

## L'ANTROPOLOGIA SAPIENZIALE DI ROMANO GUARDINI ALLA SCUOLA DI SAN BONAVENTURA

SILVANO ZUCAL  
Università di Trento

### 1. *Guardini e Bonaventura*

La presenza del pensiero di san Bonaventura in Romano Guardini non sempre è nota nel suo rilievo decisivo\*. Non a tutti è noto, infatti, che il pensatore italo-tedesco dedicherà al grande Maestro francescano due fondamentali lavori: la sua *Doktorarbeit* del 1915<sup>1</sup> e la *Habilitationsschrift* del 1922<sup>2</sup>. Oltre a queste due opere fondamentali, Guardini dedicherà a Bo-

\* I primi due paragrafi di carattere generale e introduttivo sul ruolo e sulla presenza di Bonaventura in Guardini, ripropongono, pur con le opportune modifiche e integrazioni, quanto ho già scritto nel mio saggio: *Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all'«Itinerarium mentis in Deum»*, «Studi Francescani» 107 (2010) 3-4, 423-472, con riferimento alle pp. 423-438.

<sup>1</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre* [La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione], Freiburg i. Br. 1915 (dissertazione per il dottorato in teologia a Friburgo in Brisgovia con relatore il prof. Engelbert Krebs), pubblicata con lo stesso titolo e con l'aggiunta di ulteriori indicazioni bibliografiche (di letteratura primaria e secondaria) presso l'editrice Leonard Schwann a Düsseldorf nel 1921; un'opera di 206 pp. Il testo verrà pubblicato in edizione e traduzione italiana, nel 2012, a cura del prof. Ilario Tolomio dell'università di Padova, per la traduzione della dott.ssa Isabella Visentini, nel volume dedicato a san Bonaventura degli *Opera Omnia* (III/18: *Interpretazioni di figure*) edita dalla casa editrice Morcelliana di Brescia.

<sup>2</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Die Lehre vom ›lumen mentis‹, von der ›gradatio entium‹ und von der ›influentia sensus et motus‹ und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras*, Bonn 1922 (dattiloscritto della *Habilitationsschrift*, dissertazione per la libera docenza, in «katholische Dogmatik» all'Università di Bonn), poi pubblicata nella collana «*Studia et Documenta franciscana*» promossa da Cura Fratrum Minorum in Austria-Belgio-Germania-Neerlandia, a cura di Weiner Dettloff con il titolo modificato: *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom ›lumen mentis‹, von der ›gradatio entium‹ und von der ›influentia sensus et motus‹* [Principi fondamentali della teologia di san Bonaventura. Le dottrine del "lumen mentis", della "gradatio entium" e della "influentia sensus et motus"], presso l'editrice E.J. Brill a Leiden nel 1964; un'opera di 225 pp. Una presentazione e recensione di quest'opera, a un anno dalla sua uscita, la proporrà CHERUBINO BIGI, AFH 58 (1965) 168-173. Anche questo testo verrà pubblicato, in edizione italiana, nel 2012, nel già citato volume dedicato a san Bonaventura degli *Opera omnia*.

naventura altri due intensi saggi<sup>3</sup>. Continui saranno, peraltro, i riferimenti bonaventuriani nella sua riflessione teorica per come verrà progressivamente costituendosi. Nelle due dissertazioni (poi pubblicate come monografie), che costituiscono insieme il decollo autoformativo e la produzione scientifica aurorale del nostro pensatore, emerge da subito quello che è un tratto davvero originale di Guardini. Egli non sceglie mai a caso gli autori da interpretare con il suo straordinario acume ermeneutico, ma sempre sente il bisogno di entrare con questi pensatori (o anche poeti e scrittori) in una sorta di relazione empatica. Non a caso in una lettera all'amico Josef Weiger del 10 maggio 1914, a proposito di Bonaventura e con esplicito riferimento al *Breviloquium* esclama: «È magnifico!»<sup>4</sup>.

Per lui si tratta sempre di “guardare con gli altri” e “grazie agli altri”. In tal senso, «le grandi monografie dialogiche di Guardini scelgono volutamente personaggi in compagnia dei quali valga particolarmente la pena di guardare alle origini e di dialogare nell'osservazione critica della realtà»<sup>5</sup>. Bonaventura non è stato solo il “primo” (non solo sul piano cronologico ma – se così si può dire – ancor più su quello del magistero filosofico) autore di Guardini, ma anche l'unico a cui egli abbia dedicato un approccio sistematico che non ritroveremo più nelle successive imprese ermeneutiche. Il grande Francesco affascinava Guardini per la sua straordinaria capacità di portare a livello teoretico, anche nei suoi schizzi noetici più organizzati, arditi e sistematici, una sensibilità esistenziale, un'attenzione singolarmente partecipe al dramma dell'umano vagabondare alla ricerca del “senso”. In tal modo, per Guardini, egli può essere definito un vero maestro spirituale, un “teologo” nel vero senso del termine (non astratto e speculativo), solo indirettamente un filosofo:

«Bonaventura è filosofo in misura davvero parziale. Egli è in primo luogo teologo e uomo di vita religiosa. Tutto il suo pensiero è orientato teologicamente e in prospettiva ascetica e mistica e, questo, non soltanto in modo inconsapevole poiché egli esprime ciò sotto forma di proposizioni metodologiche e insieme noetiche. La sua filosofia è quindi, in verità, per gran parte una teologia nascosta. Teologici sono i suoi presupposti, i suoi criteri metodologici e i suoi punti di vista. [...]»

<sup>3</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Un filosofo del basso Medioevo: Bonaventura* (1930), in Id., *Pensatori religiosi*, presentazione di S. ZUCAL, Brescia 2001<sup>2</sup>, 9-28; Id., *Das Argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis*, «Theologie und Glaube» 14 (1922) 156-165, riedito nella raccolta *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 2, Mainz-Paderborn 2001. Anche i due saggi verranno pubblicati, in edizione italiana, nel 2012, sempre nel volume dedicato a san Bonaventura degli *Opera Omnia*. L'encomiabile lavoro del prof. Tolomio e della traduttrice dott.ssa Visentini permetterà così la fruizione in un unico volume dell'intera ricerca guardiniana dedicata a Bonaventura.

<sup>4</sup> R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger (1908-1962)*, a cura di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Brescia 2010 («Opera Omnia», XXVI/1), 169.

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 2000<sup>2</sup>, 69.

In Bonaventura [quindi] si può parlare di filosofia solo impropriamente. In lui infatti filosofia e teologia si fondono insieme e, spesso, un ragionamento puramente filosofico è in realtà determinato da punti di vista di carattere teologico»<sup>6</sup>.

Il senso della teologia bonaventuriana è, oltre che teoretico, assolutamente pratico: «Bonaventura, nonostante i suoi interessi filosofici, è stato soprattutto un teologo e ci ha lasciato quasi solo opere teologiche o mistico-ascetiche. [...] Inoltre, per Bonaventura, lo scopo della teologia era oltre che teoretico anche pratico: *ut boni fiamus*»<sup>7</sup>.

Guardini era anche affascinato dal profilo del tutto particolare del grande Francescano, dalla ricchezza del suo argomentare, dal suo talento pluriforme, frutto, egli scrive,

«della sua natura molto dotata e molto ricca. Bonaventura è un pensatore limpido e nello stesso tempo conserva un profondo rispetto di fronte al mistero, come è tipico dell'uomo di preghiera. Nella dottrina teorica si sente del tutto a proprio agio; ma egli è anche il secondo fondatore dell'Ordine francescano, l'infaticabile rinnovatore, l'organizzatore e l'amministratore, il maestro nelle questioni pratiche, ingarbugliate delle regole conventuali. Bonaventura è un logico ma anche un artista, un architetto del pensiero e un maestro dell'espressione. Tale talento pluriforme lo pone nelle condizioni di trarre dal dogma centrale del cristianesimo gli aspetti più vari»<sup>8</sup>.

Bonaventura non è mai, per Guardini, un "pensatore impersonale" ma traduce in tutte le sue opere l'impronta della sua mitezza e della sua straordinaria interiorità<sup>9</sup>. Quel che conta è che «sempre la teologia, per Bonaventura, ha la sua origine nella preghiera. [...] E il culmine finale della teologia è a sua volta la preghiera, là dove cessa tutto il pensiero»<sup>10</sup>. Là dove, dice Guardini – come è scritto nell'*Itinerarium* – si deve ormai interrogare

«la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> GUARDINI, *Systembildende Elemente...*, XXIII-XXIV e 51.

<sup>7</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, I.

<sup>8</sup> *Ivi*, 186.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, 188.

<sup>10</sup> *Ibid.* Cfr. anche *ivi*, 191.

<sup>11</sup> *Itin.*, VII, 6 (V 313): «[Si autem quaeras, quomodo haec fiant,] interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferetur» [tr. S. MARTIGNONI e O. TODISCO].

Un tale spirito mistico che fa derivare ogni conoscenza non solo dal pensiero, ma anche se non soprattutto dalla preghiera e dal rapporto dialogico con Dio, pervade – per Guardini – tutto l'argomentare del *Doctor Seraphicus* e vi assegna una comune atmosfera dominante (*Grundstimmung*). Per questo la sua teologia non è mai pura teoria ma sempre «sintesi di teoria e prassi» sia per la sua origine che per i suoi scopi<sup>12</sup>. Per lui, infatti,

«scopo della teologia non è mai solo quello di fornire conoscenza intellettuale, ma di rendere migliori gli uomini. La teologia [...] non è né una scienza puramente teorica né una scienza puramente pratica, ma è per Bonaventura una scienza media (*mittlere*), una conoscenza che si rivolge direttamente alla vita, alla *vis affectiva*, al cuore e per questo è una *scientia affectiva*»<sup>13</sup>.

Una «*theologia affectiva*»<sup>14</sup> che trae la scienza teologica non solo dal puro esercizio del pensiero, ma anche dall'orazione, dalla pratica della virtù: essa tiene insieme pensiero, volontà e cuore per giungere a quella «conoscenza saporita» (*cognitio saporativa*)<sup>15</sup> che può davvero migliorare l'esistenza.

La prolungata frequentazione del pensiero bonaventuriano da parte di Guardini, e questo proprio negli anni cruciali della formazione filosofica e teologica, ha indubbiamente inciso e poi influenzato il pensiero del filosofo italo-tedesco: si potrebbe definirlo – come affermava Tina Manferdini – quasi un

«influsso magisteriale del grande teologo francescano, che egli trovava inserito come luminoso coronamento di una linea di pensiero, di impronta platonico-agostiniana, alla quale ha dato la sua preferenza, come risulta con tutta evidenza già dalla prima opera su Bonaventura, attraverso gli excursus storici che vi si leggono e che partono generalmente da Agostino, toccando i punti chiave di Anselmo, Ugo di san Vittore, Alessandro di Hales, per giungere a Bonaventura»<sup>16</sup>.

L'attenzione, anzi il gusto, di Guardini per il “vivente-concreto”, per la conoscenza “reale” e non solo “nozionale”, la sua capacità di cogliere tutta la concretezza del simbolismo liturgico partendo dal passo, dal gesto

<sup>12</sup> Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 191.

<sup>13</sup> *Ivi*, 192.

<sup>14</sup> Per Guardini, Bonaventura «ha discusso il concetto di *theologia affectiva* così spesso e con una tale profondità e finezza, che in lui si possono già rilevare tutti gli autentici elementi della moderna teoria dell'esperienza religiosa» (*ibid.*).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> T. MANFERDINI, *Katholische Weltanschauung. Religion e fede in Romano Guardini*, in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, 257-351: 270. Sono debitore alla prof.ssa Tina Manferdini, recentemente scomparsa, della mia iniziazione teorica sia a Guardini che a Bonaventura.

della mano, dalla dimensione "ludica" del culto (la dimensione "estetico-teologica" del liturgico) mostra, con evidenza, l'influenza del *Doctor Seraphicus*<sup>17</sup>. La stessa prospettiva teorica della *katholische-christliche Weltanschauung* guardiniana (titolo della sua cattedra a Berlino e poi a Monaco) sarebbe inconcepibile senza l'assimilazione del pensiero di Bonaventura. Debitore, almeno in parte, a Bonaventura è anche il "discorso del metodo" guardiniano, la celebre dottrina del *Gegensatz*, dell'opposizione polare<sup>18</sup>. L'intuizione della dinamica degli opposti è sì geneticamente antecedente all'incontro con Bonaventura ma ben si compenetra con l'influsso proveniente da quest'ultimo. Il riferimento va in particolare al *Breviloquium* ove emerge la capacità di «distinguere inequivocabilmente i diversi atti fondamentali, i valori e gli ambiti della vita secondo la loro specifica natura»<sup>19</sup>, talora in opposizione polare feconda (come, ad esempio, il silenzio e la parola), talaltra in radicale contraddizione alternativa senza relazione possibile. Nella sua autobiografia, Guardini così si esprime:

«Avevo formulato con precisione i pensieri che avevo costruito insieme a Karl Neundörfer [...] cioè la dottrina dell'opposizione polare (*Gegensatz*). Con riferimento a essa, avevamo costruito una serie di tipi psicologici, ai quali dovevano corrispondere le strutture fondamentali della vita culturale. [...] Bonaventura era appropriato in modo particolare a questo esperimento per il fatto che la sua teologia riunisce elementi distinti. Egli è un agostiniano che con una certa fatica si inserisce nella corrente aristotelica del suo tempo, e del resto è più *homo religiosus* e mistico che teoretico. Così potei effettivamente estrarre dai suoi scritti ciò che mi conveniva, cioè i due o tre tipi fondamentali di teoria della redenzione»<sup>20</sup>.

Nel grande Francescano, Guardini ravvisa dunque la struttura della polarità che costituisce il cuore del suo metodo filosofico: «Evidentemente il concetto della opposizione polare (*Gegensatz*) doveva aver funzionato abbastanza bene come fattore euristico applicato allo studio di Bonaven-

<sup>17</sup> Cfr. T. MANFERNINI, *Katholische Weltanschauung...*, cit., 269-270. Su questa visione del liturgico in Guardini, cfr. S. ZUCAL, *Per una filosofia della liturgia*, in P. GIUSTINIANI, C. MATARAZZO (a cura di), *Giocare davanti a Dio: l'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, Napoli 2007 («Biblioteca Teologica Napoletana», 28), 41-84.

<sup>18</sup> Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente*, in ID., *Scritti di metodologia filosofica*, a cura di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Brescia 2007 («Opera Omnia», I), 65-241; il riferimento a Bonaventura alle pp. 67 e 81. Un tentativo di determinare analiticamente l'influsso del pensiero di Bonaventura sulla *Gegensatzlehre* guardiniana nel saggio di R.A. GIBU SHIMABUKURO, *Influjo de San Buenaventura en la estructura de "Der Gegensatz" de Romano Guardini*, «Revista Teológica Limense» XXXVI/3 (2002) 59-74.

<sup>19</sup> GUARDINI, *L'opposizione polare...*, 135.

<sup>20</sup> R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, editi dall'*opus postumum* a cura di F. HEINRICH, Brescia 1986, 29-30.

tura. Probabilmente, aveva ricevuto [altresì] dall'analisi della teologia bonaventuriana un'estensione di campo e una sostanziale conferma»<sup>21</sup>. L'articolazione polare delle categorie del pensiero, quale quella tra l'essere e il dover essere, tra l'ordine ontologico e quello deontologico, a dire di Guardini, è davvero presente in Bonaventura sia nel concetto di Dio, sia nelle processioni intratrinitarie<sup>22</sup>. In Bonaventura è chiaramente presente anche la distinzione tra ciò che è opposto polare e ciò che è contraddittorio: i contrari (diversamente dagli opposti, un rapporto qualificato in tal caso come *Widerspruch* e non più come *Gegensatz*) si escludono a vicenda in quanto il termine negativo esprime piuttosto uno stato deficitario e di privazione rispetto al positivo. Vero e falso, ad esempio. In tal caso si va dal vero al falso ovvero il falso è concepibile solo a partire dal vero. Lo stesso accade per il non essere che si può concepire solo a partire dall'essere come splendidamente si esprime Bonaventura nell'*Itinerarium*:

«Essendo privazione dell'essere, il non-essere non può essere pensato se non per mezzo dell'essere; l'essere, invece, non è pensabile per mezzo d'altro, poiché tutto ciò che conosciamo, o lo conosciamo come non-essere, o come essere in potenza, o come essere in atto. Se dunque il non-essere non può essere inteso se non per mezzo dell'essere, e l'essere in potenza se non per mezzo dell'essere in atto; e se l'essere designa lo stesso atto puro dell'essere, ne consegue che l'essere è ciò che per primo pensiamo, e questo essere è atto puro»<sup>23</sup>.

In tal senso appare chiaro il diverso statuto della contraddizione rispetto all'opposizione polare: nell'opposizione polare entrambi i poli sono positivi e stanno in reciproca tensione ontologica, la polarità produce sì la tensione ma richiede la contemperanza armonica dei due poli, distinti sì ma pur sempre congiunti e sempre reciprocamente richiamantesi. Il silenzio, ad esempio, decadrà a mutismo senza la relazione con la parola in cui troverà il proprio sbocco e la parola diventerà chiacchiera senza il silenzio che ne alimenta l'autenticità e ne permette la salvaguardia. La

<sup>21</sup> MANFERDINI, *Katholische Weltanschauung...*, 273.

<sup>22</sup> Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 20: «Il fenomeno di una siffatta struttura [polare] del pensiero si mostra anche nei rimanenti concetti teologici, iniziando dal concetto di Dio e dalle processioni trinitarie fino alla formulazione dello *status gloriae*. Altrove l'autore ha dimostrato lo stesso in riferimento al pensiero puramente filosofico, ad esempio per quanto attiene ai concetti di comunità e autorità, di obbedienza e libertà, per il rapporto naturale con Dio e per una serie di relazioni psicologiche».

<sup>23</sup> *Itin.*, V, 3 (V 308): «Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per *esse*; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut *non-ens*, aut ut *ens in potentia*, aut ut *ens in actu*. Si igitur *non-ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens in potentia* non nisi per *ens in actu*; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus» [tr. tr. S. MARTIGNONI e O. TODISCO].

nozione bonaventuriana di *complexio* egualmente rinvia alla dimensione dell'opposizione polare (*Gegensatz*)<sup>24</sup>. La polarità, anche in campo cristologico ed ecclesiologico, evita parzializzazioni, unilateralità che sempre conducono alle scissioni ereticali<sup>25</sup>. Su questo terreno le strade di Guardini e di Bonaventura si erano fecondamente incrociate. Guardini studiando e approfondendo il pensiero di Bonaventura ha così esteso il suo metodo della polarità oppositiva anche al campo della teologia verificandolo, in tal maniera, nel modo più persuasivo.

## 2. *Un ritratto di Bonaventura*

Nel saggio del 1930, *Un filosofo del basso Medioevo: Bonaventura*, Guardini propone un efficace ritratto del grande Francescano. Il tutto, a partire da una considerazione piuttosto pessimistica e insieme disincantata. In una nota finale al suo saggio Guardini constata infatti con amarezza come nella riflessione filosofica e teologica tedesca del suo tempo Bonaventura «si trovi collocato in una posizione stranamente nascosta, come nei recessi di una torre, su in alto»<sup>26</sup>. Alla fine del *Faust* di Goethe, annota Guardini, compaiono quattro figure: il *Doctor Marianus*, il *Pater Ecstaticus*, il *Pater Seraphicus*, il *Pater Profundus*. Difficile dire se Goethe abbia scelto i nomi in senso generico. Essi comunque appartengono a figure realmente esistite: il *Doctor Marianus* è Bernardo di Chiaravalle, il *Pater Ecstaticus* è Jan van Ruusbroec, il *Pater Profundus* è Dionigi il Certosino (Dionigi di Ryckel), il *Pater Seraphicus* infine è, appunto, Bonaventura. Chi lo sa, si chiede Guardini, se «in Goethe, all'età in cui scrisse la conclusione del *Faust*, non siano riemerse le visioni della giovinezza e del periodo di Strasburgo, periodo che era legato alle più profonde fibre vitali del suo cuore e del suo spirito?»<sup>27</sup>. Ciò che è certo è che Goethe ha dedicato al *Doctor Seraphicus* una posizione singolarmente toccante e – annota Guardini – chi conosce Bonaventura non potrà che convenire che questo passaggio poetico è di assoluto rilievo in quanto a capacità di penetrazione dell'essere del grande Francescano e del suo più profondo messaggio:

Wachset immer unvermerkt,  
Wie nach ewig reiner Weise,  
Gottes Gegenwart verstärkt!

<sup>24</sup> Cfr. GIBU SHIMABUKURO, *Influjo...*, 10.

<sup>25</sup> Articolazione polare può darsi, ad esempio, tra croce e resurrezione, tra popolo di Dio e gerarchia, tra istituzione e carisma.

<sup>26</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 28, nota 4.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Denn das ist der Geister Nahrung,  
Die im freisten Äther waltet:  
Ewigen Liebens Offenbarung,  
Die zur Seligkeit entfaltet.<sup>28</sup>

Purtuttavia, annota con ulteriore amarezza Guardini, ormai

«è improbabile che il nome di san Bonaventura evochi nel lettore moderno un'immagine precisa. Questo nome, forse, gli sarà del tutto sconosciuto. Il mondo concettuale del Medioevo, infatti, [...] è ancora paragonabile in larga misura – per il nostro comune modo di sentire – ad un amalgama oscuro e indistinto»<sup>29</sup>.

Anche quando si parla dei filosofi medievali subito

«si pensa anzitutto ai grandi intellettuali aristotelici: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto... ma accanto a questa corrente ne scorre un'altra, più occulta: la corrente agostiniano-platonica, meno acuta teoricamente, ma, in compenso, pervasa da una più profonda pienezza del cuore: filosofia, teologia, il cui baricentro risiede nell'amore. È una tradizione di cui si nutre soprattutto la vita mistica»<sup>30</sup>.

Di tale tradizione Bonaventura è l'assoluto protagonista: infatti «col suo pensiero si colloca nella folta schiera di filosofi che da Platone, attraverso i neoplatonici, porta ai teologi greci, ivi compreso lo Pseudo-Dionigi Areopagita; schiera che, d'altro canto, tramite Agostino sfocia nel pensiero medievale, attraverso Anselmo d'Aosta e i Vittorini porta ad Alessandro di Hales, maestro di Bonaventura, per poi concludersi provvisoriamente con Matteo di Acquasparta, Witelo e altri»<sup>31</sup>.

Indubbiamente Bonaventura, afferma Guardini,

«con la sua filosofia e la sua teologia si rifà ampiamente alla tradizione neo-platonico-agostiniana. Egli [però] non è un agostiniano radicale. Anch'egli ha partecipato alla recezione dell'aristotelismo, avvenuta nel XIII secolo, nella misura in cui ha adottato e utilizzato i concetti aristotelici [...]. Si tratta peraltro di una utilizzazione cauta; il contrasto tra la vecchia linea e quella nuova non

<sup>28</sup> J.W. GOETHE, *Faust e Urfaust*, trad. e cura di G.V. AMORETTI, 2 voll., Milano 2005<sup>10</sup>, II, 656: «Elevàti verso una sfera superiore, crescete sempre, insensibilmente, così come, secondo un modo eterno, vi rafforzerà la presenza d'Iddio! Poiché essa è il nutrimento degli spiriti, essa che si espande nell'etra più libera, rivelazione di quell'eterno amore che matura alla beatitudine».

<sup>29</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 9.

<sup>30</sup> *Ivi*, 28.

<sup>31</sup> *Ivi*, 14-15.



è radicale; ad esempio nella dottrina della conoscenza le teorie aristoteliche e quelle agostiniane non hanno un accoglimento paritario. La sua simpatia va a Platone, Plotino, sant'Agostino, Dionigi l'Areopagita, va al *Liber de causis* e così via. Bonaventura riconosce l'avvenuta recezione dell'aristotelismo, ma rimane a tal punto nel solco della tradizione da rimanere allievo di Agostino. Non lo è con ciò in modo esclusivo. Tuttavia, ogniqualvolta uno scritto gli concede la possibilità, sempre egli pensa con argomentazioni e ragionamenti di stampo agostiniano-neoplatonico»<sup>32</sup>.

Egli può essere considerato il rappresentante non tanto di una dottrina scolastica uniforme, ma di una vasta pluralità che tiene insieme con una forza religiosa creatrice e con una potenza straordinaria del pensiero<sup>33</sup>. Per penetrare nel mondo di un filosofo come Bonaventura non basta prendere le mosse dal contenuto del suo pensiero, dai problemi o dalle soluzioni oggettive che egli pone e trova. Occorre piuttosto, per Guardini, procedere dalle motivazioni che in lui sono all'opera, dal suo fondamentale «interesse spirituale» per dirla con Friedrich Julius Stahl<sup>34</sup>. Per Bonaventura il punto di partenza decisivo per il filosofo è il problema di come la conoscenza divenga possibile. Quale conoscenza? «Una volontà d'assoluto [...] qualifica il suo concetto di conoscenza. Un oggetto è per lui “conosciuto” solo quando è tale *sub specie aeterni*, come forma che ha in sé la dimensione d'assolutezza (*als Absolutheitsgestalt*)»<sup>35</sup>: io posso certo imbattermi in una cosa situata nel tempo, nello spazio, nell'ambito del mutevole divenire e perire ma «la sua sede intrinseca è nell'eternità, nel *nunc stans*, ed essa è la sua idea»<sup>36</sup>. Le idee, per Bonaventura, non sono entità autonome, sostanze ultime come in Platone, sono piuttosto i “pensieri viventi di Dio”: esse esprimono il fatto che «il Dio eterno-infinito vuole il temporale-finito, e lo vuole come immagine di se stesso, come un rendere partecipi della sua propria pienezza di essere e di valore. Le idee sono dunque il compendio dell'essere e del valore del finito, il loro prototipo e parametro. Esse sono la “verità” delle cose»<sup>37</sup>. La vera conoscenza si dà dunque solo quando io, con l'organo dello spirito, afferro quell'eterno contenuto che dà senso al transeunte e che si chiama “idea”. Come avviene questo? Su questo terreno Bonaventura, con autentica passione, sviluppa il concetto di conoscenza ereditato da Agostino: «quella comprensione si compie *in lumine mentis*, attraverso un processo di illuminazione, *per irradiationem regularum aeter-*

<sup>32</sup> GUARDINI, *Systembildende Elemente...*, 209.

<sup>33</sup> Cfr. GUARDINI, *Un filosofo...*, 12-13.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, 15.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ivi*, 16.

*num*, per irradiazione delle idee eterne nello spirito»<sup>38</sup>. Con tale rappresentazione della luce spirituale incontriamo un “momento preconettuale”: Bonaventura intende sempre la conquista della verità come un evento di illuminazione interiore. Il tema della “luce” in Bonaventura è totalmente dominante o addirittura straripante<sup>39</sup>. E, mette in guardia Guardini, non è corretto intendere metaforicamente una tale parola quando si presenta con tanta costanza in tutta l’opera bonaventuriana. Clemens Baeumker, nel suo lavoro su Witelo, ha mostrato, per Guardini, con grande efficacia come la grande linea della “metafisica della luce” attraversi il pensiero occidentale offrendo uno spettacolo grandioso<sup>40</sup>. Nella parola “luce” c’è quindi ben più di una semplice immagine, piuttosto la prospettiva di una concezione dello spirito “vivente” in contrapposizione radicale al formale, al logico e all’astratto:

«La parola “luce” esprime una forma dell’esperienza dello spirito non traducibile con altre parole. Vi è un’esperienza di verità che è esperienza di luce. In questa “luce” si irradia per Bonaventura nello spirito l’idea, l’immagine eterna dell’essere, del valore e del significato»<sup>41</sup>.

Poiché l’idea “è” in Dio, la conoscenza allude a una qualche forma di contatto con Dio. Proprio nella conoscenza Dio viene a contatto con lo spirito mediante l’idea che è il suo pensiero vivente e l’archetipo di ogni singola *res*. In tale ottica non vi potrà mai essere una mera verità come fredda esattezza: un semplice e imparecchiato constatare il vero, un cogliimento meramente oggettuale. L’idea infatti non è soltanto

«l’immagine dell’essere, ma anche l’immagine del valore, la norma del senso e della bellezza della cosa. Conoscere, dunque, non significa solo cogliere la verità, ma anche essere compresi della bellezza e del valore e, proprio per questo, il conoscere è amore. L’atteggiamento della verità è in pari tempo un essere infiammato, un *inflammari*, ed è un *moveri*, cioè l’avvio di un moto interiore, l’essere afferrati dal valore e dalla bellezza. La vivente libertà si pone in movimento, e questo movimento della libertà è amore»<sup>42</sup>.

Conoscere la verità è sempre un incontro d’amore, una docilità del cuore e della sua libertà: un essere interiormente conquistati da ciò che è eternamente valido. Quel *lumen mentis* che è splendore di verità e fervore d’amore

<sup>38</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 16.

<sup>39</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Romano Guardini...*, 81.

<sup>40</sup> Cfr. GUARDINI, *Un filosofo...*, 16-17.

<sup>41</sup> *Ivi*, 17.

<sup>42</sup> *Ivi*, 17-18.

è, nel contempo, la forza che “conferisce forma”. Per Bonaventura «il conferire forma è un penetrare di luce»<sup>43</sup>. Il *lumen mentis* permette altresì di agire rettamente poiché l'idea nella sua qualità di *ars divina*, di forza che illuminando dà forma, fa apparire in modo chiaramente visibile il senso, crea ciò che poi potrà essere contemplato e amato dall'uomo. Sarà punto di riferimento essenziale nel suo operare.

La «coscienza», intesa come conoscenza dell'eterno in assoluto, e la «scintilla dell'anima» (*scintilla animae*), intesa come quell'«intimo dell'anima» che rappresenta il punto aperto verso Dio, vengono egualmente correlate ai concetti di *lumen mentis* e di idea: «l'essenza interiore dell'uomo e il suo davvero intimo ricollegarsi all'eterno stesso vengono visti come un fatto di luce»<sup>44</sup>. In tal modo si afferma l'intendimento fondamentale del pensiero bonaventuriano per cui

«il conoscere non è mai oggetto di un apparato che lavora in modo autonomo. Per la retta conoscenza non bastano ancora la mera attenzione, la sobrietà oggettiva e lo sforzo logici, ma si richiedono le premesse nell'atteggiamento di vita, nell'agire, anzi nell'essere»<sup>45</sup>. Tutto ciò richiede una vera e propria formazione della conoscenza: la retta conoscenza implica anzi una vera e propria «ascesi del pensiero»<sup>46</sup>.

Come vi sono ordini gerarchici tra gli oggetti così è per il conoscere: a ogni oggetto è correlato un atteggiamento gnoseologico che si trova nella medesima posizione. Solamente il santo conoscerà il Dio santo. Si tratta dunque di un orientamento del pensiero non quantitativo ma qualitativo. Preoccupato dell'ordine e quindi, in senso proprio, un pensiero costruttivo<sup>47</sup>:

«Come nelle cattedrali del Medioevo una moltitudine di singole strutture viene inglobata da una totalità la cui portata si estende sempre oltre [...] così avviene per il pensiero, nel senso che si tratta di un ordine del tutto alieno da ciò che è puramente funzionale a uno scopo. Tale ordine non mira ad un massimo di dominio sulla materia, di precisione del risultato [...]; si tratta invece di un ordine il cui significato è insito nell'esistenza stessa, nella grandiosità, nella pienezza e nella bellezza dell'esistenza, in modo tale che un momento sorregga l'altro, che la ricchezza delle figure divenga sempre maggiore, che dalla molteplicità degli opposti si elevino tensioni sempre più alte, sì da far sorgere la misura più elevata di ricchezza e unità ad un tempo»<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 18: «Gestalten ist für Bonaventura ein Durchlichten».

<sup>44</sup> *Ivi*, 18-19.

<sup>45</sup> *Ivi*, 19.

<sup>46</sup> *Ivi*, 20.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, 20-21.

<sup>48</sup> *Ivi*, 21.

Un ordine che troverà espressione nella grande idea della gerarchia, della struttura a gradi dell'essere, per cui in ogni grado e in ogni oggetto situato in tale grado si manifesta un contenuto significativo, vi si rappresenta simbolicamente un'entità metafisica: le cose si trovano dunque fra di loro in un diverso rapporto di rango, valore, nobiltà ed elevatezza, rappresentando «una crescente rivelazione di valore e di magnificenza»<sup>49</sup>. La grande idea di gerarchia si contrappone a ogni forma di appiattente isocrazia, di eguaglianza ontologica: se dunque

«l'essere è aristocratico, non isocratico, e lo è fin dal profondo della definizione dell'essenza dal punto di vista gnoseologico, questo concetto si palesa nell'enunciato: la cosa si palesa solo a colui al quale essa è destinata, a colui che è all'altezza di essa. [...] Tu conosci nella misura in cui sei (*Du erkennst, soweit du bist!*)»<sup>50</sup>.

Il tutto, entro questa poderosa struttura, si muove in una tensione del temporale verso l'eterno e del condizionato in direzione dell'assoluto. Sempre s'incrociano in Bonaventura una parabola discensiva e una ascensionale. Da un lato l'ordine dei gradi delle cose contiene un "movimento" dalla vetta verso il basso (*descensus a Deo*), un "promanare" non più in senso emanatistico come nel neoplatonismo, ma spirituale e di significazione. La pienezza di Luce divina fluisce nel primo "grado", attraverso questo nel secondo, ancora una volta attraverso i primi due, nel terzo e così via. Dall'altro lato, sempre si ridesta l'impulso del ritorno, l'anelito verso l'Origine, il molteplice che desidera ritornare all'Uno, uno straordinario "eros cosmico" che vive la propria autentica liberazione nel moto spirituale dell'uomo, nella conoscenza e nell'amore<sup>51</sup>.

L'*Itinerarium* rappresenta plasticamente questo moto discensivo e ascensionale:

«Ciò che ha condotto verso il basso è stata l'autorivelazione creatrice di Dio nelle cose; ciò che conduce verso l'alto è l'anelito nostalgico del creato verso Dio, l'*eros* metafisico. Le cose, però, assurgono a gradi, gradi dell'ascesa, dopo essere state gradi della discesa. Innanzitutto, esse sono gradi della conoscenza, in quanto da ognuno – quanto più è elevato – tanto più chiara si irradia la pienezza della gloria divina. La conoscenza, però, non è solo una apprensione ideale dell'oggetto, ma anche un reale moto dello spirito. La conoscenza assurge così ad una effettuale ascesa dello spirito, idealmente compiuta nella meditazione e nella contemplazione»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 22: «Sie bilden eine steigende Offenbarung von Wert und Herrlichkeit».

<sup>50</sup> *Ivi*, 23.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, 24-25.

<sup>52</sup> *Ivi*, 26.

Si andrà così a realizzare un *ascensus animae*, una “ascesa dell’amore”, poiché *non c’è conoscenza piena senza valutare e stimare* ed essa s’accresce in corrispondenza alla crescita di stima e valutazione. Sarà poi una “ascesa del superamento”, poiché richiede di tranciare ogni legame con l’inferiore, superando immediatamente ogni attaccamento, per conquistare il superiore nella conoscenza improntata dall’amore. Un movimento cosmico e umano percorre così il Tutto, un movimento insieme interiore, silente, mistico e metafisico, di forza inarrestabile, ed è

«una rappresentazione di bellezza infinita, questo *circulus intelligibilis*, che promana dalla pienezza della gloria divina, animata dall’amore, creatrice, autorivelantesi, e ritorna nell’amore del creato, trasformando proprio quei gradi della partenza in gradi del ritorno, nella purificazione, nell’illuminazione, nel superamento della conoscenza»<sup>53</sup>.

### 3. Elementi di antropologia bonaventuriana ripresi da Guardini

Un primo fondamentale elemento antropologico che Guardini assume dal Francescano è quello relativo allo status edenico dell’uomo e alla successiva caduta. Il riferimento è, in primo luogo, al *Breviloquium*, al passaggio in cui Bonaventura annota che «prima della caduta, l’uomo ebbe tutte le disposizioni naturali perfette, rivestite nientemeno che dalla grazia divina»<sup>54</sup>. L’uomo possedeva dunque la *rectitudo naturae*, ovvero la rettitudine del giudizio morale: la coscienza che il Giusto gli si mostrava con nitore e sicurezza. Era libero da inclinazioni cattive, rivolto al Bene e – in tal modo – buono, innocente e retto<sup>55</sup>. La grazia appariva in tutta la natura. Il soprannaturale, inteso come «la carità che rende capace l’affetto di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso»<sup>56</sup>, si era insinuato fino a toccare nel profondo (direzionandola) la bontà naturale della volontà. Alla capacità naturale della conoscenza, alla chiara conoscenza della ragione e dello spirito non offuscata da alcun turbamento di peccato con cui l’uomo guardava «le cose che sono nel mondo e nell’animo», si aggiungeva la contemplazione di Dio grazie a quell’*oculus contemplationis* con cui si guardava a Dio e a ciò che c’era in Dio, ovvero le idee eterne, l’*ars aeterna* nel Verbo<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 27.

<sup>54</sup> *Brevil.*, II, 11 (V 230): «...ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia».

<sup>55</sup> Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura ...*, 15.

<sup>56</sup> *Brevil.*, II, 11 (V 229-230): «...caritas habilitans affectum ad diligendum Deum super omnia et proximum sicut se ipsum».

<sup>57</sup> Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 15.

Infatti, come scrive Bonaventura in uno dei suoi *Sermoni domenicali*,

«la nozione di quello stato di innocenza si trova in posizione intermedia tra lo stato di gloria eterna e lo stato di miseria; infatti, nello stato di gloria, Dio viene veduto direttamente nella maestà della sua sostanza, perché lì non vi è alcuna oscurità; al contrario nello stato di miseria viene veduto come in uno specchio opaco, e in enigma. [...] ma nello stato di innocenza Dio veniva contemplato come in uno specchio terso, senz'ombra di oscurità»<sup>58</sup>.

Insomma, per Bonaventura, «la giustizia soprannaturale, il compiacimento di Dio e la capacità di merito dell'uomo si basano sulla grazia»<sup>59</sup>. Ciò si rifletteva anche sul corpo: esso era totalmente sottomesso all'anima, le era completamente obbediente: non c'era in esso alcun conflitto, alcuna ribellione, alcuna inclinazione alla libidine. Per questo il corpo era libero dalla malattia, dal dolore, dalla corruzione e dalla morte: ciò avveniva grazie al controllo completo dell'anima sul corpo, al suo nutrirsi del frutto dell'albero della vita, alla particolare azione protettiva della provvidenza divina. L'uomo edenico «era "nobilissimo", una creatura della più alta dignità e della più alta nobiltà»<sup>60</sup>. In questa situazione interviene il peccato d'origine che dall'uomo edenico passerà all'intero genere umano per cui tutti nasceranno per natura quali «figli dell'ira»<sup>61</sup>. Coglierne adeguatamente il senso permette, per contrasto, l'accesso a una nozione antropologica positiva. Lo stato edenico, nonostante la sua perfezione, era destinato ad essere qualcosa di transitorio, il preambolo dello *status gloriae* definitivo che potrà essere conseguito solo in base al merito, tramite una vita moralmente buona perché dedita al Sommo Bene. Questa dedizione è frutto di "obbedienza pura", tema questo dello statuto obbedienziale dell'uomo, cruciale in tutto il pensiero successivo di Guardini. Come annota Bonaventura «l'obbedienza è pura quando, senza nessun'altra causa, risponde solo al precetto; e tale è chiamato il precetto di disciplina (*praeceptum disciplinae*)»<sup>62</sup>. Il senso del divieto imposto all'uomo di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza è quello di mostrargli la via grazie alla quale possa guadagnare

<sup>58</sup> *Serm. dom., Sermo I Dominica duodecima post Pentecosten* (IX 399): «[...] cognitio illius status innocentiae quasi medium tenebat inter statum gloriae et statum miseriae. Nam in statu gloriae videtur Deus immediate in maiestate in sui substantia, ita quod nulla est ibi obscuritas; in statu vero miseriae mediante speculo obscuro in aenigmate. [...] sed in statu innocentiae videbatur mediante speculo claro sine aliqua obscuritate». Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 15.

<sup>59</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 15.

<sup>60</sup> *Ivi*, 16.

<sup>61</sup> Cfr. *Brevil.*, III, 5 (V 234): «... quilibet ... nascitur filius irae».

<sup>62</sup> *Brevil.*, II, 11 (V 229): «*Obedentia autem mera est, quando praeceptum ex se solo obligat, non ex aliqua alia causa; et tale dicitur praeceptum disciplinae*».

il Regno tramite l'obbedienza «spontanea» (*durch freiwilligen Gehorsam*)<sup>63</sup>. L'essenza del peccato per Bonaventura – sottolinea Guardini – è la seguente: la creatura avrebbe dovuto agire in dipendenza da Dio, conformemente alla sua volontà e per il suo onore ma invece cadde e agì per amore di se stessa. Il peccato, frutto di libertà, rappresenta una deviazione dal Sommo Bene per rivolgersi a un bene finito. Nell'ulteriore disamina del significato del peccato d'origine e dei suoi effetti emergono «due filoni concettuali posti in modo polarmente opposto che determinano – per Guardini – tutta la dottrina della Redenzione di Bonaventura: la concezione giuridico-morale e la concezione fisico-mistica di tutti i rapporti tra la creatura e Dio»<sup>64</sup>.

Da un lato, infatti, il peccato è disobbedienza dell'umano libero arbitrio al comando di Dio: disobbedienza riprovevole non solo perché è in gioco un bene morale ma soprattutto perché a dare il comando è Dio supremo legislatore. Il peccato è così negazione dell'autorità del sommo Legislatore e della supremazia del Creatore; nel peccato l'uomo vuol togliere a Dio la supremazia sull'anima, vuol rubargli la dignità, negargli il dovuto onore. In altre parole, in questa prima accezione, il peccato è quello che il Francescano definisce come «*crimen laesae maiestatis*»<sup>65</sup>. Questo disordine “giuridico” impone una punizione, una pena, un recupero della giustizia ontologica grazie a un necessario processo di espiazione.

Il peccato d'origine va però considerato anche sotto un secondo aspetto: come turbativa dell'ordine fondamentale dell'essere e della vita. Esso non attenta solo all'ordine etico ma si rivolge anche in modo decisivo contro l'ordine della realtà. In tal modo esso – afferma Guardini con un florilegio di diversi passi bonaventuriani – «finisce per autologorare il peccatore stesso, costituisce un fuoriuscire dal giusto ordine; una deformazione; un deterioramento (*depravatio*) e una corruzione della volontà (*corruptio*); il peccato “corrompe la misura, la bellezza e l'ordine”; il peccato è causa di “disordine nelle forze dell'anima”; toglie all'anima la sua bellezza; macchia l'anima; la volontà è ferita in quanto privata del giusto ordine da cui proveniva; il peccato è una deformazione che si contrappone alla bellezza e alla grazia; esso rende l'anima cattiva; è esso stesso un *foetor animae*; è una malattia, un indebolimento; una ferita; debolezza senile, morte»<sup>66</sup>. Un affresco impressionante e insieme antropologicamente ricchissimo nelle sue sfumature. L'espressione più forte in tutta questa analisi e in cui tutto converge è quella del peccato d'origine come *tendenza al nulla*: «tendere ad

<sup>63</sup> Cfr. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 16.

<sup>64</sup> *Ivi*, 17.

<sup>65</sup> Cfr. *Hexaëm.*, VII, 10 (V 367).

<sup>66</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 18-19.

non-esse»<sup>67</sup>. Esso è la distruzione della grazia per cui l'uomo, attraverso il peccato, diventa "un nulla" non perché le venga tolto l'essere ma perché è deprivato dell'essere ordinato e completo. La redenzione non potrà essere in tal caso nient'altro che la guarigione dell'interiore rovina dell'anima, la ri-creazione (*recreatio*) ovvero la comunicazione della vita tramite l'unione con Dio fattosi uomo.

I due filoni ermeneutici del peccato d'origine (con i correlati processi redentivi di carattere giuridico-morale e fisico-mistico) si fondono poi in modo singolare in un terzo filone

«che non considera tanto Dio come supremo legislatore e giudice o anche come il Bene assoluto e la vita per eccellenza, quanto piuttosto come l'essere-persona che garantisce la comunità. [...] Quest'ultimo filone può essere chiamato personale in senso stretto. [...] Il concetto di *crimen laesae maiestatis* si trasforma in quello di perdita dell'amicizia di Dio [...]. Peccare significa smarrirsi, distrarsi, deviare da Dio; il peccato è un'alienazione, un allontanamento, una inimicizia»<sup>68</sup>.

Gli effetti del peccato determinano nell'uomo, in primo luogo, una privazione radicale: la perdita della *deiformitas*, della *similitudo*, dell'immagine soprannaturale della grazia che permette, a sua volta, la santità e la giustizia soprannaturali<sup>69</sup>, la contemplazione di Dio. In secondo luogo «l'uomo fu colpito dal logoramento dell'immagine naturale (*imago*). Tale logoramento si manifesta nell'intelletto come ignoranza, cecità, ecc., nella volontà come debolezza e nel ripiegamento al male»<sup>70</sup>. Infine, drammatico effetto, ci fu la ribellione contro lo spirito con i suoi correlati: schiavitù dell'anima rispetto al corpo, dolore, malattia, lavoro faticoso e mancanza di carattere, morte e dissoluzione fisica<sup>71</sup>. In estrema sintesi, un deturpamento della dignità di creatura dotata di ragione («*dehonestatio dignitatis rationalis creaturae*»<sup>72</sup>).

La ricca fenomenologia del peccato d'origine recuperata attraverso Bonaventura, e in specie nei vari commenti alla Scrittura così come nelle opere ascetico-mistiche e in quelle omiletiche, permette a Guardini di guardare in positivo all'identità dell'uomo nel suo profilo autentico, non deformato, integrale. Le conseguenze del peccato si estendono a tutto il creato dal momento che Bonaventura sottolinea con particolare insistenza la connessione dell'uomo con il resto del creato, del macrocosmo (*mundus maior*) con l'uomo inteso come microcosmo (*mundus minor*):

<sup>67</sup> *I Sent.*, d. 46, dub. 7 (I 836).

<sup>68</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 21.

<sup>69</sup> Cfr. *Sc. Chr.*, q. 4, in corp. (V 240).

<sup>70</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 24-25.

<sup>71</sup> Cfr. *Brevil.*, III, 5 (V 234).

<sup>72</sup> *Perf. ev.*, q. 4, a. 1, sol. opp. 1.2.3 (V 182).



«il mondo (*mundus maior*) è fatto per l'uomo (*mundus minor*), come la casa per chi vi abita. Affinché «vi fosse armonia tra l'abitazione e colui che la abitava, quando l'uomo era costituito nel Bene, questo mondo dovette esser posto in una condizione buona e tranquilla; quando l'uomo cadde, anche il mondo dovette deteriorarsi (*deteriorari*); caduto l'uomo nel disordine, anche il mondo divenne disordinato»<sup>73</sup>.

Al di là della specifica questione del peccato qui emerge un punto davvero rilevante, di carattere antropologico, che Guardini recupera dal Francescano, appunto la particolare visione dell'uomo come *minor mundus*. L'uomo, per Bonaventura,

«riassume in sé la totalità della creazione. In primo luogo per la sua disposizione, nella misura in cui, in quanto essere corporeo-spirituale, possiede tutti i gradi della somiglianza con Dio e di conseguenza anche con le altre creature. Egli è dunque *minor mundus*, microcosmo»<sup>74</sup>.

Nella vita spirituale dell'uomo, nella misura in cui egli è in grado di relazionarsi con l'intero universo (macrocosmo), questo mondo – sostiene il Francescano – penetra attraverso la porta dei cinque sensi nel microcosmo della nostra anima. In primo luogo tramite la capacità di apprendere e di comprendere (*apprehensio*), in secondo luogo tramite il diletto (*oblectatio*), infine attraverso il giudizio (*diudicatio*) la nostra anima incrocia le realtà sensibili<sup>75</sup>. Attraverso i cinque sensi *abbiamo quindi l'universo in noi*, scrive Bonaventura, in un passo davvero efficace dell'*Itinerarium*:

«L'uomo, dunque, che è chiamato microcosmo, ha cinque sensi, quasi cinque porte attraverso cui entra la conoscenza di tutte le cose che esistono nel mondo sensibile. Infatti, attraverso la vista entrano i corpi celesti e luminosi e tutti i restanti corpi colorati; attraverso il tatto i corpi solidi e terrestri; per mezzo dei tre sensi intermedi entrano i corpi intermedi, e cioè i liquidi attraverso il gusto, gli aerei attraverso l'udito; i vapori attraverso l'olfatto, i quali partecipano della natura dell'acqua, dell'aria e del fuoco, come appare dal fumo che sale dagli aromi»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura...*, 26.

<sup>74</sup> GUARDINI, *Un filosofo...*, 16.

<sup>75</sup> Cfr. GUARDINI, *Systembildende Elemente...*, 16.

<sup>76</sup> *Itin.*, II, 3 (V 300): «Homo igitur, qui dicit *minor mundus*, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipisius. Nam per *visum* intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per *tactum* vero corpora solida et terrestria, per tres vero *sensus intermedios* intrant intermedia, ut per *gustum* aquea, per *auditum* aërea, per *odoratum* vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resolutum» [tr. S. MARTIGNONI e O. TODISCO]. Cfr. *ivi*, II, 2-11 (V 300-302).

4. *Fondamenti di antropologia sapienziale in Guardini*

## 4.1 Antropologia naturale e antropologia teologica

Tra le opere di riferimento per proporre uno schizzo di “antropologia sapienziale” in Guardini utilizzerò soprattutto il grande affresco antropologico contenuto nell'inedito *Der Mensch Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, supporto scritto alle lezioni dell'Autore negli anni accademici compresi tra il 1933/34 e il 1938/39<sup>77</sup>. Guardini pone come motto per la sua antropologia cristiana il celebre frammento di Pascal: «L'uomo supera infinitamente l'uomo»<sup>78</sup>. Il tentativo – e Guardini è pienamente conscio della difficoltà dell'impresa – è quello di intrecciare “antropologia naturale” e “antropologia teologica”. Questo perché, proprio alla scuola di san Bonaventura,

«secondo la dottrina fondamentale del Cristianesimo non esiste un uomo meramente naturale, ma, al contrario, la “natura” tutta è inserita, per sua essenza e in maniera necessaria, nel progetto di Dio sul mondo ed è quindi protesa verso la grazia. Tale grazia però è la grazia di Cristo. Così tutte le questioni antropologiche si situano fin dal principio all'interno del rapporto con Cristo»<sup>79</sup>.

La totalità antropologica che viene chiamata dalla filosofia dell'esistenza

«“esserci” (*Dasein*) non coincide (come presuppone la filosofia esistenzialista) con il tutto dell'uomo nel mondo, bensì con la condizione complessiva che si delinea con chiarezza nella Rivelazione: l'uomo creato da Dio che ha peccato, è stato redento e ha ricevuto la possibilità di un nuovo inizio; l'esistenza sorta a partire da questo nuovo inizio; il mondo nel suo essere ricompreso nel nuovo inizio e abitato dall'uomo redento. Tale condizione complessiva emerge in ogni singola questione»<sup>80</sup>.

Non si può quindi, per Guardini, procedere in maniera disgiuntiva (prima l'uomo naturale e poi quello colto nell'ottica della Rivelazione) per toccare solo alla fine l'intero dell'umano. Occorre invece muoversi con una metodologia sistematica di tipo comprensivo e sapienzialmente inclusivo di entrambe le dimensioni antropologiche rivelatrici dell'autentica identità dell'umano.

<sup>77</sup> R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di M. BORGHESI in collaborazione con C. BRENTARI, Brescia 2009 («Opera Omnia», III/2).

<sup>78</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 438 [éd. CHEVALIER]: «l'homme passe infiniment l'homme»; cit. in GUARDINI, *L'uomo...*, 74.

<sup>79</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 77.

<sup>80</sup> *Ivi*, 77-78.

## 4.2 La questione antropologica nell'epoca contemporanea

Il tentativo di rispondere alla domanda “che cos'è l'uomo”, frutto per Guardini di una sua riflessione trentennale, incrocia nel contemporaneo la centralità della questione antropologica. Centralità dovuta all'esito “scettico” delle due strutture dominanti la modernità e che assegnavano all'uomo un posto ben definito: quella meccanicistica delle scienze della natura dove l'uomo era una *parte della natura*, certo altamente differenziata (ma pur sempre natura), e quella umanistica delle scienze dello spirito dove l'uomo era il *prodotto della cultura*, la creava e nel contempo ne veniva plasmato. Sia

«la concezione meccanicistica delle scienze naturali che quella umanistica delle scienze dello spirito presuppongono che l'esserci sia in qualche modo compiuto. Esse sottolineano in maniera costante il momento della realtà, che considerano come già formata. Per entrambe le concezioni il compito dell'uomo è conoscere questa realtà, trovare la propria collocazione all'interno di essa e modificare se stesso in modo da adattarsi al suo ordine. Le possibilità dell'uomo sono fondamentalmente note; sconosciuta è solo la misura in cui si potrà realizzarle»<sup>81</sup>.

Nel postmoderno le due strutture di pensiero entrano radicalmente in crisi e così «tutti i pensieri e le prese di posizione minacciavano prima o poi di dissolversi nel relativismo. [...] La pretesa delle scienze naturali di conoscere l'uomo si è rivelata altrettanto fragile di quella dell'umanesimo e delle scienze della cultura»<sup>82</sup>. Ben più adeguato dell'apparente sicurezza di queste discipline è invece lo stupore di un Agostino o di un Pascal per i quali l'uomo è davvero il problema per eccellenza. Oggi quindi, nel fallimento e nel relativismo antropologico successivo alla crisi dei due grandi sistemi di pensiero della modernità, «il nucleo più autentico della riproposizione della questione antropologica sta in un sincero non sapere che cosa sia l'uomo, e nella conseguente apertura verso ogni valida risposta»<sup>83</sup>.

Per Guardini, dunque, la modernità non ci ha affatto rivelato che cos'è l'uomo. E l'antropologia cristiana è nuovamente chiamata – come avvenne ai tempi del grande Francescano – a prendere la parola (sempre che essa – annota non senza ironia Guardini – sia veramente tale). Nella modernità l'uomo ha smarrito soprattutto il senso del suo “essere-persona” che non è – come vedremo – la mera configurazione (*Gestalt*) né la dimensione della personalità o dell'individualità:

<sup>81</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 81; cfr. anche 401.

<sup>82</sup> *Ivi*, 79-80, 83.

<sup>83</sup> *Ivi*, 83.

«Una chiarificazione di che cosa sia propriamente persona si ha soltanto quando tale fenomeno viene a contatto con un elemento che non appartiene al mondo né proviene da esso, ma dalla Rivelazione: l'apparizione del Figlio di Dio. [...] Soltanto quando la realtà effettiva dell'uomo, creatura di Dio pervenuta alla sua maggiore età (*Mündigkeit*), sarà stata compresa nella fede e si sarà riflessa in essa, solo allora il fenomeno della persona potrà essere colto senza alcuna ambiguità»<sup>84</sup>.

Questo non significa, per Guardini, un mettere completamente fuori gioco la filosofia: il concetto di persona, almeno entro un certo limite, rientra tra gli oggetti propri dell'indagine filosofica. Non si tratta di comprenderlo solo muovendo dalla Rivelazione. Ciò che conta, però, è non scambiare mai centro e periferia: se ogni fenomeno unitario quale è l'uomo nel suo essere-personale è determinato in maniera decisiva dal centro di una configurazione di senso, non dalla sua periferia semantica, allora la consapevolezza cristiana dell'uomo e della sua peculiare identità si rivela di cruciale importanza per un'antropologia integrale. Tale approccio – Guardini ne è ben consapevole – può apparire singolare a tutti coloro che verso la fede hanno un un atteggiamento o di distacco o, ancor più, di rifiuto:

«Questa è una difficoltà che non si deve cercare di evitare; per questo motivo già nell'impostazione del problema [antropologico] si deve cercare di fondare la validità di tale approccio – anche solo mostrando come esso faccia emergere in tutta la sua grandezza il fenomeno dell'uomo»<sup>85</sup>.

#### 4.3 Possibilità e limiti di un'antropologia cristiana

L'interrogativo cruciale a questo punto è il seguente: come pensa l'uomo la coscienza cristiana? Meglio ancora: come viene determinata l'essenza dell'uomo nella Rivelazione? Come emerge la figura dell'uomo nei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento? Cosa ci dicono dell'uomo il libro della Genesi, i Salmi, i testi dei Profeti, i Vangeli, le Lettere paoline? Evitando la dispersione analitica nei singoli testi come ci si può volgere «alla più profonda unità trans-strutturale, per così dire alla lettera originaria (*Urlaut*) della Rivelazione riguardante l'uomo?»<sup>86</sup> Compito non poco impervio, sottolinea Guardini, anzi una ricerca infinitamente impegnativa e destinata allo scacco. Anche un'antropologia cristiana, pur nella sua ricchezza, deve accettare il limite di non poter raggiungere effettivamente l'essenza semplice e prima di chi è l'uomo cristianamente concepito, deve rinunciare alla «lettera originaria

<sup>84</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 85.

<sup>85</sup> *Ivi*, 86.

<sup>86</sup> *Ivi*, 86.

trans-strutturale» della realtà antropologica. La questione antropologica, cristianamente modulata, deve sempre farsi attenta – per Guardini – «alle declinazioni in cui essa si presenta nelle strutture psicologiche, storiche e spirituali. Non potrà quindi più esserci un'antropologia cristiana in senso unitario, bensì soltanto diverse possibilità [antropologiche] all'interno della realtà umana del cristianesimo»<sup>87</sup>. Diverse sono le connotazioni che la coscienza antropologica cristiana ha assunto nel corso del tempo, diverse sono egualmente le possibilità strutturali implicite nei principi cristiani fondamentali e meritevoli d'essere pienamente sviluppate. Appare così pressoché impossibile pervenire a «una fenomenologia dell'immagine cristiana dell'uomo, per poi delineare una dialettica delle strutture che ci permetta di gettare lo sguardo sulla dimensione trans-strutturale»<sup>88</sup>. Oltre che impossibile una tale dimensione rischia di perdere ogni validità esistenziale per trasformarsi in un'antropologia speculativamente astratta tradendo, in tal modo, il senso proprio della Rivelazione sull'uomo che sempre ha – dovrebbe avere – un impatto di questo tipo. Per questo Guardini vuol proporre un'antropologia cristiana quale emerge entro una determinata corrente di pensiero, non un'antropologia cristiana in sé e per sé che si presume avulsa, totalmente bonificata dalla “contaminazione” propria di prospettive antropologiche estranee al cristianesimo. Il suo “progetto antropologico” cristianamente orientato si connette deliberatamente a quella linea di pensiero «che, partita dal platonismo e dal neoplatonismo, confluisce nel Cristianesimo di Paolo e di Giovanni e di qui conduce a Ignazio di Antiochia, ad Agostino, ad Anselmo di Canterbury, a Francesco [e Bonaventura], alla teologia agostiniana medievale, a Dante e ai platonisti rinascimentali (Pascal, Francesco di Sales, i grandi teologi dell'Oratorio) per poi esaurirsi nel corso del XIX secolo»<sup>89</sup>. E si connette poi, ulteriormente, a stimoli teorici provenienti dalla realtà del Novecento, in primo luogo la filosofia del dialogo di Ebner e di Buber.

Ma oltre a ciò, oltre all'inserimento in una precisa *traditio*, la questione su cosa sia l'uomo nella coscienza cristiana va trasposta, senza esitazione alcuna, nel moderno stile di pensiero. Con grande lucidità Guardini si oppone a ogni forma di pericoloso scolasticismo antropologico in ambito cristiano:

«Se gli ultimi trent'anni ci hanno insegnato qualcosa, è proprio a non avere alcun eccessivo rispetto per ciò che “si” ritiene ormai consolidato, e questo sia che dietro al “si” si celino degli studiosi, oppure dei profani. Il modo in cui abbiamo visto vacillare le posizioni apparentemente più salde è stato troppo sconvolgente, e troppo grande è stata la rapidità con cui abbiamo assistito alla sostituzione delle teorie più salde con nuove tesi. Se nell'attuale riflessione

<sup>87</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 86-87.

<sup>88</sup> *Ivi*, 87.

<sup>89</sup> *Ibid.*

sull'uomo vi è qualcosa che ci sembra degno di fiducia, è proprio la sensazione di non sapere che cosa egli sia. Ciò implica in primo luogo la consapevolezza che le concezioni tradizionali hanno ampiamente perso la loro ovvietà [...]. La via verso una libera scoperta di se stesso da parte dell'uomo è di nuovo sgombra»<sup>90</sup>.

#### 4.4 Immagini idealtipiche dell'uomo e visione antropologica cristiana

Un'antropologia cristiana non può non confrontarsi, per Guardini, con le fondamentali immagini idealtipiche che sono emerse e hanno esercitato la loro efficacia nel corso della storia. A partire dalle due concezioni dell'uomo che si possono reputare classiche: quella platonica e quella aristotelica.

Platone propone un'antropologia dinamica, una sorta di cinetismo antropologico frutto della dialettica di assoluto e condizionato per cui tutto ciò che è immediatamente percepibile trova senso e fondamento in una dimensione sovrasensibile, tutto muove alla ricerca dell'archetipo originario. In tal modo

«l'uomo è strutturalmente in movimento; egli trae incessantemente il suo contenuto di senso dalla sfera superiore. In Platone questo movimento è anche il movimento essenziale della vita. La vita spirituale consiste nell'ascesa dall'imperfetto e transitorio al perfetto ed eterno. Poiché però il transitorio coincide con il sensibile, l'autentico movimento dell'uomo è quello che lo porta allo spirituale allontanandosi dal sensibile, e con ciò anche dal corpo e dall'esserci storico che nel corpo si realizza»<sup>91</sup>.

Ciò determina una lettura negativa del concreto umano esserci terreno, importante solo in quanto da esso decolla lo slancio spirituale verso l'assoluto: l'esistenza terrena è allora solo inautenticità e illusione, lusinga e seduzione poiché cela in sé il pericolo che lo spirito la consideri essenziale e ne rimanga in tal modo invischiato.

La tensione autentico-inautentico appare anche nell'antropologia aristotelica. Ciò non riguarda la sfera del trascendente. Non c'è per Aristotele – sottolinea Guardini – un mondo di essenze eterne, di modelli assiologici, situato oltre il mondo terreno dell'apparenza: i nessi di senso più stabili risiedono nelle cose stesse. Essi rappresentano quel principio che informa l'ente dall'interno, ne è la legge della sua costituzione, la norma del suo comportamento, la regola con cui agisce su ciò che lo circonda. Analogamente, anche la norma essenziale e archetipica dell'uomo è posta non al di sopra di lui ma in lui. Così

<sup>90</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 88.

<sup>91</sup> *Ivi*, 91-92.

«in Aristotele l'uomo non è più un essere che anela ad allontanarsi dalle cose in direzione di ciò che, della vita, è eternamente valido, bensì un essere che partendo dalla costituzione esterna delle cose si spinge verso il loro principio più profondo e fa di se stesso, da mera componente del mondo, il signore e il con-formatore (*Gestalter*) di quest'ultimo. L'uomo non si sforza più di passare dal finito, dal mondo e dalla storia all'ultrasensibile, ma cerca di spingersi da ciò che nei fenomeni e nei processi è casuale fino al cuore dell'esserci concreto, vale a dire alle leggi e alle cause ultime»<sup>92</sup>.

Le due antropologie, quella platonica e quella aristotelica, hanno segnato in modo determinante l'autorappresentazione occidentale dell'uomo, hanno altresì rivelato una grande capacità di trasformarsi e di ramificarsi: l'antropologia platonica attraverso le diverse forme del pensiero idealistico, dal neoplatonismo fino ai sistemi filosofici dell'Ottocento; quella aristotelica continua a vivere nelle correnti di pensiero di carattere realista, positivista e comunque rivolte al concreto. Pur molto diverse tra di esse presentano alcuni elementi comuni: la distinzione tra autentico e inautentico, tra assoluto e relativo. Soprattutto la convinzione che l'autentico è già dato e che seguendo la via giusta è possibile pervenire ad esso.

A quest'immagine occidentale dell'uomo, nelle due varianti platonica e aristotelica, si contrappone (e non va mai per Guardini dimenticata) un'altra fondamentale immagine idealtipica dell'uomo, quella del Buddhismo. Essa decolla da una peculiare esperienza di vita per la quale vivere è assoluta sofferenza, affermazione da intendere nel modo più radicale (non limitata, quindi, a determinati momenti dell'esserci ma alla sua totalità): non c'è valore alcuno, dunque, che possa giustificare la vita nella sua interezza. C'è, in tale ottica, una peculiare declinazione ontologica:

«Ogni ente, qualsiasi cosa esso sia, perviene alla coscienza solo in quanto sofferenza. La sofferenza è l'aspetto vissuto (*Erlebnisseite*) dell'essere. Perveniamo così a un'ultima tesi, che risulta del tutto estranea agli occidentali [...]. Essa sostiene: sarebbe meglio che non vi fosse alcun ente; non essere è meglio di essere. Questa tesi include non solo l'uomo ma anche gli dèi, compreso l'ultimo e supremo, Brahma»<sup>93</sup>.

Tale concezione non si traduce però in uno stanco pessimismo ma in un "attacco all'essere". Non nel senso che chi la sostiene si toglie la vita: il suicidio non servirebbe a nulla perché ciò che esiste davvero non è la forma mutevole ma il nucleo destinale che in essa si trova. Non è più importante essere quest'uomo particolare, ricoprire l'una o l'altra posizione sociale

<sup>92</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 92.

<sup>93</sup> *Ivi*, 93.

(re o suddito), realizzare questo o un altro determinato tipo d'esistenza (uomo, animale, divinità o demone). Ogni «forma particolare è transitoria, l'individuo singolo perisce, mentre il nucleo di destino ritorna all'esserci secondo leggi immutabili: in un'altra forma e come un altro essere, ma sempre iniziando la nuova esistenza a partire dal bilancio valoriale della precedente»<sup>94</sup>. Tutti gli elementi che compongono il mondo, al di là del loro concreto essere o animali o uomini o demoni o dèi, sono nuclei d'esistenza, centri destinali che possono assumere le più diverse forme: nel loro essere indistruttibile continuano senza tregua a ritornare all'esistenza nel divenire del mondo e nell'avvicinarsi dei mondi. L'eternità di questo ritorno costituisce il tormento ultimo dell'umano Esserci:

«Buddha afferma quindi che la catena del destino non può essere spezzata direttamente, perché ogni azione che venga compiuta restando al suo interno non fa che aggiungervi altri anelli»<sup>95</sup>.

Si possono però cercare le radici interiori dell'essere assoluto. Esso ha origine dalla Volontà fondamentale che è identica alla vita e che quindi permarrebbe anche in chi volesse togliersi la vita (il suicidio sarebbe, in tal caso, solo una nuova maglia nella rete del destino che ci lega al mondo). Nulla può condurre fuori dell'essere. Una cosa sola è possibile: comprendere che essere e Volontà coincidono, riconoscere la Volontà nelle sue diverse modificazioni e superarla fin dalle sue radici ultime. Compiuto questo passo la Volontà non produce più alcuna forma d'essere:

«L'essere non viene annientato ma ci si accorge che esso non è più. Perché l'essere è troppo profondamente inautentico. [...] Si deve riconoscere che l'essere è inautentico e non ha alcun diritto di esistere nella sua totalità. Questa presa di coscienza è ostacolata dalla volontà di essere. La volontà crea l'illusione che l'essere sia reale e dotato di senso; finché è avvolto in questa illusione, esso è inattaccabile. Più tale volontà e tale sete diminuiscono, più aumenta la comprensione dello stato delle cose»<sup>96</sup>.

La volontà potrà diminuire solo grazie all'incremento della conoscenza della inautenticità dell'ente e della sua indegnità ontologica (*Seins-Unwürdigkeit*). Conoscenza che si può acquisire con una tecnica che è insieme ascesi e presa di coscienza: essa è risveglio dalla follia, svanire della volontà vitale. L'esito finale è il Nirvana, il "nulla-è-più". L'uomo in tale contesto «è l'unico ente che, restando nell'essere, è capace di scoprire il punto a par-

<sup>94</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 94.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ivi*, 95.



tire dal quale l'essere può essere superato. Né i dèmoni, né gli dèi (Brahma incluso) sono capaci di tanto; solo l'uomo lo può»<sup>97</sup>.

Guardini si sofferma a lungo nella descrizione dell'antropologia buddhista, in questo come in altri luoghi, perché ritiene non solo che una tale immagine dell'uomo, da lui definita "ascetico-radical", racchiuda «una configurazione di senso di fondamentale importanza»<sup>98</sup> ma, e soprattutto, perché

«l'effettivo confronto con essa sarà per il Cristianesimo uno dei compiti più ardui, uno di quelli che non sono ancora stati affrontati seriamente. [...] Il Buddhismo è la più grandiosa forma di redenzione di sé che la storia delle religioni abbia mai conosciuto, e con la quale il pensiero cristiano non si è ancora misurato con la necessaria profondità»<sup>99</sup>.

C'è un'ulteriore immagine dell'uomo sorta nell'età contemporanea e che può essere, almeno parzialmente, allineata ad essa: *l'immagine finitistica dell'uomo*. Essa muove da una esperienza decisiva, quella dell'assolutezza esclusiva del finito, e fa di esso il proprio orizzonte esclusivo. Approva il finito non perché si contrappone all'eterno e all'assoluto rivendicando un proprio spazio, una propria dignità, ma perché esso è l'unica dimensione autentica mentre inautentico sarà ciò che ha il tratto dell'assoluto, dell'eterno, dell'infinito, dell'"al di là". Un'unica cosa ha dunque valore: l'Esserci transitorio e finito e «il senso di questo Esserci non risiede in nulla di diverso da esso stesso. Il senso del corpo non è l'anima, ma il corpo stesso. Il senso della vita e dell'azione umana non è un destino eterno, ma questa transitoria configurazione d'Esserci (*Daseinsgestalt*)»<sup>100</sup>. Tutte le possibilità per l'uomo sono possibilità intramondane e frutto del dinamismo dell'Esserci che non è mai determinato in modo definitivo ma è plastico, non è statico ma in continuo divenire. Esso è un luogo conflittuale, costituito da forze in lotta le une con le altre, e la realtà è il risultato sempre provvisorio di un tale conflitto. L'umano Esserci è in tal modo

«caratterizzato da un'enorme potenzialità, i confini del suo sviluppo non si possono prevedere. Non vi è nulla che non possa verificarsi, se solo una forza adeguata si impadronisce della realtà finita e la costringe a produrre le sue possibilità. E questa forza è quella della volontà. Ogni sviluppo dell'uomo e ogni incremento del suo valore dipendono dal fatto che in lui la forza di volontà è aumentata»<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 95

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.* e 422.

<sup>100</sup> *Ivi*, 96.

<sup>101</sup> *Ibid.*

Non si tratta di una volontà esteriore e causale, ma di una volontà dotata di "efficacia metafisica": una volontà che frantuma gli atomi del Sé e libera energie primordiali che si mettono a disposizione di obiettivi senza limite alcuno. Il riferimento di Guardini con questa descrizione dell'immagine finitistica dell'uomo è a Nietzsche e a tutti coloro che seguono una prospettiva antropologica analoga a quella di Nietzsche: si tratta di quel sentimento

«tipicamente moderno in cui l'uomo sente come particolarmente preziose proprio la finitezza, la transitorietà e la contingenza dell'Esserci [...]. La filosofia di Nietzsche esprime questa tendenza con la massima chiarezza: distogliere lo sguardo dal mondo è l'essenza stessa dell'immoralità, mentre l'affermazione esclusiva, responsabile e creativa del mondo costituisce la quintessenza della moralità. A partire da qui Nietzsche ingaggia una battaglia personale contro ogni forma di trascendenza sovra-mondana e oltre-mondana e contro ogni tipo di assolutezza»<sup>102</sup>,

su questo egli impegna tutta la dimensione volitiva. Infatti

«la volontà di cui parla Nietzsche – perché è ad essa che ci riferiamo – è in grado di mettere in movimento le potenzialità dell'Esserci. Il suo risveglio è tanto più completo quanto più esclusivo è l'amore dell'uomo per l'Esserci finito, quanto più l'uomo si identifica con esso per la vita e per la morte, senza rivolgere al sopramondano o all'assoluto alcun consapevole desiderio, nemmeno un pensiero marginale o un moto nascosto del suo cuore. Non appena questa volontà ama con esclusiva dedizione la sua vita mortale e il suo destino di finitezza (*amor fati*), essa acquisisce potere sull'essere. Essa trae così dall'essere una configurazione d'Esserci che attribuisce alla finitezza le più pure caratteristiche del nume: l'uomo trasformato, il superuomo, l'uomo-dio»<sup>103</sup>,

l'uomo totalmente definito dalla propria «finalità di autosuperamento»<sup>104</sup>, l'uomo che mira a innalzarsi a una esistenza più elevata e divina<sup>105</sup>.

Singolare è il fatto che Guardini sottolinei una singolare corrispondenza, a parti teoriche e assiologiche invertite, tra l'antropologia di Nietzsche e dei nietzschiani e quella che viene da Buddha:

«Buddha è convinto che l'essere può venir radicalmente sovvertito attraverso la rinuncia assoluta, lo spegnimento della "sete" e la perfetta cessazione della volontà – tutte imprese possibili a una volontà eroica e inarrestabile. Nietzsche afferma l'inverso: ciò che è richiesto è che la volontà si spinga fino alla compiuta

<sup>102</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 216.

<sup>103</sup> *Ivi*, 96-97.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, 280.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, 506.

affermazione di sé e alla perfetta unità con se stessa. Secondo Buddha il passo decisivo è quello in cui l'uomo riconosce l'inautenticità dell'essere e si riscatta da esso; secondo Nietzsche, esso è rappresentato dall' "amore per il destino" e dalla profonda identificazione della volontà con l'essere»<sup>106</sup>.

Buddha annuncia: tutto infine cesserà e sopraggiungerà il Nulla. Nietzsche invece: l'essere umano finito potrà progredire verso una condizione sempre più elevata. Il parallelo e la corrispondenza tra le due antropologie è – per Guardini – così stretto al punto che in entrambi assume importanza decisiva il concetto di "ritorno": per Buddha però l'interruzione della serie dei ritorni (la cessazione delle rinascite) è in quanto tale la meta assoluta, per Nietzsche invece la capacità di dire sì all'eterno ritorno dell'eguale è il criterio decisivo per verificare se l'amore per il finito è davvero puro e compiutamente realizzato. Nella prospettiva di Nietzsche

«l'essere che deve portare a compimento questa impresa rischiosa rivolta al finito è l'uomo. Esso è chiamato all'*amor fati* e al compimento dell'eterno ritorno e deve considerare questa definitiva manifestazione della volontà di potenza come la più alta espressione etica. Per sua essenza l'uomo è dunque al tempo stesso la via che porta verso possibilità non conoscibili a priori e il soggetto che fa sorgere tali possibilità»<sup>107</sup>.

Per Guardini tutte e tre queste concezioni dell'essere umano – quella classica-assolutistica nelle due varianti platonica e aristotelica, quella ascetico-buddhista e quella finitistica – hanno indubbiamente affrontato in modo storicamente significativo il problema di che cosa sia l'uomo. La domanda che però immediatamente si pone è questa: in che rapporto si trovano queste tre diverse antropologie filosofiche con la visione dell'uomo allorché è considerato a partire dal cristianesimo? Meglio ancora, quale è davvero la differenza tra i presupposti su cui reggono quelle tre antropologie e quelli dell'immagine cristiana dell'uomo? Indubbiamente quelle tre visioni dell'uomo sono tra loro radicalmente diverse: il pensiero antropologico greco nella sua fioritura è diverso dal pensiero finitistico contemporaneo così come l'antropologia occidentale si distanzia indubbiamente da una visione sorta nell'India del VI secolo a.C. Eppure, annota Guardini, al di là della diversità

«c'è tra loro un elemento comune: tutte e tre prendono le mosse dall'immediato essere al mondo. In esse non vi è alcuna fede nel senso della rivelazione biblica. Con ciò non si intende dire che tali concezioni non siano religiose. Al

<sup>106</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 97.

<sup>107</sup> *Ibid.*

contrario, tutte e tre sorgono da un'intensa tensione religiosa e contengono vivissimi valori religiosi. I discorsi di Buddha aprono al lettore un mondo contrassegnato da una religiosità forte, profonda e anche molto tenera, un mondo che viene portato a espressione dall'arte del Buddhismo. Il concetto di Nirvana, inoltre, rappresenta probabilmente una delle sfide ultime in cui il Cristianesimo dovrà impegnarsi. [Eguale] se si pensa in termini razionali è impossibile comprendere quanto l'atteggiamento di pensiero e la pratica di vita di Platone siano profondamente religiosi [...]. La sfera del religioso comprende anche il rapporto con l'Idea, il suo imporsi al filosofo come un'evidenza efficace – un effetto che, del resto, fa seguito anche all'azione di *eros*. [...] Anche in Aristotele l'atteggiamento religioso è più vivo di quanto si possa pensare a un primo sguardo [...]. La religiosità aristotelica è timore reverenziale verso la Verità, chiarezza nelle distinzioni, spontaneo ritirarsi di fronte al limite, fedeltà verso la realtà dell'Esserci storico. Per quanto riguarda poi la concezione finitistica dell'uomo, anche dietro la sua struttura si percepisce un profondo senso religioso. Qui è lo stesso Esserci finito a delinearci: i suoi confini si stagliano in piena luce ed emergono al tempo stesso la sua fecondità e il suo elevato valore metafisico. Qui è presente tanto il timore quanto il salto con cui ci si assume il rischio assoluto»<sup>108</sup>.

Le tre antropologie sono dunque religiosamente sature. Occorre però sempre tener conto, per Guardini, che la religiosità e la fede in senso biblico non sono coincidenti anzi e piuttosto dialetticamente contrapposte (pur con relazioni anche di dialettica oppositiva-polare). Il religioso appartiene, per il nostro filosofo, ai valori generali dell'Esserci, agli atti fondamentali che costituiscono l'uomo. La fede, invece, è sempre una decisione che risponde in modo obbedienziale a un appello che proviene "da altrove". La forza e la potenza religiosa è una disposizione: esiste nell'uomo allo stesso modo in cui esistono la disposizione artistica o quella matematica. Come per le altre disposizioni essa si esprime a più livelli, dall'intensità piena di forza creatrice del genio religioso fino alla totale insensibilità e apatia dell'uomo non più religioso. Si trova in forme coltivate o piuttosto elementari e originarie, in forme vive o virtualmente immaginarie, in forme autentiche o piuttosto manierate e abitudinarie. Può facilitare l'atto di fede così come ostacolarlo. Esistono forme di fede nuda, religiosamente nuda, che nascono da vite davvero povere di religiosità immediata. D'altro canto l'opposizione alla fede spesso proviene da forze di carattere religioso e – su un altro piano – anche le critiche più diffidenti ai fenomeni di religiosità immediata spesso vengono dalla fede.

Con tali premesse si può dire, per Guardini, che l'immagine cristiana dell'uomo non è genericamente un'immagine religiosa: «l'essenza della

<sup>108</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 98-99.

concezione cristiana dell'uomo sta nel suo esser determinata dalla fede. Tale concezione non consiste in una struttura particolare; formule come "l'uomo cristiano" sono molto ambigue, specialmente se le si utilizzano nello stesso modo de "l'uomo platonico", o "l'uomo del tredicesimo secolo", o ancora "l'uomo creativo". L'essenza della visione cristiana dell'uomo consiste nel fatto che essa concepisce la realtà dell'uomo (*Menschenwirklichkeit*), qualunque cosa essa sia, a partire dalla fede»<sup>109</sup>. Nel far ciò può basarsi sulle più diverse strutture psicologiche o storiche a seconda dell'individuo, del periodo della storia, dell'ambito culturale in cui si innesta e si esprime quello che Guardini qualifica come «l'impulso cristiano» (*der christliche Impuls*). Può esistere un "cristiano platonico" così come un "cristiano aristotelico" o un "finitista cristiano" (come lo sono Søren Kierkegaard o Ferdinand Ebner) ma ciò implica comunque una trasformazione: la struttura originaria dell'uomo «ha rinunciato alla sua autonomia, è stata sottoposta a critica, è stata battezzata, ha subito l'inserimento in un ordine ed è stata domata. Eppure essa rimane chiaramente riconoscibile e differenza dall'interno le varie tipologie di cristiano»<sup>110</sup>, le varie proposte di antropologia cristiana. E per quanto riguarda il Buddhismo? La risposta di Guardini è inequivocabile:

«Certamente prima o poi il grandioso approccio buddista verrà risolto nella sua tipologia strutturale e inserito nell'esperienza cristiana; proprio in questo anzi consisterà la sfida ultima tra Cristianesimo e Buddhismo. Non nelle discussioni teoriche, ma nella contesa che deciderà quale delle due visioni si imporrà sull'altra dal punto di vista esistenziale, quale delle due emergerà come totalità trans-strutturale e quale invece permarrà come possibilità strutturale all'interno dello spazio definito dalla prima»<sup>111</sup>.

Guardini conclude questo passaggio volto al confronto tra antropologie con quella che qualifica come una formulazione più precisa: «possiamo affermare che non vi è un'immagine cristiana dell'uomo ma [piuttosto] una sua realtà originaria che non può essere compresa tramite l'analisi strutturale ma solo attraverso la fede. All'interno di tale realtà [originaria] vi è però un numero imprecisabile di immagini cristiane dell'uomo»<sup>112</sup>. Immagini che possono esser dette cristiane se entro esse, pur perdurando per ogni altro aspetto la peculiare configurazione strutturale, si impone l'originaria realtà cristiana. Avremo così un'antropologia cristiana di impianto platonico o aristotelico o finitistico e così via, nessuna con la pretesa esclusivistica.

<sup>109</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 99-100.

<sup>110</sup> *Ivi*, 100.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

5. *L'antropologia dialogica e il concetto di persona*

Nel caso di Romano Guardini l'antropologia cristiana ambisce a delineare soprattutto un nuovo e più adeguato concetto di *persona*. Essa, oltre a muoversi nel solco della grande tradizione d'impianto agostiniano e bonaventuriano, si raccorda al pensiero dialogico del Novecento. La sua antropologia può essere così qualificata in senso proprio come *personalismo dialogico*. Definire la persona, per Guardini, è impresa ardua poiché il problema della persona (e della sua identità) è di non semplice soluzione<sup>113</sup>, soprattutto esso rimane inafferrabile al di fuori della fede cristiana. Infatti

«l'esser-persona è una strana caratteristica dell'uomo: a tutta prima si potrebbe pensare che essa sussista di per sé e possa essere vista con grande facilità, ma non appena si cerca di definirla [...] essa scompare dalla vista. Né la filosofia greca né quella indiana sembrano esserne ancora consapevoli; in seguito, quando la filosofia entra in rapporto con la fede, lo *status* di persona viene colto anche filosoficamente»<sup>114</sup>.

L'itinerario guardiniano per sciogliere tale nodo teorico è, appunto, quello proprio della prospettiva dialogica che egli già rintracciava in Agostino e – in parte – nello stesso Bonaventura. Così nell'ambito complessivo della filosofia dialogica del Novecento, egli costruisce un originale percorso che, da un lato, lo avvicina ai grandi dialogici di scuola ebraica come Hermann Cohen, Martin Buber, Eugen Rosenstock-Huussy e Franz Rosenzweig, dall'altro lo vede situato in singolare tangenza con i dialogici cristiani come Ferdinand Ebner, Emmanuel Mounier e Gabriel Marcel, infine lo riconnette alla grande tradizione agostiniana-bonaventuriana.

Guardini propone, con passaggi progressivi e tra loro inanellati, la sua identificazione del concetto di persona.

La persona è, anzitutto, *figura*: questo però la accomunerebbe anche alle realtà non umane. È poi *individualità vivente*, lo sono tuttavia anche piante e animali, ma, soprattutto, l'uomo inteso quale «individuo biopsichico, in quanto mero membro della specie, vive in piena transitorietà. [...] Il rapporto dell'individuo vivente con lo sconfinato fluire della vita esiste per natura, e deve soltanto essere realizzato»<sup>115</sup>. Finalmente è *personalità* (*Persönlichkeit*). A questo punto e solo a questo punto diviene finalmente evidente lo scarto e la discontinuità tra l'uomo e gli altri individui viventi vegetali e animali e decolla il senso proprio della persona umana. La *perso-*

<sup>113</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di H. MERCKER, ed. it. a cura di M. NICOLETTI e S. ZUCAL, Brescia 2001, 197.

<sup>114</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 276.

<sup>115</sup> *Ivi*, 534-535.

*nalità* è infatti quella particolare forma dell'individualità vivente, in quanto è *determinata dallo spirito*:

«In cosa consiste l'ultimo fondamento reale del carattere di persona? Che cosa deve essere l'uomo per potere esistere come persona? [...] Egli deve essere spirito. [...] Nell'uomo esiste ciò che chiamiamo "spirito", non solo lo "spirituale", ma lo spirito reale, individuale; non lo "spirito *tout court*", ma lo spirito finito. [...] Il mio spirito non è legato entro i contesti e i limiti di ciò che ha carattere di *res*, ma è semplice, indissolubile, indistruttibile e si muove in libera iniziativa di per sé. [...] È in virtù dello spirito che l'uomo ha la capacità di prendere le distanze dalla realtà immediata, di trascenderla verso l'alto e verso l'interno»<sup>116</sup>.

L'uomo non possiede solo delle qualità o determinazioni spirituali, ma è propriamente un *soggetto spirituale*. Infatti la qualità spirituale possiamo rintracciarla in ogni elemento della natura. Basti pensare, dice il filosofo, a quanto spiritualmente satura e ricca sia semplicemente la struttura di un atomo! Ciò che è diverso è che l'atomo non sarà mai soggetto, ma solo oggetto. Un atomo non è mai un essere spirituale ma l'opera dello Spirito creatore che vi ha lasciato il suo stigma. La persona è invece spirito proprio in quanto soggetto spirituale, quale spirito individuale incorporato lasciato libero d'attuare il proprio essere: «Questo spirito individuale e finito è tale da fondare quella possibilità di stare in se stesso e di agire su di sé, che non può essere creata a partire dal solo ambito materiale: [è appunto] la persona»<sup>117</sup>. *La persona in quanto spirito è sì finita ma ospita in sé qualcosa di incondizionato*, reca in sé un accento di assoluto. Tutto ciò senza cadere nell'equivoco idealistico: «Il grande errore dell'idealismo tedesco fu quello di equiparare "persona" e "persona assoluta", così come "spirito" e "spirito assoluto"»<sup>118</sup>.

Tale approdo pneumatologico della visione della persona in Guardini è conseguito con passaggi successivi. Anzitutto l'essere della persona come "essere-Io". Non c'è persona che non sia contemporaneamente un Io:

«Quando domando: "Chi è là?" si risponde: "Io", o forse, se si vuole essere più precisi: "Io, nome e cognome". Quando domando: "Chi ha fatto questo?" si risponde: "Io". [...] Questo però significa che la domanda e la risposta, in quanto costituiscono un rapporto fondamentale dell'esistenza umana, si muovono fin dal principio all'interno di un carattere definito dall'"essere-Io"»<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> GUARDINI, *Etica*, 219 e 193-194.

<sup>117</sup> *Ivi*, 220.

<sup>118</sup> *Ivi*, 441.

<sup>119</sup> *Ivi*, 205.

Ciò non avviene mai di fronte a un animale, tanto meno di fronte a una pianta. Solo il comportamento umano induce a porre sempre un Io come centro da cui viene la “spontaneità” dell’uomo e l’Io ci dice che il carattere di necessità vegetale e animale nell’uomo è superato: *l’uomo sta in se stesso* e le sue azioni derivano da un’iniziativa autonoma ovvero da un “inizio o principio suo proprio”. Tale inizialità e principialità rivela che *l’uomo possiede se stesso, dispone di sé, gli appartiene il suo agire* in un modo del tutto particolare poiché esso ricade in toto sulla sua responsabilità. La “personalità” è dunque *l’autonomia dell’uomo*, il modo in cui l’uomo e solo l’uomo sussiste e si atteggia nel mondo dei viventi.

La *personalità*, anche intesa nei suoi tratti qualificanti come spiritualità autocoscienziale-conoscente, libero-volitiva e creativa, non è però, per Guardini, ancora la persona “in senso proprio”. Chiarisce solo “*che cosa è lì*” ma non dice ancora “*chi è*” quella realtà. Infatti, colta nella sua essenza, la persona possiede «una sua peculiarità di tipo formale: non è un “che cosa”, ma un “come”, e un “come” di specie particolare, quello che è identico al “chi”. Quando domandiamo: in che modo esiste l’uomo? possiamo rispondere: come persona, e cioè sempre come un “Io”»<sup>120</sup>. La persona “in senso proprio” è in definitiva l’Io inteso come *quell’essere in grado davvero di autoappartenersi*, che

«sussiste in sé e dispone di se stesso. [...] L’Io indica che [...] l’uomo sta in se stesso e le sue azioni derivano dall’iniziativa, e cioè da un inizio o principio suo proprio. [...] L’Io dice] il fatto di possedere se stesso e di poter disporre di se stesso, con la conseguenza che anche il suo agire gli appartiene in un modo particolare: non è responsabile. Tutto questo equivale a dire che l’uomo è persona»<sup>121</sup>.

Se l’Io si possiede nessuno può più espropriarlo della propria identità personale o attentare a essa. Potrà forse essere soggiogato esteriormente, schiavizzato, ma il potere altrui può esercitarsi soltanto sull’essere psicofisico, mai potrà sequestrare l’Io personale che io sono, che nessun altro può utilizzare e che rimane solo a me e per me quale mio fine. Questa dimensione dell’Io *autoappartenentesi* che caratterizza in definitiva la persona fa sì che essa non sia mai surrogabile da alcuno, né che qualsivoglia altro la possa mai rappresentare o possa assumerne la delega. L’Io non può “essere abitato” da nessuno, perché è *unico e irripetibile*. Se la persona è essenzialmente *autoappartenenza*, tale peculiarità si declina sia sul terreno numerico-quantitativo (impossibilità dell’Io di essere raddoppiato) che su quello qualitativo (impossibilità dell’Io

<sup>120</sup> GUARDINI, *Etica*, 221.

<sup>121</sup> R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. ZUCAL, Brescia 2002, 148; ID., *Etica*, 208-209.



di essere riprodotto). L'“essere-persona” significa dunque che l'uomo sta in se stesso e vive sussistendo in sé: grazie a tale autonomia e solo a partire da essa conosce, decide e agisce. Non occorre essere dei grandi personaggi per conseguire l'“essere persona”, non servono particolari *performances*, poiché quello di persona «è un concetto ontologico, e non di filosofia della cultura o pedagogico, che si riferisce all'uomo come tale e non alle sue doti e prestazioni. L'uomo in quanto uomo è persona anche se scarsamente dotato, anche se non colto, anche se insignificante»<sup>122</sup>.

La persona è un che di possente, stupendo o spaventoso a seconda delle situazioni, ma va sempre sperimentata come *un che di dato* e proprio per ciò di ineludibile: meglio e più «precisamente ricevo me stesso come questa determinata persona»<sup>123</sup>. La ricevo nella relazione con la Persona assoluta e infinita:

«Dio ama l'uomo e gli dà tutto, essere ed essenza. Egli porta l'uomo in quella condizione che, fra tutte, è l'unica degna di amore: la condizione di persona. Dio, che è persona in senso assoluto, fa dell'uomo il suo Tu. E non lo fa in maniera apparente o approssimativa, ma con assoluta serietà. L'uomo è realmente persona, e l'amore che Dio gli dà deve quindi essere di quel genere che pertiene alla persona. O meglio: l'uomo è persona perché l'amore divino che gli è rivolto è così come deve essere per poter fondare la personalità»<sup>124</sup>.

Quest'evento ontologicamente costituente la persona è dunque frutto di una relazione personale Dio-uomo, che implica una chiamata:

«L'uomo è persona in senso essenziale quando impara a disporre di sé e quando è chiamato dal Creatore ad assumersi la propria responsabilità. Questo però non basta a renderlo una persona in senso biblico, cosa che avviene solo quando Dio parla direttamente all'uomo e ne fa un Tu fondato nell'Io del Dio che gli si rivolge. La persona esiste solo nel rapporto Io-Tu con quel Dio che viene nel mondo e agisce nella storia. Questo rapporto non si fonda nell'uomo – come si potrebbe credere se l'uomo riflettesse su di esso, o lo cercasse, a partire da sé – bensì nell'atto con cui Dio chiama l'uomo nella relazione con lui. Tale atto rende l'uomo un ascoltatore prima partecipe e poi ubbidiente, e lo fa uscire dalla condizione di apparente autonomia che è propria della sua personalità naturale»<sup>125</sup>.

Il carattere di persona si radica dunque nell'essere la persona umana appellata dal Dio vivente che è un Dio personale e nella risposta che le

<sup>122</sup> GUARDINI, *Etica*, 215.

<sup>123</sup> *Ivi*, 507.

<sup>124</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 248.

<sup>125</sup> *Ivi*, 321.

è richiesta, cioè nel dover corrispondere, pregando, ai criteri della Sua verità e santità:

«L'Esserci, proprio in quanto tale, è determinato dalla persona dell'uomo nel suo corrispondere all'appello del Dio personale. [...] Attraverso l'amore che traspare dall'appello che gli rivolge, Dio fa dell'uomo una persona, e lo fa con sommo rispetto [...]. La chiamata diviene appello; ciò costituisce l'uomo come persona. Essere persona significa infatti essere capaci di rispondere all'appello di Dio [...] restituirgli la parola che ha creato tramite la parola che prega»<sup>126</sup>.

Ogni uomo, sottolinea Guardini, è dunque posto da Dio quale "interlocutore di Dio", quale suo "Tu", anzi «Dio è quell'Essere che è capace di fare di ogni uomo il "Tu"»<sup>127</sup>. Ciò è assolutamente determinante per la costituzione della persona:

«Ne risulta chiaramente che ogni uomo è unico nel suo carattere di persona e che nessuna persona può essere rappresentata da un'altra né rimossa né sostituita, perché ciascuno si trova nella singolarità irripetibile della risposta responsabile di fronte a Dio che lo chiama. [...] *Non c'è persona senza Dio*; poiché la natura ontologica della persona sussiste nel fatto che l'uomo è chiamato da Dio, che Dio si è posto in relazione con l'uomo dandogli del Tu. [*Solo*] *a partire da Dio l'uomo è persona*»<sup>128</sup>.

Il personalismo dialogico guardiniano decolla così da una prospettiva teologica. Con ciò non si perviene a una forma di eteronomia, poiché entro una dialogica autentica l'eteronomia non si dà, ma c'è solo la «gratitudine del "Tu"»<sup>129</sup> allorché si scopre reso tale da Dio interpellante e convocante.

Dopo aver disegnato l'identità essenziale della persona, una domanda decisiva si impone:

«Se la persona è veramente come l'abbiamo definita, e cioè il fatto che l'uomo sta in se stesso, è padrone di se stesso, entra in attività muovendo da sé e deve prendere posizione per se stesso, se è vero che colui che esiste in questo modo non può essere rimosso né rappresentato da altri e neppure annientato e sostituito da altri, se dunque ogni uomo è in via di principio un essere unico, non in virtù di doti e prestazioni straordinarie, per la posizione privilegiata o i possessi, ma proprio in quanto è persona, allora in che modo si trova fra tutti gli altri uomini?»<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 402, 248 e 276.

<sup>127</sup> GUARDINI, *Etica*, 244.

<sup>128</sup> *Ivi*, 222 e 835. Il corsivo è nostro.

<sup>129</sup> *Ivi*, 1164.

<sup>130</sup> *Ivi*, 230.

La realtà della persona così configurata da Guardini nella sua autonomia originaria e strutturale, nella sua unicità e irripetibilità, potrebbe esser fraintesa in senso autarchico, monadico e solipsistico. Nulla di più lontano dalla sua filosofia personalistica che non coglie certo né l'*autoappartenenza* della persona né la centralità dell'Io come indicatori di autosufficienza. In realtà la persona nella sua concreta attuazione sconta anzi una sua strutturale dipendenza indigenziale (*Bedingtheit der Person*), è pienamente inserita in una dimensione relazionale: «L' "uomo" è quell'essere che sta in se stesso e nel contempo è in relazione con altri»<sup>131</sup>. Anche su questo terreno avviene uno scarto decisivo in rapporto agli altri viventi:

«Un' autentica relazione tra persone, come tale consiste nel fatto che, all'interno del contesto oggettivo che di volta in volta si dà, un essere umano in quanto "Io" chiama un altro "Io" e quest'ultimo risponde come tale. La forma fondamentale della relazione interpersonale è proprio questa: l' "Io" della prima persona si rivolge a quello della seconda come al proprio "Tu"; quest'ultimo dal canto suo risponde come un "Io", facendo del primo il suo "Tu". Questo inserire in un rapporto, la relazione "Io-Tu", non è possibile né tra cose né tra individui biologici, ma soltanto tra persone»<sup>132</sup>.

Tale relazione Io-Tu è essenziale per l'*attuazione* della persona, per la sua stessa *autoappartenenza* poiché è «proprio nell'instaurare una relazione con un altro "Io" che l' "Io" attua in assoluto il proprio "essere-Io"»<sup>133</sup>. La relazione Io-Tu non è un tipo di rapporto analogo a quello che può esserci nello scambio o nell'influsso reciproco tra due sostanze che realizzano in tal modo effetti di carattere meccanico o chimico l'una sull'altra. Neppure è assimilabile a quello scambio tra animali che avviene per reciproca attrazione o per repulsione escludente tra due sistemi biologici ognuno dei quali dotato di una propria specifica teleologia:

«Tutti i rapporti propriamente umani si fondano sul fatto che in essi non sono messi in relazione due oggetti o due esseri viventi, ma un "Io" e un altro "Io" »<sup>134</sup>.

Certo anche il rapporto tra le persone può ridursi a un semplice "urto esteriore" come fossero due complessi sostanziali meccanici o chimici così come, nella lotta per la sopravvivenza, può generarsi un rapporto meramente animale che si limita alle logiche attrattive o, più di frequente, repulsive.

<sup>131</sup> GUARDINI, *Etica*, 231.

<sup>132</sup> *Ivi*, 232-233.

<sup>133</sup> *Ivi*, 235. Il corsivo è nostro.

<sup>134</sup> *Ibid.*

Ogniquale volta il rapporto è assimilabile a quello tra neutre sostanze o tra animali l'altro non è mai il Tu e – di conseguenza – neppure l'Io conosce la relazione vitale con il Tu. Per Guardini il rapporto Io-Tu richiede il superamento di ogni logica gnoseologico-esperienziale soggetto-oggetto: finché l'altro è mero oggetto e non piuttosto centro autonomo e costitutivo d'un mondo proprio non sarà mai per l'Io un Tu. L'altro diviene Tu per l'Io solo quando, cessata la relazione asimmetrica soggetto-oggetto, abbandonata un'ottica esperienziale che vuol catturare l'altro *nel mio mondo*, nella persona dell'altro emerge l'Io dell'altro che è fine a se stesso e non più a me. Allora soltanto l'Io s'imbatte nell'Io dell'altro e vi si relaziona e quell'Io diviene per lui il Tu. Proprio e solo perché quello che gli sta di fronte non è più l'oggetto ma il Tu, anche l'Io può finalmente rivelarsi e "apparire" così come veramente è, cioè la realtà unica e irripetibile che appartiene a sé, non come tesoro geloso, ma come dono per il suo Tu<sup>135</sup>. La relazione con il Tu è l'unica e autentica possibilità per l'epifania dell'Io, fenomeno che subito svanisce non appena subentra la mera relazione soggetto-oggetto.

Occorre dunque far spazio al Tu per incrociarlo con quella *giustizia ontologica* che scarta ogni mira annessionistica e con un amore che non vuol avvolgere l'altro in una prospettiva fusionistica (sarebbe *eros* e non amore autentico) ma opta per la direzione opposta, rimane semplicemente in attesa come un Io mendicante in cerca del Tu che ammette la propria strutturale debolezza:

«Quanto alla sua disposizione e destinazione l'uomo è persona sin dalla nascita; quanto alla sua concreta realizzazione, egli diviene persona solo nel corso della sua esistenza. Essere persona significa esistere a partire da se stessi, essere il principio del proprio agire e non lo strumento degli eventi; avere il controllo su di sé e non essere un mezzo in mano agli altri; assumere la propria responsabilità e non essere sotto quella altrui. Tutto questo però *dipende in gran parte dalla capacità del Sé di entrare in un'autentica relazione con l'altro e di rendergli giustizia*. Ciò che è inizialmente dato è sempre un Sé estraneo, e nulla assicura che esso diverrà per me un Tu; che ciò accada dipende in primo luogo dal dono di un incontro, e in secondo luogo dalla mia volontà e dalla mia disponibilità a rinunciare all'ingenua pretesa del mio Sé di essere l'unico e incontrastato centro del mondo. Se non sono disposto a farlo, l'altro che è fuori di me non sarà che una parte del mio ambiente, uno strumento della mia autoaffermazione, un elemento funzionale all'imposizione di quel centro che è il mio Sé. Questa mia chiusura impedisce all'altro di liberarmi, cosa che gli è possibile solo se egli diventa per me un Tu. Ma egli non può diventare per me un Tu se io – nell'empatia dell'amore, dell'amicizia o di qualche altro forte sentimento – non lo riconosco come un centro autonomo e indipendente e

<sup>135</sup> Cfr. GUARDINI, *Etica*, 235.

non ammetto dentro di me che egli esiste attorno a se stesso e che il mondo esiste attorno a lui – che anche lui dunque è il centro del mondo, un centro assolutamente indipendente da me. Solo se ammetto tutto questo fin nel profondo del mio esserci [...] solo allora egli diventa per me un Tu personale e io divento per lui un Io personale»<sup>136</sup>.

Allora decollerà un vincolo d'amore, non di *eros* fusionistico: se l'altro a cui si tende è

«rappresentato da una persona, l'impulso al movimento non si chiamerà più *eros* ma "amore". [...] L'impulso al movimento sarà detto amore quando l'altro a cui esso si riferisce [...] è un qualcuno, un Sé che – in quanto tale – è pari a me e ha la possibilità di diventare per me un Tu, così come io posso diventare per lui un Tu»<sup>137</sup>.

Il vincolo derivante da una tale relazione non è più debole di quello fisico dell'essere incatenati o di quello biologico della dipendenza dall'istinto, o ancora di quello psicologico della suggestione, ma semmai è più forte di questi. Per essere più precisi: è un legame più debole nel senso della forza: se afferro una persona, essa non può opporre resistenza se io ho la forza necessaria, ma l'effetto della violenza esercitata si estende sempre e solo quanto la forza fisica; se invece mi rapporto all'altro come persona e colgo la sua persona, entrano in movimento la sua libertà, coscienza e carattere, e posso instaurare un rapporto con il mio Tu, la cui qualità è di tipo etico e il cui raggio di azione è imprevedibile<sup>138</sup>.

Anticipando in parte Lévinas, Guardini vede il muovere incontro al Tu da parte dell'Io come un'apertura che mostra il proprio "vólto interiore": cade così quella barriera sottile, quello schermo illusoriamente protettivo che consisteva nell'«oggettività cosale» (*Sachlichkeit*) del mio atteggiarmi verso l'altro e finalmente mi mostro nella mia nudità di vólto inerme. Una apertura, un'autorivelazione di quanto è proprio e abitualmente segreto, di ciò che è autenticamente umano il che equivale a dire non solo:

«"Tu sei là: io sono io; rivolto verso di te, così come la situazione impone di volta in volta, nel rispetto, nella fiducia, nella fedeltà, nell'amore", ma anche: "Io sono quest'uomo, ti mostro il mio vólto, ti svelo la mia interiorità che si può rivelare solo in tale volgermi (*Herwendung*) e corrispondente rivolgermi (*Zuwendung*) a te..."»<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 297-298. La sottolineatura è nostra.

<sup>137</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 300.

<sup>138</sup> Cfr. GUARDINI, *Etica*, 235-236.

<sup>139</sup> *Ivi*, 235.

Certo perché ciò si compia occorre una feconda reciprocità: solo quando l'altro mi consente di diventare a sua volta il suo Tu così come io sono davvero e non come egli mi vorrebbe la relazione può davvero decollare. L'Io si apre al Tu, esattamente come fa il Tu nei suoi confronti: solo in tal modo si dischiude quella dimensione d'interiorità dell'Io che altrimenti rimarrebbe del tutto inaccessibile e sigillata. Quando tale reciprocità accade la persona può finalmente conoscere la propria feconda *attuazione* e anzi solo ora è presente l'atteggiamento pieno di chi è persona e si annodano i destini in senso compiutamente personale<sup>140</sup>. Ciò non vuol dire che l'Io possa relazionarsi al Tu solo avendo già in tasca la cambiale della reciprocità. Occorrono sempre una dimensione fiduciale e insieme un azzardo:

«Questa relazione comporta naturalmente il suo rischio: la persona che è là può anche chiudersi in se stessa e rifiutare la nostra chiamata, può rimanere nell'atteggiamento di semplice oggetto senza mai diventare un "Tu": tutto allora rimane silenzioso ed io ho sprecato quanto è mio; l'interlocutore può anche far cadere in rovina la relazione dopo il suo sorgere, la può interrompere, la può tradire: questo rischio inerisce a tutte le relazioni personali, che, appunto per questa ragione, sono rischiose; esse non si fondano mai sulla certezza, ma solo sulla fiducia, la "certezza" è data solo nell'ambito di necessità, è calcolabile e ottenibile a forza, la "fiducia" si riferisce invece alla libertà e deve essere osata»<sup>141</sup>.

La relazione Io-Tu e di conseguenza l'attuazione della persona conosce gradi diversi: inizia dalla serietà con cui si prende l'altro, prosegue nell'attenzione, nella dichiarazione di disponibilità, nel colloquio, nella *sýmpatheia* nel suo significato letterale, per finire con l'incontro vero e proprio, nella promessa, nell'intesa, nella comunione di vita e d'opera, nell'annodarsi di un'amicizia, nelle relazioni fiduciali e nell'amore.

La dialettica relazionale Io-Tu nella visione personalistico-dialogica guardiniana – forte anche del suo rapporto con la tradizione agostiniana/bonaventuriana – vuol marcare una propria specificità in due direzioni: contro il *personalismo attualistico* di Max Scheler (ma anche – per taluni aspetti – l'enfasi dialogica di Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig) e contro l'*individualismo*. Prospettive dialetticamente opposte e purtuttavia reciprocamente dipendenti. Entrambe, per Guardini, rischiano di dissolvere la realtà della persona. Per il *personalismo attualistico* non solo la persona si attua nella relazione dialogica Io-Tu, ma sussiste e consiste solo in tale relazione, tolta la quale è tolta insieme la persona nella sua vera essenza. Per l'*individualismo* che equipara persona e individuo la persona

<sup>140</sup> Cfr. GUARDINI, *Mondo e persona*, 164-165.

<sup>141</sup> GUARDINI, *Etica*, 236.

sta bene nella propria crisalide e non ha bisogno di attuarsi fuoriuscendo da sé e andando incontro al Tu per cui tale direzionamento dialogico è sempre opzionale, mai essenziale, tanto meno costitutivo. Per Guardini, invece, la persona ha sì sempre bisogno dell'altra persona per pervenire alla pienezza di sé e per attuarsi compiutamente, ma non per essere in quanto tale persona. Si attua certo nella relazione Io-Tu, ma non sorge ontologicamente da tale rapporto. Ha un suo presidio ontologico indipendente dalla prospettiva relazionale-dialogica anche se ciò non significa che il rifugiarsi in esso in modo autoreferenziale sia il destino proprio della persona nella sua verità. Questo semmai sarà la deriva patologica individualistica. La posizione equilibrata di Guardini è quella che vede nella persona un patrimonio ontologico pregresso che certo è già dato ad essa (frutto della relazione primaria e creante con il Tu divino) ma che troverà il proprio inveramento e la propria autenticazione solo nel rapporto interpersonale dell'Io con il Tu. La persona non sorge nell'incontro anche se si attua davvero solo in esso. Ciò non toglie che in linea di principio non esiste in senso ontologicamente pieno un essere della persona nell'unicità solipsistica: priva dello sbocco relazionale essa si rattrappisce in una sorta di entropia ontologica.

La concezione dialogica della persona fa sì che «connesso al fenomeno della persona, se ne fa chiaro un altro che è della massima importanza per la comprensione della esistenza umana, e cioè l'incontro (*Begegnung*). [...] Solo in esso l'uomo diventa colui che autenticamente è»<sup>142</sup>. Realtà molto ricca e complessa oltre che potenzialmente ambigua. L'incontro non è un impatto fisico o un urto reciproco, come avviene quando due palle da biliardo messe in moto da due giocatori si scontrano, né il convergere di due organismi come accade quando un seme di vischio cade sulla corteccia d'un albero. Non si tratta di incontro neppure quando un animale s'imbatte in un altro e ne sorge una lotta. Incontro vero e proprio è l'incontro d'un uomo con un altro ma non quello che accade quando egli incontra un altro uomo che, girando velocemente dietro un angolo, si scontra con lui. Può però accadere «che i due viandanti, dopo la prima sorpresa, si fermino l'uno di fronte all'altro, si guardino negli occhi e si riconoscano come due persone che non si sono viste da lungo tempo: in tal caso, ci sarebbe un incontro»<sup>143</sup>. Perché ciò possa accadere deve esserci, come condizione fondamentale, la libertà in entrambi i protagonisti dell'incontro. Non può darsi incontro in un'azione reciproca meramente meccanica, biologica, psicologica, istintuale. Tale libertà per l'incontro la possiede solo l'uomo, mai l'animale.

<sup>142</sup> GUARDINI, *Etica*, 245; *L'uomo...*, 341. *Begegnung* si distingue per Guardini da *zusammenkommen*, il semplice convergere; da *zusammentreffen*, l'incontrarsi o il trovarsi insieme; da *treffen* ovvero l'imbattersi in qualcuno o qualcosa.

<sup>143</sup> *Ivi*, 246-247.

L'uomo non è mai costretto a entrare nella relazione d'incontro Io-Tu ma può liberamente farlo:

«Se incontro un uomo proveniente da un contesto geografico o sociale molto diverso dal mio, e se egli arriva ad acquisire un'importanza centrale per il mio Esserci, so con certezza che in tale relazione non vi è una necessità di tipo logico: poteva anche non essere così. Certamente all'origine del suo arrivo vi sono dei motivi, così come si può rintracciare un infinito intreccio di rapporti causali che hanno determinato il nostro incontro. Tuttavia, a questa rete di rapporti causali è costantemente mischiata una "x": l'iniziativa dell'uomo, la libertà, che non si spiega riconducendola a un "perché". Ciò trova espressione nella consapevolezza che sarebbe anche potuta andare diversamente, che non è semplice percezione dell'imprevedibilità e indeterminatezza che consegue da una quantità sconfinata di fattori, bensì convinzione che poteva verificarsi qualcosa di radicalmente diverso. L'incontro non è una necessità derivabile da altro ma un *factum*. Questo *factum* però crea immediatamente un senso di legame, in cui io permango e che coincide con il senso del destino. L'incontro poteva non accadere ma – dopo che è accaduto – esso è irrevocabile. [...] Se è avvenuto un vero incontro, un incontro nel senso pieno del termine, le molteplici relazioni che formano l'Esserci si radunano in un quadro unitario che "vale" a partire da se stesso – a un punto tale da far nascere l'impressione che esso esistesse sin da prima e che abbia esercitato da sempre la sua potenza per far avvenire l'incontro ("Era scritto da sempre")»<sup>144</sup>.

Il Tu, conosciuto o sconosciuto che sia, nell'incontro diviene una persona precisa con la sua energia, la sua intensità, il suo carattere, il suo profilo, la sua bellezza interiore che io sperimento nella sua irripetibilità. Tanto più vado incontro al Tu

«con forza originaria [...] tanto più profondamente, non appena il percorso dell'esperienza interiore mi vi conduce, comprendo l'uomo in generale. Se l'incontro è completo, anche l'altra persona mi nota: si verifica allora l'*incontro tra due volti*, tra quanto è più proprio dell'uno e dell'altro; uno sguardo trapassa nell'altro; possono sorgere relazioni del tipo più vario e si può attuare un destino»<sup>145</sup>.

L'incontro non riesce sempre, il momento deve essere favorevole. Per momento favorevole non va inteso solo un che di esteriore (una particolare atmosfera, una tonalità emotiva particolare), ma, da parte e dell'Io e del Tu, l'atteggiamento d'apertura maturato, la deposizione di ogni obiettivo, l'attenzione, la disponibilità, la disposizione ad aiutare e il riconoscimento del bisogno d'esser soccorso, una capacità di condivisione di gioia e di do-

<sup>144</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 173.

<sup>145</sup> GUARDINI, *Etica*, 250. Il corsivo è nostro.



lore. Un incontro non può mai essere costruito a tavolino, poiché nessuno può mettere in conto tutti i fattori necessari al suo felice accadere e ciò determina il fallimento di tutti i tentativi fatti per favorire incontri tra persone, poiché anche la scelta e la preparazione più accurate si scontrano con la molteplicità di tali fattori e la sottile mobilità di un'autentica combinazione d'incontro. Per questo vale l'antico monito che ogni incontro autentico viene disturbato quando lo si vuole troppo e soprattutto lo si programma. Ed è una deriva tipica della contemporaneità la logica degli incontri costruiti e programmati.

I veri incontri possono solo essere un dono, mai ottenuti per diritto o tanto meno estorti con la forza. Questo è il carattere peculiare di un incontro personale: «in quanto persona, l'uomo è rivolto all'altra persona, ma non a una qualsiasi bensì a quella giusta, a quella che gli è stata assegnata. Nell'incontro con essa si realizzano le possibilità fondamentali del suo Esserci, ma che l'incontro si verifichi non è garantito in alcun modo»<sup>146</sup>. Non a caso, infatti, «ogni genuino incontro desta anche una sensazione di qualcosa di immeritato, un sentimento di riconoscenza o almeno di stupore nella considerazione del modo in cui esso si sia combinato tanto singolarmente o tanto bene»<sup>147</sup>. Nell'evento dell'incontro l'esistenza si fa finalmente piena, giusta, sana e integra. In esso non emerge solo ciò che è essenziale e unico ma anche il mistero, l'indisponibile, che chiede stupore, riconoscenza, scossa interiore.

In fondo l'incontro tra Io e Tu ha il suo punto di riferimento nel passo evangelico (Mt 16, 25) in cui si dice che chi si tiene stretto il proprio Sé lo perderà, mentre solo chi lo sacrifica, lo ritroverà in pienezza:

«L'uomo non sussiste in se stesso, da se stesso, per se stesso, ma "in direzione di", nell'arrischiarsi verso l'altro da sé. L'uomo è se stesso e lo diventa sempre più in quanto rischia di non essere se stesso [...]; volendo esprimersi con il linguaggio quotidiano, possiamo dire: l'uomo diventa se stesso nella misura in cui abbandona se stesso (*selbst-los*), non però nella forma della leggerezza, del vuoto d'esistenza, ma in direzione di qualcosa che giustifica il rischio di sacrificare se stessi»<sup>148</sup>.

Senza questa *Selbst-losigkeit*, distacco e abbandono di sé, senza l'ingresso convinto nella dedizione, l'Io rimarrà abbarbicato a se stesso, si sarà certo tenuta stretta la "sua anima", ma si sarà smarrito nell'impossibilità dell'incontro con il Tu. Se invece si dà, si apre, diventa lo spazio recettivo in cui si potrà manifestare anche l'altro. Occorre una sorta di *ék-stasis*, una fuoriuscita da sé, uno star fuori da sé: ogni incontro è sempre l'incrocio di

<sup>146</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 317-318.

<sup>147</sup> GUARDINI, *Etica*, 252-253.

<sup>148</sup> *Ivi*, 256.

una duplice *ék-stasis*, dell'Io e del Tu. Le relazioni instaurate e gli incontri potranno essere di volta in volta diversi, ma essi avvengono sempre grazie a questa capacità della persona di trascendere se stessa, divenendo solo grazie a ciò pienamente persona. Solo quando la persona rinuncia a sé e si allontana da sé, ponendo il proprio baricentro fuori di sé, si immette in direzione di chi gli viene incontro e gli si apre. E scopre la gioia e la fecondità della propria vera autorealizzazione.

In tal senso, l'essenza della stessa esistenza spirituale della persona si svolge e si realizza costitutivamente come parola e come linguaggio, veri codici di ogni incontro. E il linguaggio non è semplicemente un sistema segnico d'intesa mediante il quale due monadi entrino in reciproco scambio ma lo «spazio di senso e la struttura di forme nel quale l'uomo si muove»<sup>149</sup>. Infatti «l'uomo vive nel linguaggio; ma, siccome il parlare è sempre un parlare diretto a un altro, l'uomo vive nel dialogo; non esiste la persona isolata [...] e ciò] in ragione della sua intima essenza»<sup>150</sup> verbale. Grazie al linguaggio l'Io si rivolge sempre a un Tu: parlare è sempre dialogare *tra* un Io e un Tu. La vita e l'attività spirituale e relazionale della persona si attuano dunque nella parola e grazie alla parola e proprio la parola è elemento distintivo della persona che ne marca l'abissale distanza dall'animale. Il linguaggio è, sul piano oggettivo, il «progetto preliminare» (*Vorentwurf*) in cui effettivamente può verificarsi l'incontro tra le persone, *incontro nella parola e grazie alla parola* che è però parola autentica soltanto nell'opposizione polare, autenticante e feconda con il silenzio<sup>151</sup>. Solo alimentandosi di silenzio, infatti, la parola non decade a "chiacchiera", non diviene quel «singolare fenomeno, che Heidegger [appunto] definisce la "chiacchiera", in cui il "si" parla di "tutto", fenomeno che attraverso la diffusione delle tecniche di pensiero, parola e scrittura si è sviluppato a tal punto che spesso è difficilissimo delimitarlo nettamente»<sup>152</sup>. Solo sfociando nella parola il silenzio non diventa misantropico mutismo. Grazie alla parola appellante e a quella di risposta sorge tra l'Io e il Tu la comunione nel sentire, si crea una comunanza di rapporti con reciproca e feconda dipendenza, si determina un vitale «spazio di senso» (*Sinnraum*) tra chi parla e chi ascolta, anzi tale «spazio di senso» sorge solo in virtù di questo reciproco parlare e ascoltare<sup>153</sup>. Parlare significa manifestare noi stessi nella parola, quando l'interiorità non vibra più solo in se stessa e l'anima non si ritrae consegnandosi al silenzio. Parlare è sempre un passare oltre, trasmettere oltre, un aprirsi all'altro.

<sup>149</sup> GUARDINI, *Etica*, 242.

<sup>150</sup> *Ivi*, 244.

<sup>151</sup> Per la filosofia della parola e la correlata filosofia del silenzio in Guardini mi permetto di rinviare al mio volume: *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Roma 1992.

<sup>152</sup> GUARDINI, *L'uomo...*, 109.

<sup>153</sup> Cfr. GUARDINI, *Etica*, 237-238.

E anche il silenzio, se non è la cupa prigione del mutismo, può essere un che di assolutamente positivo e pregnante proprio sul terreno dialogico:

«Nel rapporto che si può instaurare tra due persone il tacere insieme è una tra le cose più belle, quindi non soltanto il fatto che i due non si disturbano l'un l'altro con la loro parola, ma proprio che i due entrano insieme nel silenzio. Il fatto che possano farlo dice molto sulla loro coappartenenza costitutiva, mentre, se non ne sono capaci, è il segno che anche il loro colloquio non è autentico né plenario, ma è solo una chiacchiera, e che perciò tra di loro non c'è una vera comunione»<sup>154</sup>.

Sulla strada del silenzio Bonaventura era stato per Guardini un grande maestro.

**Riassunto** – Il contributo ricostruisce in primo luogo il rapporto tra Romano Guardini e Bonaventura realizzatosi con la *Doktorarbeit* del 1915 e la *Habilitationsschrift* del 1922 da lui dedicate al pensatore francescano. Successivamente propone il ritratto teorico che Guardini offre di Bonaventura. A partire da queste premesse, come elemento introduttivo alla antropologia sapienziale di Guardini, vengono evidenziati gli elementi di antropologia bonaventuriana esplicitamente ripresi dal pensatore italo-tedesco. L'antropologia sapienziale guardiniana viene ricostruita attraverso alcune tappe teoriche: il rapporto tra antropologia naturale e antropologia teologica; la questione antropologica nell'età contemporanea; la possibilità e i limiti invalicabili di un'antropologia cristiana; le immagini idealtipiche dell'uomo (platonica, aristotelica, buddhista, finitistica, in particolare nella sua declinazione nietzschiana) rapportate alla visione antropologica cristiana. Il saggio si conclude con la chiarificazione dell'antropologia guardiniana come antropologia dialogica imperniata sul concetto di persona.

**Summary** – The article first addresses Romano Guardini's work on St. Bonaventure, with a focus on his *Doktorarbeit* (1915) and *Habilitationsschrift* (1922). Second, it outlines Guardini's philosophical portrait of the Franciscan philosopher. Acknowledging these premises as introducing Guardini's sapiential anthropology, attention is given to those anthropological elements in St. Bonaventure explicitly adopted by the Italian-German philosopher. Guardini's sapiential anthropology is illustrated through some theoretical aspects: the relation between natural anthropology and theological anthropology, the anthropological issue in the contemporary age, the possibility and limits of a Christian anthropology, idealtypical images of the human being (given by Plato, Aristotle, Buddha, Nietzsche) from the viewpoint of Christian anthropology. Conclusions define Guardini's anthropology as a dialogic anthropology rooted in the concept of human person.

<sup>154</sup> GUARDINI, *Etica*, 244.

