, che è fondato, così sembra, nella freddezza, l'indifferenza, l'assurdità, il male stesso. Questo sentimento opprime l'animo come un peso cupo, forma il nucleo intimo della malinconia»⁶.

¹ Sofocle, *Edipo re*, a cura di D. Del Corno, Mondadori, Milano 1991, I, v. 413.

² *Ivi*, v. 438.

³ R. Guardini, *Libertà, Grazia, Destino*, a cura di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 1968, p. 195.

⁴ *Ivi*, p. 215.

⁵ *Ivi*, p. 218.

⁶ *Ivi*, p. 242.



2. La "grazia" restitutrice della "persona".

In questa profonda mezzanotte si eleva per Guardini la possibilità per l'uomo di essere reclamato come una singolarità nell'impegno di un progetto più alto che quello del cedere al "gioco" del mondo e del destino. Si tratta cioè di accedere a quel livello di personalità in cui l'io è in grado di percepire e di sentire se stesso come il vero soggetto del destino: «Io esperimento il destino da ultimo come qualcosa di luminoso. Esso è carico di misteriosa energia ed ha potere sopra di me. Esso "vuole" qualcosa da me, o contro di me, o su di me. Le necessità della legge sono l'espressione di un potere che io non posso influenzare. Nei fatti si rivela una "volontà", che fa che essi siano così senza che io ne possa riconoscere il perché; e che li mantiene in esistenza quando violentemente la mia volontà di vita vi si voglia ribellare»⁷. Per questo, prosegue più avanti: «Personalità è quello stare in se stessi, in cui lo spirito consapevole e libero appartiene a se medesimo. Solo la persona può avere un destino»⁸.

Nella pura personalità il destino si incontra con la libertà. Si chiude così il cerchio. Questi momenti in cui la personalità viene ricondotta a se stessa e così si riconosce come un destino, sono quegli attimi rari di libertà effettiva, al di là di ogni arbitrio fallace, capaci di restituirci a noi stessi in una sopraelevazione in cui il rapporto col mondo è da ultimo riconciliato. Sono essi quegli attimi eterni in cui il destino non ci opprime ma ci guida verso la nostra più vera essenza, verso chi noi siamo oltre il tempo mendace che tutto trascina con sé. Sono questi quegli attimi di "grazia", in cui sciolti dai limiti della nostra finitezza possiamo dire con Spinoza: «*sentimus experimurque nos aeternos esse*». È quel sentimento di salvezza che ci coglie in quello che i greci chiamavano *kairós*, quell'"attimo propizio" capace di scioglierci dalla necessità del finito, che ci rende creatori per ciò che in noi vi è di infinito e di eterno: «Ciò che chiamiamo l'ora propizia è un altro aspetto del gratuito. Con ciò non intendiamo alcun avvenimento, ma una condizione, quella in cui la vita si sente ricca, piena, calma e libera. [...] Essa trova un simbolo nella luce pomeridiana di un giorno completamente sereno. Quando le cose appaiono signore della loro più intima essenza ed insieme trasparenti a qualcosa di definitivo e di vero»⁹. Questo perché «la vera "ora propizia" può venire solo da sé, come grazia e come dono»¹⁰.

La gratuità del darsi di un attimo raro in cui io sono ricondotto dinanzi alla bellezza dell'eterno, della quale posso sentirmi partecipe in maniera inclusiva muta il "destino" in "grazia". Essa sorge in noi stessi, da noi stessi e da semplici uomini, "animali razionali" privi di identità, schiacciati banalmente sulla ripetitività del quotidiano, ci trasfigura in persone. Nella pura personalità è necessario che ci si senta effettivamente "artisti", ed è questo il motivo del bisogno di arte che da sempre l'uomo ha coltivato come via di redenzione: «Il gratuito consiste qui nel semplice fatto che simili forme [scil.: le forme del bello artistico] esistano. [...] Per il nostro sentimento ciò non significa soltanto che vediamo qualcosa di bello e di raro, ma anche che l'esistenza lacerata ha raggiunto in quel punto un accordo; un momento di pace nella lotta continua; nel tedio della vita quotidiana una promessa di possibilità beatificante»¹¹.

Questa grazia è ciò che ci manifesta un altro lato dell'esistenza, in essa si fa presente la bellezza del mondo, la necessaria occasionalità di un incontro e di un attimo di gioia. La terribile necessità del destino che mi impone il limite della mia finitezza si tramuta qui in graziosa concessione di uno sguardo elevato su di una sfera più alta dell'essere in cui io posso sperimentare non più la necessità della mia finitezza, ma la necessità della mia eternità. Qui sono ricondotto in una contrada di pace dove tutte le cose risplendono nella luce del loro essere rivelandosi in loro stesse e rivelando me a me stesso¹². Chiunque abbia avuto un incontro felice nella vita come un "tu", con un'opera d'arte, o con un paesaggio, sa la potenza rivelatrice di questi istanti capaci di darci la misura essenziale del proprio autentico essere se stesso. Questi attimi di eternità sono così liberatori che la bellezza di cui sono portatori non può non contagiarsi, risanando le ferite mortali che la lotta col mondo troppo spesso ci procura.

«La Beatrice dantesca – dice a tale proposito Guardini – è espressione perfetta del fatto che i valori più alti appaiono solo nella forma di una gratuita facilità. Il suo sorriso è una forza che senza fatica attua gli effetti più potenti»¹³. Il gratuito della grazia consiste proprio in questo elargirsi da sé di un qualcosa che noi non potremmo mai procurarci con tutta la razionalità e la volontà di questo mondo. Essa ci parla di una

⁷ *Ivi*, p. 221.

⁸ *Ivi*, p. 225.

⁹ *Ivi*, p. 137.

¹⁰ *Ivi*, p. 139.

¹¹ *Ivi*, p. 140.

¹² È questo d'altronde l'esito del pensare heideggeriano che si ritrova in pieno accordo con la mistica di stampo cristiano e neoplatonico nell'indicare con la parola *Gelassenheit* la "contrada" (*Gegend*) come lo spazio aperto in cui si rende manifesto il senso dell'essere nella quiete della bellezza. È questo il vertice cui deve aspirare ogni attesa come dono di una *Gnade* capace di redimere il mondo e la persona che vi dimora in una chiara luce elevatrice oltre i limiti della quotidianità dell'umano. Questa luce è attesa da tutti, tanto che si "proclamano" atei o credenti, oltre le attribuzioni di un credo o di una fede di cui ci si possa fregiare a mo' di distintivo.

¹³ *Ivi*, p. 144.



regione che sta più in alto e che ci attende oltre i limiti finiti della nostra umanità finita, proprio come la Beatrice di Dante, la cui eterna femminilità ci testimonia come la vera essenza della libertà sta molto oltre le nostre finite possibilità. La vera libertà dunque è un qualcosa di dato che ci riconcilia con il destino, anzi conferisce ad esso una qualità e irripetibilità tali da trasfigurarci in maniera essenziale. La libertà dunque è essa stessa un dono che noi non possediamo, ma da cui, semmai, siamo amorevolmente posseduti e dalla quale dipende «la vera felicità, che è consapevole di essere un dono, al di sopra dei diritti e delle possibilità. Tutto ciò sta in stretto rapporto con la libertà. Da un punto di vista ontologico si è tentati di dire che qui si tratta della libertà dell'essere. In queste manifestazioni si risolve il suo travaglio, si risolve la sua chiusura. Hölderlin ha una meravigliosa espressione: l'esistenza "fiorisce".[...] Così fa chi ha l'animo grande e concede libertà all'essere, e chi ha il senso dell'umorismo, il quale riconosce un senso anche nelle cose strane e spiacevoli»¹⁴.

Questa libertà graziosa elargita e concessa all'uomo come ciò che fa fiorire la sua esistenza è così il frutto maturo di un dono che, laddove si realizza, è capace delle cose più grandi e più belle. Essa tuttavia non è in se stante, ma si concede nella relazione. Per essere vera libertà e perché ci sia vera grazia è necessario un principio che si faccia prossimo alla persona, in quanto capace di dialogare con lei in una dimensione di relazionalità in cui il principio stesso cessa di essere un *quid* eteronomo, per diventare un "tu" dialogicamente correlato capace di interpellare l'uomo in quanto persona singolarmente libera ed essenzialmente relazionale, aperta all'altro nella sua autentica libertà: «La grazia è ciò che in senso assoluto è non-evidente, eppure è insieme quanto definitivamente appaga. Non può essere conquistata da nessuna forza umana, ripetuta da nessun diritto, ma è piuttosto un puro dischiudersi della sovrana libertà divina; ma in essa Dio si accosta all'uomo, affinché l'uomo nell'incontro con Lui divenga quell'essere che Egli vuole»¹⁵.

La grazia, in quanto ciò che appella le persone libere richiede un principio e un fondamento personale e dialogico, capace di chiamarci in causa attraverso la parola trasumanante e trasfigurante che promana dal suo stesso volto.

3. Il Dio "persona": Parola-valore e amore-responsabilità.

Il principio di questa libertà e di questa grazia che si esplicano come modalità essenziali del darsi di una verità che nessuno di noi in proprio può mai dire di possedere definitivamente costituisce la quiddità specifica della sapienza cristiana. Saper dare un nome ad un tale principio saperlo interpellare, sentendosi da esso interpellati e reclamati, implica di porsi sul piano del cristianesimo stesso. Questo nome e questo "tu" che ci si rivolge in maniera personale è appunto Dio. Quando ci facciamo capaci di pronunciare con persuasione questo nome nella pienezza del suo significato, allora l'opera della grazia è compiuta, e la negatività del destino è rimessa a se stessa, non negata in maniera assoluta, ma relegata nella sfera della

¹⁴ *Ivi*, p. 145. Il tema estetico della bellezza è senza dubbio centrale in Guardini anche se non sviluppato in tutta la sua portata ontologica nell'ambito dello sviluppo del tema della persona. La bellezza sembra essere infatti solo un momento di immediatezza, fondamentale per risvegliare le energie spirituali dell'uomo, ma estremamente rischioso rispetto alle esigenze di redenzione dello stesso. La bellezza è infatti ciò che può sviare l'uomo dal raggiungimento del suo compimento spirituale andando a sfociare in forme patologiche come la follia (Hölderlin e Nietzsche ne sono gli esempi più eclatanti), che rendono l'uomo schiavo della sua sensibilità e così chiuso alle altre dimensioni del suo essere personale, riconsegnando l'uomo al "gioco" del mondo. Quest'atteggiamento, nonostante l'importanza che tale tema assume all'interno della sua opera (si pensi ad es. agli studi dedicati a Dante, Dostoevskij, Hölderlin e Rilke), conduce Guardini ad una svalutazione del bello artistico e della bellezza in generale, finendo per indicare la salvezza nell'escatologia del "giudizio" divino di dannazione o di redenzione sulla base della corrispondenza morale delle azioni dell'uomo, rinnovando l'immagine veterotestamentaria di un Dio giudice trascendente e signore sull'uomo (cfr. *Libertà, grazia, destino*, cit., pp. 275 e sgg.). Atteggiamento questo che stride fortemente con l'impostazione "dialogica" della filosofia di Guardini. Per il nostro, parafrasando l'espressione dostoevskiana, la bellezza, da ultimo, non salva il mondo (cfr. a questo proposito le significative pagine in R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, a cura di M. L. Rossi, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 289 e sgg.). Rimane tuttavia da domandarsi quale senso, quale beatitudine e quale salvezza rimangano, una volta bandito il bello come via di redenzione. Se esso non rappresenta l'apice sapido e sapiente dell'esperienza personale, quale "paradiso" sarà mai possibile? Senza la possibilità della piena veridicità dell'esperienza del bello in tutta la sua pienezza non sarebbe possibile cogliere il senso della salvezza, se non come un vuoto ed astratto ideale. Per questo la bellezza è senza dubbio un rischio, ma un rischio che vale la pena di correre, perché solo nel suo compimento l'eterno si fa presente rendendo i valori, la morale e quant'altro vivibili e vitali, capaci di dimorare su di una terra recuperata oltre il nichilismo di una morale giudicatrice, astrattamente sganciata dal sentire e per questo incapace di agire secondo il comandamento dell'amore, quanto piuttosto secondo la violenza di ciò che nega la libertà e il senso. D'altronde quando Nietzsche e Hölderlin hanno pensato e poetato secondo il criterio eterno del bello in sé, erano decisamente lontani dall'esser malati, quanto piuttosto partecipi di una *salus*, che è da intendersi allo stesso tempo come reale "salute" e "salvezza".

¹⁵ *Ivi*, p. 164.



Il fatto che Dio sia parola pronunciata sin dall'inizio dei tempi, e che questa parola sia "mondo", in quanto parola creatrice, implica che essa si rivolga e sia indirizzata dialogicamente a qualcuno, ad un altro, già da sempre pensato e voluto in Dio come correlato amorevole di questo dialogo. La parola divina in questo senso è "valore", nel senso che dischiude in se stessa quel bene che è insisto nella creazione e a partire dalla quale la creazione stessa ci parla come dono grazioso di quel Bene che l'ha fatta essere ciò che essa è. Il *Logos* divino, che è Cristo stesso, è l'archetipo vivente di tutte le essenze: per questo esso non può non essere Verità, Bene e Bellezza nel loro stato di purità essenziale. Esso è dunque Valore: *Wort* (Parola) e *Wert* (Valore) si coappartengono come termini coessenziali nell'ambito del discorso amorevole che scaturisce dal Padre prima di tutti i tempi. I Valori sono le archetipiche Parole di Dio pronunciate nel Figlio prima del tempo e della creazione. Ecco perché il creato e la dignità della persona hanno un valore che deve essere sempre custodito e preservato al di là di ogni costrizione ideologica e di ogni chiusura nei limiti ristretti dell'umano.

È in questo ambito di relazione dialogica che si fa presente l'amore come quella forza unitiva capace di reggere in unità il molteplice, senza forzarlo, ma lasciandolo essere ciò che esso è nella sua libertà: «Solo nell'amore il mistero può realmente farsi manifesto; solo in esso il mistero manifestato può essere custodito. Così come solo nell'amore è possibile che l'intimo entri nella libertà di ciò che è proprio nella persona; ma non cercando se stesso, "se ne vada", bensì "rimanga" nella prima unità. E questo a sua volta non nel senso che perda se stesso, ma, sicuro della parità in dignità, come figlio 'parlato' amorosamente sia "volto verso il padre 'parlante'"»¹⁹

Il rivelarsi della Parola-Valore nell'incarnazione del Verbo che si è fatto uomo richiede dunque l'amore promanante dalla stessa libertà del Dio personale: l'amore è la piena manifestazione della libera volontà personale del principio che reclama l'uomo come corresponsabile della sua opera di creazione. Tale amore infatti non appiattendolo l'uomo ad un livello di sottomissione, lo eleva a Dio in Dio, comportando in ciò una corresponsione all'amore divino. Ecco perché nella relazione libera che si rivela per mezzo dell'amore l'uomo è chiamato alla responsabilità: perché l'amore stesso, laddove non è un vuota brama di possesso, ma apertura effettiva all'altro, ci impone di rispondere all'amore con l'amore. Laddove infatti l'esperienza dell'amore si limita al ricevere la grazia dei doni divini, esso non è effettivamente tale. L'amore non può arrestarsi qui. Esso implica la corresponsione per cui la grazia si comunica e si accresce non solo nell'esser ricevuta, ma anche e soprattutto nell'essere elargita gratuitamente. Essere responsabili implica dunque una risposta che liberamente la persona, facendosi dono per l'altro nell'ambito della parola dialogica dell'amore, dà come il frutto più dolce e maturo della somma libertà di Dio.

4. La libertà come principio della relazione educativa

La libertà è il fondamento della dimensione dialogica della relazione. Questa sfera si gioca tanto nella dimensione della teologia trinitaria, a livello di fondamento, quanto in quella dello spirito personale umano. È tale dimensione trinitaria dialogica a fondare la stessa realtà del reale nella sua connessione essenziale tra la sfera ideale dei valori spirituali e quella vitale e dinamica della realtà di fatto. Per Guardini, infatti, la dimensione della libertà non si gioca in maniera semplicemente idealistica come se si trattasse di un sentimento astrattamente infinito, privo di qualsiasi limitazione. La libertà piuttosto si caratterizza per Guardini come ciò che di fatto entra in relazione ed interferisce costantemente con i suoi limiti. La libertà, in altre parole, per quanto rappresenti e contenga nel suo concetto la possibilità e la potenzialità di trascendere ogni limite, non può darsi effettivamente senza il suo limite. Per questo la libertà per essere effettivamente tale deve entrare in connessione con quell'"immutabilità" che ne costituisce il limite e la condizione. La conciliazione tra questi due elementi apparentemente contraddittori viene raggiunta per Guardini solo nella sfera della fede in cui la libertà stessa di Dio costituisce il massimo della sua necessità e immutabilità²⁰.

Per questo è solo in Dio e per mezzo suo che si dà un nesso essenziale all'interno del reale concreto per un incontro effettivo ed operativo tra la realtà storico-fattuale dell'uomo-persona e quella della necessità del mondo. L'azione libera in questo senso è azione capace di un'interferenza reale tra il mondo e la comunità dialogica delle persone raccolte attorno al loro principio sostanziale. La libertà viene così ad essere il fondamento stesso della dimensione pedagogica intesa dal Guardini come dimensione di formazione integrale della persona nel suo rapporto col "reale" e cioè con Dio, col mondo e con gli "altri". L'attività pedagogica così non è un "settore" di studi specifici, né tanto meno una scienza autonoma ed autoreferente capace di trovare in se stessa i suoi fondamenti a prescindere da qualsiasi altra cosa. Essa piuttosto si trova radicata nell'integrale organicità dell'essere vivente e personale, nelle sue potenzialità di sviluppo e nella

¹⁹ *Ivi*, pp. 170-171.

²⁰ Cfr. il saggio *Libertà e immutabilità*, in *Persona e libertà. Saggi per una fondazione della teoria pedagogica*, a cura di C. Fedeli, La Scuola, Brescia 1987, pp. 117-138. I saggi di seguito citati sul rapporto tra libertà ed educazione non seguono ma precedono cronologicamente i testi precedentemente analizzati: *Libertà ed immutabilità* è infatti del 1927, il saggio *Fondazione della teoria pedagogica* è del 1928 e *La credibilità dell'educatore* è del 1929, mentre *Mondo e persona* è del 1939 e *Libertà, Grazia, Destino* è del 1949. Per un approfondimento si veda in ogni caso C. Fedeli, *Introduzione a Persona e libertà. Saggi per una fondazione della teoria pedagogica*, cit.



direzione onnicomprensiva del suo esistere. In questo senso la sfera dell'educazione e della formazione della persona si fonda interamente sulla libertà come dimensione onnitotale del suo essere, dal momento che è proprio questa che deve essere formata e portata a compimento per realizzare appieno la persona in tutte le sue potenzialità.

La fondazione della teoria pedagogica pertanto si dà solo all'interno di una dottrina della “forma vivente” che caratterizza l'essenza stessa dell'essere personale nella sua dinamica pedagogico-formativa nella sua relazione al mondo, agli altri e a Dio. Il vero scopo di una teoria della formazione che intenda investire tutta l'integralità della persona è dunque quello di portare a manifestazione l'essenziale “forma vivente” in cui si rivela la dimensione di autenticità che spetta a ciascuna cosa in quanto tale: «Per l'individuo, “forma vivente” è il volto autentico, l'immagine integrale delle sue determinazioni essenziali. Vivente forma d'essere, in quanto rappresenta la struttura della sua concreta esistenza. Vivente forma di valore, in quanto esprime come quest'ente deve essere, per essere pienamente se stesso e perciò conforme al proprio valore»²¹.

È proprio della teoria pedagogica dunque prendere avvio da questa tensione insita in tutto l'essere tra la sua potenzialità e la sua realizzazione finale: è questo il senso della dottrina della “forma vivente” in cui tutto ciò che è, è tale solo in virtù di una tensione alla realizzazione di una forma e di un progetto che deve essere liberato nella sua essenza costitutiva. Tale dottrina dunque si ricollega e presuppone a suo fondamento il tema della libertà: scopo dell'educazione e della formazione è proprio quello di liberare le determinazioni essenziali di tutto ciò che è nel suo essere effettivo e vitale, liberare e lasciar essere la tensione alla realizzazione insita in ogni cosa e in ogni persona per ciò che essa è, non nel senso di un abbandono, quanto di una liberazione che mette in atto, nella visione, l'essere dell'ente.

La teoria della forma vivente assume ovviamente un senso affatto particolare nel momento in cui in essa rientra il progetto-persona. L'essenza della persona infatti consiste infatti nella realizzazione di quella libertà che ne costituisce il nucleo fondante. Realizzare la forma vivente della persona significa realizzarne la libertà in tutta la complessità che questo termine viene ad assumere per l'esistenza umana. Pertanto, secondo Guardini, la teoria pedagogica sarà tanto più realizzata e concreta nel momento in cui essa prescindere dal desiderio di realizzare un determinato ambito categoriale – ad es. indicando la finalità dell'educazione esclusivamente in una dimensione conoscitiva, morale od estetica – indirizzandosi piuttosto alla dimensione integrale della personalità da educare e da formare, liberandone le potenzialità intrinseche e l'autentico progetto di cui essa si fa portatrice.

Tale teoria della forma vivente per Guardini tuttavia costituisce solo uno dei perni dell'attività e della teoria pedagogica. Essa infatti non sta a sé, ma costituisce solo il momento teleologico e ideale, ciò a cui l'attività pedagogica deve tendere con tutti i suoi sforzi. Tuttavia se presa isolatamente in se stessa la teoria della forma vivente corre il rischio di sclerotizzarsi dentro forme concettuali e ideologiche che possono perderne il genuino contenuto formativo ed educativo, ostacolando quella dimensione del divenire e della tensione che è insita nello stesso concetto di forma vivente. Per questo, accanto alla forma vivente, sorge per Guardini un altro atteggiamento di pensiero che deve accompagnare l'azione educativa, e cioè quello secondo cui, in realtà, non esistono affatto forme precostituite del vivere e dell'esistere, che non esiste un'idea in sé di ciò che ciascuno di noi deve essere e a cui si deve adeguare. Per ovviare al rischio di un irrigidimento della forma rispetto al divenire della vita reale si leva dunque il grido di chi si rifà con forza al richiamo della contingenza e della situazionalità del vivere da cui scaturiscono esigenze e azioni che si giocano sull'asse orizzontale del tempo ed a cui non è possibile imporre alcun giogo ideale aprioristicamente formato: «La “forma vivente” sboccia nell'armonia e perfezione visibile. Ma qui non c'è proprio “perfezione” alcuna. L'esistenza è tale che questa parola non le si addice. È spazio infinito, e in esso smisurata possibilità di incontro; di lotta; di vittoria; di sconfitta. [...] No, la categoria di “perfezione” non è tagliata per quest'esistenza. Che è giusta, quand'è sincera ed eroica. L'esistenza è non-compiuta; lacerata. È del tutto tragica: e ciò è la sua bellezza»²².

Accanto alla tensione della forma vivente si colloca così la dimensione contingente dell'esistenza di cui bisogna comunque tenere conto per elaborare una dottrina pedagogica veramente efficace e fattuale. Di essa fa parte la casualità dell'incontro che apre e dischiude sempre nuovi orizzonti, è in essa che si fa presente e si approssima l'“Altro” come necessità di un destino dinanzi al quale siamo pur sempre posti.

Per Guardini nessuna di queste due prospettive può stare a sé, né può essere presa e assolutizzata in se stessa. Il rischio è quello di un decadimento delle potenzialità positive insite in entrambe le posizioni vitali. Così, se da un lato la “forma vivente” rischia di irrigidirsi in forme ideologiche prefissate totalizzando ciò che è parziale in concetti predefiniti a cui l'opera di formazione deve adeguarsi, dall'altro il contingentismo dell'impostazione “spirituale attualista” o “esistenzialista”²³, corre il rischio di relativizzare a tal punto l'opera

²¹ *Fondazione della teoria pedagogica*, in *Persona e libertà. Saggi per una fondazione della teoria pedagogica*, cit., p. 69.

²² *Ivi*, p. 79.

²³ *Ivi*, p. 82.



educativa da rendere sostanzialmente insensato qualsiasi proposito “formativo”, non essendo più possibile pensare in esso alcuna “forma”, ma solo dei “fatti” casualmente disposti.

«Lo specifico “elemento” pedagogico consiste – afferma a questo proposito il Guardini – nel punto dialettico di intersezione di quelle due strutture di determinazione. [...] L’elemento propriamente pedagogico, in primo luogo, racchiude in sé il carattere di stabilità: qualcosa di strutturale e di formale dato in partenza. Tale da garantire l’identità dell’essere; [...] da offrire l’opportunità che l’uomo in divenire, [...] attraversando una siffatta molteplicità possieda se stesso e sempre di nuovo si riconosca tale. D’altra parte, l’elemento pedagogico in senso specifico contiene qualcosa di dinamico; una libertà piena di iniziativa; uno spazio aperto al divenire; una dinamicità viva e sincera; la possibilità dell’imprevedibile»²⁴.

L’opera di formazione si sostanzia dunque di una dialettica polare tra questi due termini o determinazioni dello specifico pedagogico che costituiscono l’ambito di tensione e di relazione che si deve creare all’interno dell’esperienza educativa. La struttura del rapporto si gioca tutta in questa polarità in cui i termini si completano l’un l’altro senza mai conciliarsi in maniera definitiva.

L’educazione così non è un progetto statico ma dinamico che si valorizza nel suo divenire continuo in direzione di un essere che ci appartiene in maniera irripetibile. Educare allora vuol dire: porsi in maniera viva e vitale dentro la polarità delle opposizioni che costituiscono l’esistenza per sperimentarle nella loro pienezza sia in se stessi che nella persona con cui si entra in relazione educativa, al fine di una crescita il cui scopo è quello dell’affermazione della libertà. Libera è infatti la relazione che si istituisce nell’ambito educativo, libera di una libertà complessa, capace di passare attraverso le contraddizioni della necessità e del destino, ma proprio per questo quanto mai completa rispetto a quella caricatura che il soggettivismo moderno e illuminista ne ha offerto sotto forma di libero arbitrio.

Educare alla libertà: è questo il compito di chi si adopera nell’ambito della formazione con la consapevolezza di operare nella luce di un principio che mai deve fissare o arrestare il nostro cammino, ma deve fornire sempre nuovi impulsi in direzione di una meta che, proprio in quanto trascendente, deve condurci a sempre nuovi superamenti. Per questo, in tale dialettica, non è inserito solamente il “discente”, ma anche e soprattutto il “docente” che non deve mai smettere di porsi dinamicamente all’interno del proprio compito di educatore. La relazione educativa deve così essere sempre improntata ed ispirata da quella dialettica polare di cui sopra, in cui il rapporto tra “forma” e “divenire” non deve mai essere dato per scontato una volta per tutte, ma deve essere scelto consapevolmente da ciascuno in ogni ambito decisivo della nostra esistenza: «Nessuna è di per sé possibile da sola. Isolatamente presa, ciascuna conduce alla impossibilità vivente del caso-limite. Ciascuna esige il vivo controgio dell’altra. Tuttavia è lasciato alla libertà il compito di decidere dove fissare il baricentro della questione»²⁵.

Educare significherà allora mettersi costantemente in discussione dialetticamente e dialogicamente, porsi nell’ottica della relazione, che è innanzitutto da sperimentarsi personalmente all’interno delle opposizioni polari²⁶ che animano il nostro spirito vivente. Questo, ovviamente, non vuol dire affatto “relativizzare”, quanto piuttosto, semmai, “relazionare”: la vera capacità dell’educatore di porsi nella libertà della relazione. In questo senso gli stessi “valori” non possono più essere assunti in maniera schematica e dogmatica, come delle idee-guida statiche e immutabili. Educare al valore significherà immergersi nel gioco di senso che tale valore apre e dischiude, per interrogarsi costantemente sulla potenzialità che esso ha di risvegliare quelle energie spirituali di cui ciascuna persona è capace in vista della salvezza. Non bisogna mai, per Guardini, avere la presunzione del “possesso” del valore, del bene, del giusto, poiché appena si giunge a questo orgoglio tutto il bene di cui ci si credeva capaci decade e si capovolge nel suo opposto. Così, allo stesso modo, non bisogna mai giudicare una persona debole per i suoi vizi, poiché in essa può sempre trovarsi un “appiglio per il bene”²⁷. In entrambi i casi la situazione educativa deve essere sempre esperita nella tensione che costituisce la dimensione più genuina dell’essere spirituale di ciascuno nell’ambito di una libera dialogicità che ci istituisce come persone capaci di confronto e di responsabilità e che per questo non possono mai dirsi immobili, sicuramente stabili su di un centro inconcusso. E questo è quanto mai vero per il modello educativo cristiano, il cui scopo ultimo è quello della salvezza personale: essere liberi, porsi liberamente in questa dinamica, che, lo si è visto, è la stessa dinamica trinitaria, liberamente dialogica, del Padre-Figlio-

²⁴ *Ivi*, p. 83.

²⁵ *Ivi*, p. 91.

²⁶ Cfr. a questo proposito *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, a cura di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1997. Questo scritto, anche se non preso direttamente in considerazione in queste poche pagine, fa certamente da sfondo a tutta l’analisi sin qui svolta. In particolare per quanto riguarda il tema della dinamica della libertà come concretezza vivente che costituisce il nucleo vitale della persona e soprattutto per tema della relazione educativa che qui si tenta di enucleare.

²⁷ *La credibilità dell’educatore*, in *Persona e libertà. Saggi per una fondazione della teoria pedagogica*, cit., p. 224: «Non esistono in noi – dice a questo proposito Guardini – speciali virtù distinte da tali vizi: possediamo invece quella vivente energia umana, che può diventare buona o cattiva. Due cose, però, sono pura malvagità: una è la presunzione, che si crede infallibile; l’altra è la disperazione, che è rinuncia a se stessi» (*ivi*, p. 225).



Associazione Centro Culturale "Leone XIII"

www.LeoneXIII.org

Spirito: dinamica dell'amore che è relazione, salvata dalla caducità del divenire finito ed esaltata ed elevata nel regno dell'eterno. La "credibilità dell'educatore", dunque, la credibilità di un'educazione cristiana, non può che passare proprio per questa vivente e libera dinamica in cui l'educatore stesso, innanzitutto, si mette in gioco con la sua passione, la sua fedeltà e la sua fede proprio sull'esempio dell'unico eterno Maestro, Parola eterna, che non ha disdegnato di farsi carne, mettendosi in gioco sullo stesso piano dell'umano per indicargli la via della salvezza e del riscatto.