

Il rapporto tra «logos» e «ethos» nel pensiero di Romano Guardini

di Claudia Cristoforetti

1. Introduzione

A oltre trent'anni dalla sua scomparsa, l'opera di Romano Guardini (1885-1968) è stata ultimamente fatta oggetto di studi ed approfondimenti che hanno messo in luce aspetti nuovi, di interesse sia filosofico che teologico.¹

Guardini, pur essendo nato a Verona e provenendo da una famiglia italiana, trovatosi a vivere in Germania per la scelta di lavoro del padre, con la maggiore età decide di richiedere la cittadinanza tedesca. Nel proporsi del suo pensiero, notano molti studiosi, rimane in ogni caso la chiarezza latina del concetto unita alla profonda attenzione per il reale concreto, punto di partenza e di arrivo di ogni sua riflessione («Una filosofia che non serve alla vita, non serve a nulla»).

La giovinezza è ricordata da Guardini come un periodo denso di interrogativi e travagli spirituali che, solo dopo lunghe indecisioni e ripensamenti, ha portato alla matura scelta del sacerdozio come possibilità di servizio a Dio e al prossimo.

La sua spiccata capacità di parlare e ascoltare i giovani lo pone presto a capo di movimenti di liceali e universitari come la *Juventus* di Magonza e la *Jugendbewegung*, che ha la sua sede presso il Castello di Rothenfels sul Meno (Würzburg) e che diventerà, negli anni immediatamente precedenti all'avvento del nazismo, rifugio per numerosi oppositori di tale regime nascente e fucina di giovani liberi pensatori che non si uniranno alla follia hitleriana. L'attività formativa e teoretica del Castello proseguirà fino al

¹ Cfr., fra gli altri, H.B. GERL, *Anfechtung und Treue. Romano Guardinis geistige Gestalt in ihrer heutigen Bedeutung*, Donauwörth 1989; A. KNOLL, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993; E. SANTINI, *Esistenza ed opposizione. Ermeneutica della libertà in Romano Guardini*, Roma 1994; R. HAUBENTHALER, *Askese und Freiheit bei Romano Guardini*, Paderborn 1995; K.W. LEE, *Grundaspekte des Mensch-Seins bei Romano Guardini*, Regensburg 1996; G. BRUESKE, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn 1998; B. KURTH, *Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes*, Paderborn 1998; M. PELZ, *Wege des Lebens. Eine Untersuchung zum personalen Grundansatz der Ethik bei Romano Guardini*, Frankfurt a.M. 1998.

1939, anno in cui per un'irruzione della Gestapo, viene sequestrato l'edificio e gran parte del materiale là conservato. L'importanza pedagogica della produzione giovanile di Guardini ha qui la sua origine e la sua più profonda motivazione.

Il 1923 è un anno particolarmente significativo per Guardini: viene infatti convocato dall'Università di Berlino per l'assegnazione della cattedra di Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung, lo stesso incarico accademico che è invitato poi a ricoprire a Tubinga e a Monaco. La definizione del contenuto di tale corso di lezioni aiuta Guardini ad elaborare una sua specifica gnoseologia che tiene conto del suo interesse per il concreto vivente, cercando di coglierne le strutture portanti che ad esso sottendono.

Il presente contributo intende chiarire i termini di *logos* ed *ethos* all'interno della speculazione guardiniana ed il loro rapporto.

2. Tra filosofia e teologia

Più volte è stata posta la questione se Guardini sia da considerare filosofo, teologo o pedagogo. L'affermazione che «una teologia appena valida è implicitamente filosofia»² può da un lato giustificare il suo oscillare fra queste due discipline, ma forse non rende fino in fondo merito all'eclettismo che caratterizza la sua formazione ed il suo stesso approccio razionale al mondo.

Il suo amore per la realtà concreta, punto di partenza e finalità della sua riflessione, viene esplicitato nelle diverse determinazioni con cui viene definito da G. Mahr:

«filosofo dell'opposizione, teologo del rinnovamento liturgico, pedagogo del movimento giovanile cattolico, cofondatore della moderna pedagogia personalistica, critico letterario».³

Spaziando in più campi del pensare e dell'agire umani, Guardini acquisisce una vasta conoscenza di ciò che maggiormente affascina il cuore della persona e cerca di farsi espressione dell'anelito che vi ritrova.

È infine K. Rahner, successore di Guardini alla cattedra di Weltanschauung a Monaco, che riesce a mettere in luce la profonda compenetrazione di filosofia e teologia nel suo pensiero:⁴ la filosofia è amore per il sapere riguardo alla totalità dell'essere e come tale si interroga esattamente sull'origine; la teologia viene definita da Guardini come «scienza della

² G. SOMMAVILLA, *La filosofia di Romano Guardini*, introduzione alla trad. it. degli *Scritti filosofici*, I, Milano 1964, pp. 5-6.

³ G. MAHR, *Romano Guardini*, Berlin 1976, p. 57; traduzione nostra.

⁴ K. RAHNER, *Romano Guardini. Omaggio nell'ottantesimo compleanno*, in «Humanitas», 20 (1965), p. 394: «Ma quando un filosofo è un uomo che sa mettere in moto il pensiero del discepolo, un uomo cui importa più insegnare a pensare che a comunicare già quasi autoritariamente, a sua volta, quello che ha già pensato ... allora Guardini è un filosofo di rango».

fede»,⁵ ovvero come indagine riguardo ad una probabile risposta a tale interrogativo primordiale. Guardini è teologo per la sua riflessione sulle verità di fede, ma questa non si rivela mai come un'asettica difesa di prese di posizione, bensì è frutto di un profondo interrogarsi sulla concreta esistenza dell'uomo e sul suo desiderio di risposte; il pensiero teologico derivante dall'adesione alla fede non può considerare questa adesione come compiuta una volta per tutte, ma deve costantemente saper mettersi a confronto con nuovi interrogativi derivanti dalla complessità della vita che, come tale, ha bisogno di essere considerata in tutte le sue manifestazioni più concrete. Guardini vuole invitare i suoi ascoltatori e lettori a questo continuo interrogarsi e mettersi a confronto, affinché la scelta di fede sia libera e personale, rispettosa del cammino di ciascuno.⁶

È esattamente all'interno di tale orizzonte di pensiero che si situa la questione circa il rapporto che intercorre fra *logos* ed *ethos*.

Per meglio comprendere tale opposizione e valutarne le essenziali caratteristiche, desidero rifarmi brevemente ai presupposti ontologici e gnoseologici della speculazione guardiniana. Attraverso di essi sarà possibile mettere effettivamente in luce come Guardini intenda i termini di *logos* ed *ethos* e, di conseguenza, il loro rapporto.

3. *I presupposti ontologici e gnoseologici*

La modalità attraverso cui Guardini osserva la realtà concreta al fine di farne esperienza e cercare una possibile risposta alla domanda sull'origine, viene denominata con il termine *Weltanschauung*. Guardini definisce questa 'visione del mondo' come la capacità di «aprire occhi nuovi per vedere in modo nuovo»⁷ per liberarsi dall'inquadramento concettuale della logica materialistica e lasciarsi stupire dall'esistente. La *Weltanschauung* è la possibilità di «pensare al tutto partendo dal tutto»,⁸ riflettere sul mondo e sul suo significato prendendo le mosse da un'unica realtà concreta, da un'unica esperienza che però, essendo essa stessa parte del mondo, contiene ogni sua caratteristica essenziale. Lo sguardo che così deriva è l'incontro fra il mondo e l'uomo, il quale è compreso in esso ed allo stesso tempo se ne allontana per osservarlo. La *Weltanschauung* è pura intuizione della realtà

⁵ R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, trad. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, II, Milano 1964, p. 197.

⁶ *Ibidem*. «La teologia può dire ciò che il mondo è secondo la fede, quale il nostro rapporto col mondo, quale il pericolo che si cela in esso e quale la lotta che dobbiamo opporre a questo pericolo; ma dei concreti contenuti dell'esperienza del mondo essa non sa affatto nulla. Così essa non sarebbe in grado di spiegare cosa sia la poesia, il cui fenomeno, con i problemi annessi, i valori e le norme, le devono invece giungere dall'esperienza del mondo».

⁷ R. GUARDINI, *Vom Sinne des Gehorchens*, in «Die Schildgenossen», 1 (1920-1921), trad. it. in R. GUARDINI, *Scritti politici*, in corso di stampa.

⁸ R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade und Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1948, trad. it. *Libertà - Grazia - Destino*, Brescia 1957, p. 10.

nell'accezione classica e scolastica del termine ovvero come *intuitus rei*, visione globale intellettuale della cosa: l'intuizione vede, incontra l'oggetto con l'aiuto dell'affiorare, nel soggetto che conosce, di un concetto il quale, senza il contenuto dell'immediata intuizione della realtà, resterebbe vuoto.⁹

Presupposti indispensabili per il darsi di tale tipo di visione conoscitiva sono la partecipazione ed il distacco: il soggetto conoscente deve sì fare parte della totalità 'mondo' che va a conoscere, ma allo stesso tempo deve prendere le distanze da essa per poterla giudicare guardando al di là del suo immediato darsi, per coglierne le strutture e le motivazioni più intime che ad essa sottendono.¹⁰

La realtà così osservata viene spiegata da Guardini attraverso il concetto dell'opposizione polare: ogni manifestazione del concreto è risultato di un equilibrio in costante oscillazione di due poli fra sé opposti, ma non contraddittori. Qualsiasi determinazione della realtà possiede in sé la sua caratteristica essenziale ed allo stesso tempo una minima presenza del suo opposto che le permette di individuarsi attraverso il confronto con ciò che non è: la singolarità di un'esistenza può essere compresa solo nel suo far parte di una totalità, così come la totalità si esplica solo nel suo essere composta da singolarità; l'immanente è giustificabile solo attraverso il suo riferimento al trascendente e viceversa; il continuo prodursi e mutarsi del reale è comprensibile solo a partire da una posizione originaria che permane. L'unico polo che non permette l'esistenza del suo contropolo per definirsi è il Bene che Guardini definisce come «ciò che deve darsi», in contraddizione con il Male che è «ciò che non deve darsi, a cui non è permesso darsi in senso metafisico ... è semplicemente il superfluo».¹¹

Attraverso questo «particolare rapporto [di opposizioni polari] in cui due momenti si escludono l'un l'altro e tuttavia si collegano l'un l'altro, anzi si presuppongono»,¹² Guardini analizza anche lo specifico darsi dell'uomo ed individua la peculiarità di questo nell'oscillare fra l'oggettivo limite, l'esperita finitezza della sua esistenza (nell'agire e nel conoscere) e l'inesauribile anelito all'assoluto, l'eterna insoddisfazione di fronte alla contingenza. L'esperienza dell'estremo nelle cose umane, la pura sensazione del limite a sé inerente, è per Guardini esperienza del divino attraverso il

⁹ Guardini sottolinea l'essenziale differenza che intercorre fra la considerazione del mondo compiuta dalla metafisica classica e quella della *Weltanschauung*: la prima «vuole cogliere l'essenza in pura universalità, non importa se essa si realizza in una cosa concreta o no». La seconda «si rivolge all'essenza appunto come realizzata» nella cosa concreta. Cfr. R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in «Die Schildgenossen», 4 (1923), trad. it. *La visione cattolica del mondo*, Brescia 1994, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 29. «Chi contempla [deve] abbracciare il mondo, anzi penetrarlo, ma in pari tempo esserne libero». In questo senso lo sguardo perfetto è quello di Cristo che, vero uomo e vero Dio, partecipa alle sofferenze concrete dell'umanità ed allo stesso tempo conosce il significato che le trascende.

¹¹ R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg 1955, trad. it. *Mondo e persona*, in *Scritti filosofici*, II, p. 30.

¹² R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, trad. it. *L'opposizione polare*, in *Scritti filosofici*, I, p. 149.

presentimento (*Ahnung*) dell'Infinito sovrastante. A questo divino, Guardini darà in sede teologica il nome di Dio come possibile risposta all'interrogativo umano circa l'essenza di tale esperita presenza assoluta. L'evidenza esperienziale, che si dà in ogni soggetto pensante, di tale desiderio di perfezione è garanzia per Guardini di muoversi all'interno della concretezza della realtà, senza disperdere la sua forza riflessiva in vuota apologetica di prese di posizione.

4. *Gli scritti giovanili: 1913-1921*

Per arrivare ad una definizione di *logos* ed *ethos*, è di certa importanza ripercorrere brevemente le tappe significative della produzione filosofica di Guardini e mettere in luce i passaggi in cui tale questione viene proposta in modo esplicito.

I primi consistenti contributi guardiniani corrispondono all'inizio della sua attività come assistente spirituale della Juventus di Magonza. Tra il 1913 e il 1921 egli scrive alcuni articoli indirizzati ai giovani con chiaro intento pedagogico-esortativo. Oggetto di tali articoli sono infatti i concetti di ubbidienza all'autorità religiosa, libertà nel rispetto delle regole, indipendenza e sottomissione.¹³ In questo orizzonte prevalentemente apologetico non manca di certo però la tensione guardiniana a lasciare intravedere il polo opposto (e non contraddittorio) di tale fenomeno che si concretizza nell'invito alla critica e al taglio dell'autorità da cui viene richiesta l'obbedienza.

Il tema del rapporto fra *logos* ed *ethos* non viene qui esplicitamente preso in considerazione anche se il riferimento alle modalità di conoscenza del bene da compiere, dunque della verità, apre una riflessione che vuole andare al di là della semplice esortazione etica.

«Libertà è verità. *Un uomo è libero quando è interamente ciò che deve essere secondo la sua essenza.* Libertà è il modo in cui un uomo è totalmente se stesso e sta in giusto rapporto con tutte le cose. Ma a questa libertà conduce il cammino che passa attraverso l'ubbidienza».¹⁴

Il fondamento dell'agire etico si situa essenzialmente all'interno della verità riconosciuta come tale da un soggetto cosciente: l'uomo può agire

¹³ La traduzione è in corso di pubblicazione a cura di M. Nicoletti presso la casa editrice Morcelliana di Brescia, nel già citato R. GUARDINI, *Scritti politici*. Il testo conterrà la traduzione dei seguenti articoli di Romano Guardini: *Die Grundlagen des Sicherheitsbewußtseins in den sozialen Beziehungen*, in «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland», 152 (1913), pp. 687-702; *Die Bedeutung des Dogmas vom Dreieinigem Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*, in «Theologie und Glaube», 8 (1916), pp. 400-406; *Der religiöse Gehorsam*, in «Pharus», 7 (1916), pp. 737-744; *Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams*, *ibidem*, pp. 834-843; *Zum Begriff der sittlichen Freiheit*, *ibidem*, pp. 977-989; *Vom Sinne des Gehorchens*, in «Die Schildgenossen», 1 (1920-1921), pp. 33-41; *Gehorsam und Selbständigkeit. Ein Brief*, *ibidem*, pp. 77-78; *Vom Sinne des Gehorchens. Erwiderung auf K.G. Wilhelm Kelbers Kritik meines Aufsatzes*, *ibidem*, pp. 115-120.

¹⁴ R. GUARDINI, *Autorità e coscienza*, p. 91 nota.

eticamente solo se conosce e rispetta di conseguenza la sua più intima essenza. In questo senso è già chiaramente affermato un primato d'ordine (e «non di dignità, significato o frequenza d'uso», come terrà a precisare Guardini ne *Lo spirito della liturgia*¹⁵) del logos come conoscenza, valore della verità, rispetto all'*ethos* intendendo con tale termine il volere e il valore di bontà.

Nei presupposti gnoseologici è stato però messo in evidenza l'essenziale compresenza di distacco e di amore rispetto alla cosa da avvicinare. La verità viene conosciuta infatti non unicamente attraverso deduzioni logiche, bensì la *Weltanschauung* guardiniana si definisce come *intuitus rei*, unione di intuizione sensibile e concetto che organizza i contenuti ricevuti.

5. «*Lo spirito della liturgia*» (1918): *sensu e scopo*

Impegnato nell'esposizione dei suoi temi di carattere pedagogico e nella guida spirituale dei giovani facenti parte delle organizzazioni cattoliche, Guardini non lascia da parte la riflessione più specificamente teologica a cui si avvicina attraverso l'interesse liturgico tipico di quel periodo. La sensibilità e la chiarezza di Guardini si associano nello scritto *Lo spirito della liturgia* al desiderio di rinnovamento ecclesiale richiesto da più parti, ma soprattutto dal laicato: ciò a cui tende Guardini non è tanto o non è solo cambiare le forme liturgiche tradizionali che da sempre sottolineano la distanza tra chi celebra e chi partecipa passivamente, ma «arrivare ad un diverso atteggiamento spirituale»¹⁶ che comporti la presa di coscienza da parte del credente del suo essere inserito nella Chiesa come soggetto critico ed edificante.

Tale riflessione si pone all'interno di quella più vasta chiamata 'movimento liturgico' che si snoda in diverse fasi: restaurativa (abbazia benedettina francese di Solesmes con Prosper Guéranger); accademica (abbazia di Maria Laach con l'abate Ildefons Herwegen, Beuron, Società degli accademici); realistica (Castello di Rothenfels, Oratorio di Lipsia, Klostersburg); pedagogica.¹⁷

I temi trattati in questo volumetto riguardano certamente i vari ambiti della liturgia (la preghiera, la comunità, lo stile liturgico, il simbolismo), ma essi non vogliono essere approfondimenti specialistici, da indirizzare nuovamente alle sfere più alte del clero come suggerimenti per le loro celebrazioni.

¹⁵ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1919, trad. it. *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1930-1980, p. 116.

¹⁶ Cfr. H.B. GERL, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, trad. it. *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988, p.131.

¹⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen*, hrsg. von F. MESSERSCHMID, Paderborn 1980, trad. it. *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Brescia 1983, pp. 55.

Guardini, attraverso il tema della liturgia, cerca «lo spirito dell'intero», parla del «fondamento della liturgia stessa».¹⁸

In questo orizzonte si pone naturalmente la domanda circa il primato del *logos* sull'*ethos* e le definizioni ad essi attribuite.

Più volte Guardini sottolinea la sua modalità di approccio all'oggetto della sua ricerca che è sempre il concreto-vivente, non il freddo formalismo a cui istintivamente si associa il termine 'liturgia'. La preghiera, il riunirsi della comunità in luoghi sacri, la stilizzazione che esprime ciò che è tipico di una esperienza umana, i simboli usati per trasmettere determinati contenuti dogmatici vengono analizzati dal pensiero e da esso anche portati all'esistenza come modalità di approccio al fatto religioso, ma mai essi si esauriscono in virtuosismo speculativo. «E se il pensiero ha da essere messo in rilievo, ciò non deve avvenire fino all'eccesso di un freddo cerebralismo».¹⁹ «Solo ciò che è vivente ha stile: il mero cerebralismo, il nudo schema non ne possiede affatto».²⁰

Poste queste riflessioni sul manifestarsi del fatto religioso in una spiritualità collettiva che ha le sue radici nel sì personale di ciascun credente alla Rivelazione di Dio in Cristo, Guardini approfondisce il tema della liturgia nel suo senso più specifico: quale statuto ontologico può attribuirsi in rapporto ad una mentalità comune che vede nella produttività della tecnica il massimo grado di sviluppo umano sociale, lo scopo più alto dell'esistenza?²¹

«La liturgia non ha 'scopo', o almeno non può essere ridotta soltanto sotto l'angolo visuale della sola finalità pratica. Essa non è un mezzo impiegato per raggiungere un determinato effetto, bensì – almeno in una certa misura – fine a sé ... La liturgia non può avere 'scopo' alcuno anche per questo motivo: perché essa, presa in senso proprio, ha la sua ragione d'essere non nell'uomo, ma in Dio. Nella liturgia l'uomo non guarda a sé, bensì a Dio; verso di Lui è diretto lo sguardo. In essa l'uomo non deve tanto educarsi, quanto contemplare la gloria di Dio ... Il senso della liturgia è pertanto questo: che l'anima stia dinanzi a Dio, si effonda dinanzi a Lui, si inserisca nella Sua vita, nel mondo santo della realtà, verità, misteri, segni divini, e così si assicuri la vera e reale vita sua propria».²²

Nella distinzione fra 'scopo' e 'senso' si trova il fondamento dell'esistenza della liturgia come contemplazione di Dio, lode che ricrea («ricreandomi [ludens] in sua presenza ogni momento»²³) chi la compie proprio perché è fine a se stessa e, come atto perfetto, realizza il senso più singolare e profondo dell'uomo: l'essere Figlio di Dio. L'educazione liturgica insegna all'anima a saper godere del bello in sé, senza finalità pratica, a non essere troppo sensibile ai motivi utilitaristici, troppo matura, troppo adulta. L'anima

¹⁸ H.B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, p. 134.

¹⁹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*, p. 52.

²¹ Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit e Die Macht*, Würzburg 1950 e 1951, trad. it. *La fine dell'epoca moderna e Il potere*, Brescia 1960 e 1963.

²² R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, p. 81.

²³ *Ibidem*, p. 82.

riscopre la gratuità di 'fare un gioco di fronte a Dio' e si libera, almeno nella preghiera, dell'irrequietudine dell'attività produttiva. La vita eterna, preannuncia Guardini, sarà il compimento di questo gioco ed è forse per questo che solo chi ritornerà bambino potrà accedervi («Se non ritornerete come bambini, non entrerete nel Regno dei Cieli»). Questo gioco di lode che ha la sua origine nella gratuità, ricorda la produzione dell'artista, la quale a null'altro serve se non ad esprimere ciò che alberga nel più profondo della sua anima. Allo stesso modo la liturgia permette al credente di dare espressione alle mille forme della sua vita interiore, concede un modo magari non esaustivo ma in ogni caso appagante di comunicare al resto della comunità dei fedeli i propri moti spirituali.

Questo essere senza scopo non va però confuso con il vuoto ripetersi di atti autocelebrativi: il pericolo che Guardini chiaramente individua è quello che possa essere invertito l'ordine fra la bellezza e la verità. La bellezza dell'espressione deve sempre essere al servizio della comunicazione della verità: né la bellezza può essere anteposta né bellezza e verità possono rendersi indipendenti, costruire mondi paralleli. Questa seconda ipotesi farebbe cadere il soggetto che la praticasse in un estetismo snervato, pura forma svuotata di qualsiasi contenuto essenziale:

«Il senso della forma sta nell'essere espressione di un contenuto, modo di esistere di un essere.
L'anima della bellezza è la verità».²⁴

La precedenza della verità sulla bellezza viene particolarmente sottolineata come preludio all'ultimo capitolo intitolato «Il primato del logos sull'ethos». È esattamente a questo punto che viene enunciata la questione da approfondire nelle sue determinazioni ed implicazioni teoretiche.

6. «Lo spirito della liturgia» (1918): la posizione della questione

Il significato della liturgia, viene ribadito, non è traducibile immediatamente nell'azione produttiva, ma esso risponde in modo universale e imprescindibile ai bisogni particolari dell'uomo di oggi per esprimere i suoi sentimenti religiosi fondamentali.

«La questione, però, – prosegue Guardini – conduce oltre. Che atteggiamento tiene in genere la liturgia di fronte all'ordine morale [l'ordine morale è ciò che per definizione rimanda ad uno scopo fuori di sé e per il quale esiste nella sua essenza imperativa]? In quale rapporto sta in essa il volere rispetto alla conoscenza, il valore della verità rispetto al valore di bontà? In che relazione, per formulare in due parole il problema, stanno in essa [nella liturgia] Logos ed Ethos?».²⁵

²⁴ *Ibidem*, p. 99.

²⁵ *Ibidem*, p. 108.

Per meglio definire il problema, Guardini compie un breve ma pregnante *excursus* storico di tale rapporto per individuare i significativi punti di passaggio da una concezione all'altra e l'orizzonte culturale all'interno del quale esse si situano.

Prima di proseguire con questa indagine storica, desidero schematizzare brevemente l'opposizione polare che si viene delineando fra *logos* ed *ethos* attraverso l'elenco dei concetti collegati che ad essi vengono attribuiti nel corso di questo capitolo dell'opera di Guardini:

LOGOS	ETHOS
conoscenza	azione
intelletto	volontà
valore della verità	valore di bontà
vita contemplativa	vita attiva
oggettività	soggettività
mondo della natura	mondo della libertà

Il medioevo opta per una assoluta egemonia della conoscenza rispetto all'azione, della vita contemplativa rispetto a quella attiva. I dogmi, le verità su cui conformare la propria vita morale vengono tramandati dall'autorità ecclesiastica a cui si riconosce incondizionatamente la diretta derivazione da Dio.

L'età moderna riporta alla luce il singolo e la decisione individuale riguardo alle azioni da compiere che diventano sempre più importanti e definiscono il significato dell'esistere personale: non ciò che si sa, ma ciò che si fa, che si produce diventa la discriminante per un giudizio positivo riguardo all'esistenza. Il punto culminante di tale concezione si ha con Kant, filosofo del protestantesimo, e la sua etica del 'puro dovere': non importa più la conoscenza del contenuto della norma morale; essa deve essere in ogni modo compiuta per il solo fatto di esistere come obbligazione etica. È questo l'assoluto primato della volontà che giustifica se stessa in una tautologia inspiegabile. A seguito di questa supremazia, concepita da Kant al fine di salvaguardare i valori morali dall'ascesa della critica individualistica, vengono concepite dottrine che portano esattamente all'affermazione di tutto ciò che è individuale, personale, soggettivo e che trovano la loro massima espressione nella volontà di potenza di Nietzsche e nel suo superuomo:

«... il pragmatismo: la verità nel campo filosofico e religioso non costituisce un valore autonomo, bensì la espressione concettuale del fatto che una proposizione od un modo di pensare promuove la vita attiva, nobilita il carattere, l'intero atteggiamento della volontà. La verità nella sua sostanza è un fatto morale».²⁶

Guardini accusa l'epoca moderna di sfrenato attivismo che riempie lo scorrere del tempo di attività senza avere colto il senso di questo stesso agire, il fondamento e il fine progettuale.

²⁶ *Ibidem*, p. 111.

La religione cattolica non può trovarsi in accordo con tale approccio al reale che, in certo modo, esprime invece quello del protestantesimo incentrato sul rapporto personale del credente con Dio che annulla la presenza e la validità di qualsiasi intermediario: il singolo vive un'esperienza di fede del tutto personale e la dimostrazione della rettitudine della propria fede avviene attraverso la rettitudine dell'azione. Ciò che conta è l'atto in sé e non la motivazione di esso, il valore di verità che tale atto può contenere in sé e trasmettere con il suo manifestarsi.

Questo passaggio del centro di gravità dalla conoscenza all'azione, rende l'esistenza instabile poiché vengono a mancare i punti di riferimento trascendenti. Il soggetto umano non può pretendere di essere autonomo e la concretezza del suo darsi nel mondo sottolinea in ogni situazione il suo limite di creatura. Solo una volontà che determina sé fin dall'origine (dall'esistenza) può arrogarsi il diritto di attribuirsi norme e motivazioni assolute del proprio agire. Questa modalità di autodeterminazione è propria solo dell'Essere Supremo che, come tale, pone sé ed il resto della creazione determinandone quindi di diritto le regole.

Agire senza conoscere la verità che riposa in se stessa e non arbitrariamente nel soggetto cosciente è dunque l'errore fondamentale a cui porta lo sfrenato attivismo dell'epoca moderna, concentrata sulla quantità della produzione più che sul significato di tali azioni:

«La volontà – scrive Guardini – può volere, agire e creare, non, però, vedere. Di qui procede quella irrequietudine che non trova riposo in nessun luogo. Nulla perdura, nulla rimane saldo, tutto si muta, e la vita è un perenne divenire, un anelare, un ricercare, un pellegrinare senza posa».²⁷

Al termine di questa lunga invettiva contro la dispersione del soggetto causata dalla frenesia della modernità, Guardini riporta la questione più sul piano teoretico puntualizzando le implicazioni di fede che un tale tipo di atteggiamento può avere nel credente moderno.

Desidero riportare per intero i passi di questa nuova critica guardiniana perché in essi viene definitivamente chiarito che cosa egli intenda per *logos* ed *ethos* e quale rapporto, nell'ambito dell'esistenza umana, possa esserci fra queste due istanze:

«La Chiesa sa bene che, se uno manca ma non intacca la verità, egli può ritrovarsi e riprendersi. Ma s'egli intacca il principio, in tal caso è lo stesso santo ordine della vita che è levato dai cardini. La Chiesa ha pure guardato sempre con profonda diffidenza ad ogni concezione moralistica della verità, del dogma. Ogni tentativo infatti di fondare il valore di verità del dogma sul suo valore per la vita, è nel suo intimo, anticattolico. La Chiesa pone la verità, il dogma come un dato assoluto, riposante su se stesso, che non abbisogna di nessuna fondazione sulla base dell'ambito morale o pratico. La verità è la verità, perché è la verità. È in sé e per sé indifferente ciò che la volontà le dice o se essa possa dare inizio con la verità a qualche intrapresa. Il volere non deve giustificarsi dinanzi ad esso, bensì quello deve riconoscersi del tutto incompetente di fronte a questa.

²⁷ *Ibidem*, p. 114.

Il volere non crea la verità, ma la trova; deve riconoscersi cieco e perciò bisognoso della luce, della potenza ordinatrice e formatrice della verità. Il volere deve fondamentalmente riconoscere il primato della conoscenza sulla volontà, del Logos sull'Ethos». ²⁸

Guardini introduce qui una nota che precisa ulteriormente, qualora ce ne fosse di bisogno, che cosa intenda per *logos*: con tale termine si fa riferimento alla 'conoscenza' nel senso più alto ed ampio, ed in nessuno caso al mero 'concetto' che l'autore associa invece spesso al 'gretto cerebralismo' da cui intende dissociarsi apertamente. Il *logos* che precede e definisce l'azione, deriva, e in certo modo si identifica, con la verità eterna colta attraverso la specifica capacità dell'uomo che lo distingue dal resto del creato. La modalità secondo cui avviene tale apprensione della verità è stata introdotta con l'approfondimento dell'idea della *Weltanschauung* e sarà approfondita attraverso l'incontro di Guardini con la gnoseologia bonaventuriana di matrice agostiniana. Resta fermo il fatto che con il termine *logos* l'autore definisce in questa prima parte la specifica facoltà di conoscenza dell'uomo.

Proseguendo con la citazione, Guardini riprende la problematica del 'primato' di un'istanza sull'altra. Leggiamo direttamente dalle sue parole:

«Questo 'primato' è stato frainteso. Non è questione qui di una preminenza di valore o di dignità, e neppur si vuole dire che il conoscere sia per la vita umana più importante che l'agire. Ed ancor meno si son volute dare indicazioni, se una cosa debba essere colta col pensiero o coll'azione. L'uno ha tanto valore, dignità, importanza per la vita complessiva quanto l'altra. Dipende dalle disposizioni individuali il fatto che nella vita d'una persona l'accento cada sul conoscere piuttosto che sull'agire: ed una disposizione vale tanto quanto l'altra. Si tratta qui piuttosto di una delle questioni supreme della filosofia e precisamente: a qual valore, nel complesso della civiltà e della vita umana, spetta la funzione direttiva? Si tratta dunque di un primato d'ordine, non di dignità, significato o frequenza d'uso». ²⁹

Determinante e chiara è qui l'enunciazione circa la qualità della supremazia del *logos* sull'*ethos*: esso come conoscenza precede l'azione perché dà motivazione di quest'ultima, fonda ontologicamente la rettitudine dell'agire. Guardini riprende l'idea medievale del nesso causale fra conoscenza e azione: la prima è condizione necessaria per realizzare un atto corretto, ogni conoscenza manifesta qualcosa di nuovo che può essere trasformato in azione. La conoscenza della verità però non trae il suo significato profondo dal fatto di diventare possibilità dell'agire, bensì proprio il possesso della verità concede all'uomo di essere se stesso, di essere libero. Il primato della conoscenza è assoluto: non solo è condizione dell'azione (primato, per così dire, 'cronologico'), ma essa è ciò che dà valore alla vita umana come espressione massima del suo specifico:

«Non appena questo primato venga ristabilito, si offre anche il fondamento della sanità spirituale. L'anima infatti abbisogna di un terreno assolutamente saldo su cui reggersi.

²⁸ *Ibidem*, pp. 114-115.

²⁹ *Ibidem*, pp. 115-116.

Essa abbisogna di un appoggio da cui possa spingersi oltre se stessa, di un punto sicuro fuori di essa, e questo punto non può essere che la verità. Il riconoscimento della verità oggettiva è il fatto fondante della liberazione spirituale: 'la verità vi farà liberi' (Gv. 8,32). L'anima abbisogna di quella liberazione interiore in cui la concitazione del volere si placa, l'irrequietudine dell'anelito si calma, il grido della brama tace; e questo si verifica fondamentalmente ed in prima linea nell'atto intenzionale in cui il pensiero riconosce la verità, lo spirito ammutolisce dinanzi alla maestà sovrana della verità.

Il dogma, il fatto della verità incondizionata, che sussiste indipendentemente da ogni giustificazione d'utilizzabilità pratica, immobile ed eterna, è davvero qualcosa di inefabilmente grande. E se esso in un'ora fortunata s'accosta un poco più da vicino allo spirito, quest'ultimo sente come di toccare la garanzia misteriosa della sanità del mondo, intuisce che il dogma è in certo modo il guardiano dell'essere tutto, che esso è veramente e realmente la roccia su cui tutto riposa. 'In principio era il Verbo, il Logos!'

Perciò il tono di fondo della vita genuina e sana è contemplativo. L'energia della volontà, dell'azione, della ricerca, per quanto intensa possa diventare, deve riposare sopra una profondità che è calma, che s'affissa nelle immutabili verità eterne». ³⁰

È questa l'ultima parte del capitolo conclusivo de *Lo spirito della liturgia*: il *logos* a cui viene riconosciuto il primato nell'esistenza non è solo la facoltà umana di conoscere la realtà secondo l'esauriente ed originale prospettiva della *Weltanschauung*, ma anche e soprattutto la verità oggettiva che fonda l'esistente stesso, sia essa riconosciuta o meno.

Precedentemente a questa finale enunciazione, Guardini introduce già questa doppia valenza del termine *logos* e ne specifica con attributi e definizioni singolari il rapporto che intercorre fra esso e le altre dimensioni dell'esistenza:

«Se però si esamina più da vicino e più a lungo la questione, si avverte facilmente che la formula 'primato del Logos sull'Ethos' potrebbe anche non essere la decisiva e suprema. Forse si deve dire piuttosto: nell'ambito complessivo della vita il primato definitivo deve averlo non l'agire, bensì l'essere. In fondo non si tratta dell'agire, ma del divenire: non ciò che si fa, bensì ciò che è costituisce il valore supremo. Ed il valore definitivo non sta nella visione del mondo moralistica, ma in quella metafisica, non nel giudizio sul valore, ma in quello sull'essere, non nello sforzo, ma nella adorazione.

Questi pensieri però conducono fuori dall'ambito di questo libretto.

La questione ulteriore, se non debba essere riconosciuto un supremo primato dell'amore, sembra rientrare in un'altra serie di considerazioni. La decisione relativa è forse tale che può ritrovarsi nelle possibilità esaminate più sopra. Ammesso infatti che la verità sia il valore decisivo, non è con ciò ancora stabilito se essa sia 'la verità cercata nell'amore' oppure una fredda maestà; l'Ethos può essere un dovere della legge, come presso Kant, oppure un dovere che scaturisce dall'amore creativo. Ed anche rispetto all'essere rimane aperta la questione se esso ci stia dinanzi come alcunché di inesorabilmente incombente, in suprema istanza, oppure esso stesso costituisca l'amore che supera ogni misura, in cui anche l'impossibile diventa possibile, a cui la speranza può appellarsi contro ogni speranza. Tutto questo vuol significare il problema, se l'amore non sia la realtà più grande. Ed in verità lo è. Niente altro infatti che questo ci ha annunziato 'la lieta novella'.

³⁰ *Ibidem*, pp. 117-118.

In questo senso adunque, per il primato della verità ma 'nell'amore', deve essere risolta la questione della quale ci siamo occupati». ³¹

Un'altra serie di opposizioni polari specifica ora il rapporto fra *logos* ed *ethos* nell'ambito complessivo della vita:

LOGOS	ETHOS
essere	agire - divenire
visione del mondo metafisica	visione del mondo moralistica
giudizio sull'essere	giudizio sul valore
adorazione	sforzo
amore creativo	dovere dall'amore creativo

7. «Logos» ed «ethos»: un'ipotesi

A seguito di questa esposizione della riflessione guardiniana riguardo ai concetti di *logos* ed *ethos* si propone un'ipotesi per intendere tali determinazioni.

Nel concetto di *logos* Guardini identifica: la specifica capacità (facoltà) di cui è dotato unicamente l'uomo fra gli esseri viventi di riflettere sul dato e di ricercarne l'essenza (capacità di *Weltanschauung*); il principio primo, l'*archè* dell'essere così come si propone al soggetto conoscente.

Il primo modo di concepire il *logos*, traducibile dunque come 'razionalità', 'pensiero', 'conoscenza', 'vita contemplativa' si oppone in senso polare (non di reciproca negazione), all'*ethos* se con esso vogliamo intendere 'volontà', 'azione', 'ordine morale', 'vita attiva'.

Il *logos* che può vantare un primato assoluto dal punto di vista ontologico (e non solo gnoseologico) è certamente quello inteso come archè dell'esistente. Il primato, si pronuncia Guardini, è da concepire non tanto come supremazia della razionalità, dunque, bensì dell'essere sull'agire e, in modo ontologicamente più specifico, sul divenire: «non ciò che si fa, ma ciò che è costituisce il valore supremo». ³²

Guardini passa molto velocemente da un ambito all'altro dell'uso di tale termine: *logos* è il principio fondante della realtà, esso è dunque l'essere, Dio stesso come Creatore e come tale gode di un primato ontologico assoluto; *logos* in senso stretto, riferito all'uomo è la sua capacità di conoscere tale principio, di riconoscerlo nell'essenza delle cose che avvicina indagando la realtà. Anche in questa seconda determinazione esso precede l'azione: «la verità vi farà liberi» di agire secondo l'essenza propria e della cosa con cui si ha a che fare.

³¹ *Ibidem*, pp. 116-117.

³² R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, p. 116.

8. *Possibilità e limiti del «logos» umano*

Negli scritti della maturità, Guardini approfondisce e riprende in vari momenti le definizioni riguardanti la conoscenza e l'azione e mette in luce, attraverso il confronto continuo con altri autori, le valenze essenziali dei due termini.

Nel paragrafo precedente è stata formulata l'ipotesi di due definizioni del termine *logos* che vengono utilizzate a seconda dell'ambito entro cui si va discorrendo: si ha dunque una determinazione di *logos* dal punto di vista gnoseologico (capacità di conoscere) ed una per quanto concerne l'ontologia (l'*archè*).

Nel pregnante saggio *Fenomenologia e teoria della religione*, Guardini introduce nuovamente il tema della conoscenza umana, già trattato nella *Visione cattolica del mondo*, e puntualizza ciò che intende per conoscenza del mondo e conoscenza del sacro.

Per avere una conoscenza della realtà sensibile che lo circonda, l'uomo è chiamato a fare uso della sua capacità intuitiva e intellettuale: ecco dunque la visione globale intellettuale della cosa nella quale l'intuizione incontra l'oggetto grazie all'emergere, nel soggetto che conosce, di un concetto il quale, senza il contenuto immediato della realtà, resterebbe vuoto.

Dunque *logos*, nell'esperienza conoscitiva della realtà concreta, è la capacità umana di razionalizzare il necessario contenuto che le deriva dall'intuire sensibilmente la presenza del mondo. In ciò, al *logos* viene riconosciuto un primato di precedenza (non di dignità) rispetto all'*ethos*, poiché è attraverso di esso che la conoscenza del sensibile può ricevere una forma comunicabile ed è a partire dai giudizi formulati logicamente che la volontà riceve l'impulso positivo e guidato per indirizzare le pulsioni ad azioni costruttive per l'uomo che le compie. La verità sulla realtà sensibile, conosciuta con il concorso della capacità raziocinante e concettuale dell'uomo sulle intuizioni sensibili immediate, rende libero l'uomo di compiere ciò che è meglio per il progresso della sua essenza e di quella della realtà che lo circonda.

Conosciute le cose nel loro darsi sensibile, prosegue Guardini, il soggetto comincia ad intuire una realtà più profonda che ad esse sottende. «Dietro ad ogni singola questione sta la domanda circa la totalità dell'essere».³³

Tale esperienza trae la sua origine dal sentimento del limite che il procedere della conoscenza umana genera nel soggetto: più l'uomo conosce il perché e il come del darsi delle mille sfaccettature mondane, più desidera approfondire tale approccio per sentirsi via via più padrone di se stesso e degli eventi. Il procedere dell'interrogazione trova però spesso confini insormontabili di fronte a cui l'uomo può vivere un duplice sentimento: l'angoscia del suo scacco esistenziale o la liberante fiducia nell'Infinito che

³³ R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, Milano 1964, p. 197.

percepisce esistente in modo più perfetto. È, questa seconda, l'esperienza del sacro così espressa da Guardini:

«Tutte le cose attestano se stesse come direttamente reali ed essenziali; ma fanno subito presentire che non sono ancora l'ultima realtà, bensì punti di passaggio, attraverso cui emerge ciò che è davvero ultimo e autentico: forme espressive che lo manifestano. Questo è il carattere simbolico delle cose. L'occhio esperisce in esse uno strano movimento: qualcosa affiora da dietro esse o da sopra esse, ma sempre da esse stesse, e afferra lo spirito e lo riconduce, come a ritroso di esse, là donde lui stesso ha origine. Le cose significano se stesse e più che se stesse. Sono realtà immediate e insieme simboli».³⁴

Ciò che sta al di là o al di sopra della realtà immediatamente esperita è l'«Altro», il «Sovraterreno», il «Sacro», il «Numinoso»³⁵ che Guardini identifica con il Dio della Rivelazione cristiana.

Ciò che interessa alla nostra ricerca qui è lo scacco del *logos* umano, della capacità di conoscere concettualmente, di fronte a ciò che trascende il sensibile. Infatti la razionalità umana innesta la sua capacità conoscitiva su di un contenuto esperito con i sensi e, attraverso una investigazione puramente razionale, decide dell'esistenza delle cose e delle modalità secondo cui esistono. L'intuizione del Sacro, per quanto reale sia (l'uomo non può negare l'evidenza esperienziale della sua tensione conoscitiva verso ciò che sta al fondamento della realtà contingente), non fornisce dati sensibili oggettivi e verificabili dalla razionalità per dimostrare la propria esistenza ed essenza. Questa esperienza dell'estremo nelle cose umane, la pura sensazione del limite a sè inerente, è esperienza del divino.

Ciò a cui è chiamato l'uomo nell'esperienza religiosa è il salto oltre gli schemi razionali e sensibili per affidarsi ad una «congettura» che diventa poi «presentimento» e «certezza» sull'esistenza di qualcosa al di là.³⁶

Prima di inoltrare la riflessione sul darsi del sacro alla nostra esperienza, è opportuno domandarsi da dove derivi la capacità umana di conoscere razionalmente. Riposa in se stessa o deve appoggiarsi ad una realtà ulteriore che la rende attiva? Guardini si rifà alla gnoseologia di Agostino approfondita poi da Bonaventura.³⁷ Dai sensi esterni l'anima deriva le specie o similitudini delle cose che sono quasi immagini delle cose stesse, ma di tutte queste specie sensibili l'anima non potrebbe far uso se non avesse in sè il lume direttivo che le indica il modo di sistematizzarle. Questa teoria viene ripresa direttamente dalla dottrina agostiniana dell'illuminazione secondo la quale la conoscenza è possibile solo in quanto l'intelletto divino illumina quello umano e l'uomo si trova in possesso di criteri assoluti che, non potendo derivare dai dati relativi e mutevoli della sensibilità, sono indotti nello spirito direttamente da Dio. A differenza di Platone, Agostino afferma che

³⁴ *Ibidem*, p. 207.

³⁵ *Ibidem*, p. 203.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 304-305.

³⁷ R. GUARDINI, *Un filosofo del basso Medioevo: Bonaventura* (1930), in R. GUARDINI, *Pensatori religiosi*, trad. it., Brescia 1977.

l'illuminazione non rende presenti all'intelletto le idee, bensì i criteri di giudizio. Proseguendo nella riflessione da questi presupposti, Bonaventura arriva a formulare un *Itinerarium mentis in Deum* (1259) che, dallo studio delle realtà sensibili, passa all'esame delle facoltà del soggetto conoscente fino ad arrivare a contemplare Dio. La visione bonaventurina del mondo è caratterizzata da una dialettica con doppio movimento di emanazione della luce e della grazia da parte di Dio verso l'uomo, e di ritorno della creatura al riconoscimento della sua origine in Dio.³⁸

Il tema dell'esperienza del sacro, della conoscenza di Dio viene approfondito anche in *Wie man um Gott weiss* (*Come si conosce riguardo a Dio*).³⁹ Guardini distingue quattro modalità di esperienza di Dio: una voce interiore, attraverso le congiunture della vita, il sentimento di nostalgia verso qualcosa di Assoluto, l'illuminazione repentina sulla presenza di Dio («Dio è qua»). In questo senso la forma di conoscenza guardiniana, la *Weltanschauung*, che rimanda ad una realtà ultraterrena, si distingue profondamente dalla gnoseologia della metafisica classica. Questa seconda, infatti, vuole trovare definizioni astratte e dal generale di tali astrazioni si preoccupa di sistematizzare il molteplice. La visione del mondo parte ed arriva al concreto uomo religioso e l'oggetto specifico sono proprio i pensieri, le sensazioni e i sentimenti di tale uomo, presi in tutta la loro valenza di contenuti di conoscenza intuitivo-logica.

Ricapitolando, *logos* a livello gnoseologico è la capacità propria del soggetto umano di organizzare i contenuti dell'intuizione sensibile in forme conoscitive logiche e perciò comunicabili. Tale capacità è donata all'uomo dal suo Creatore. In questo senso il *logos* precede la volontà e l'azione (l'*ethos*) poiché ne chiarifica il fine e il modo di espressione (la verità conosciuta permette al soggetto di agire rettamente in rispetto della propria essenza). Di fronte all'esperienza dell'Assoluto che trascende la capacità razionante dell'uomo (poiché non ci sono categorie umane concettuali che possano contenere l'Assoluto perfetto divino) il *logos* subisce uno scacco che l'uomo religioso riesce ad accettare grazie alla fede in Dio come fondamento ed origine di ogni esistente e perciò anche di se stesso.

Si pone ora l'ulteriore interrogativo sull'essenza di tale Assoluto divino. Come viene definito da Guardini? Come può l'uomo con il suo limite, arrivare ad una conoscenza di esso?

9. *La realtà più grande: Dio è amore*

La risposta riguardo all'essenza del principio primo assoluto, ovvero di Dio, porterà al definitivo chiarimento della questione posta nell'ultima

³⁸ Cf. S. ZUCAL, *Postfazione* a R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, trad. it., Brescia 1994.

³⁹ R. GUARDINI, *Wie man um Gott weiss*, in R. GUARDINI, *Vom lebendigen Gott*, Mainz 1936.

parte del capitolo finale de *Lo spirito della liturgia*. Riprendiamo le parole di Guardini:

«La questione ulteriore, se non debba essere riconosciuto un supremo primato dell'amore, sembra rientrare in un'altra serie di considerazioni».⁴⁰

È già stato messo in evidenza come il primato gnoseologico venga riconosciuto alla verità cercata nell'amore, quindi al concorso, nell'atto conoscitivo, di partecipazione amante e distacco raziocinante: solo l'unione di intuizione sensibile dell'oggetto-mondo a cui ci si apre con la facoltà di concettualizzare dà origine alla conoscenza della cosa incontrata.

Segue la riflessione riguardo alla norma dell'agire:

«L'*Ethos* può essere un dovere della legge, come presso Kant, oppure un dovere che scaturisce dall'amore creativo».⁴¹

Anche su tale questione prevale l'adesione ad una norma che, in quanto derivante dalla conoscenza della verità dell'essenza, rispetta la cosa in sé e propone un'azione morale non obbligata, ma come rispetto e desiderio di dare compimento.

Guardini non si ferma però al piano gnoseologico, bensì addita un'ulteriore via di riflessione ontologica:

«Ed anche rispetto all'essere rimane aperta la questione se esso ci stia dinanzi come alcuñchè di inesorabilmente incombente, in suprema istanza, oppure esso stesso costituisca l'amore che supera ogni misura, in cui anche l'impossibile diventa possibile, a cui la speranza può appellarsi contro ogni speranza. Tutto questo vuol significare il problema, se l'amore non sia la realtà più grande. Ed in verità lo è. Niente altro infatti che questo ci ha annunziato 'la lieta novella'».⁴²

Guardini passa improvvisamente al piano della riflessione sulla realtà più grande, sull'*archè* (principio primo) generalmente identificato con l'essere, a cui egli sovrappone la determinazione di 'amore'.

Ecco la nuova uguaglianza da approfondire: principio assoluto = Dio = essere = amore. I primi due termini vengono fatti coincidere nell'approfondimento sull'esperienza del limite umano che sfocia nella congettura, presentimento, certezza dell'esistenza di una realtà superiore e assoluta. Guardini, pensatore cristiano, la identifica con Dio. Che il principio primo sia l'essere è enunciato base della filosofia classica che prende l'avvio proprio dal fatto che qualcosa è per determinarne l'essenza e l'origine. Resta da giustificare il collegamento fra essere e amore.

Guardini riprende in modo esplicito tale questione in un breve e stupendo saggio di meditazione sugli scritti di san Giovanni,⁴³ suddiviso in due parti: meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio (gli ultimi capitoli

⁴⁰ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, p. 116.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni*, trad. it., Brescia 1972.

del Vangelo secondo Giovanni) e sui testi della prima lettera. Salta subito all'occhio il fatto che il prologo del Vangelo non venga fatto oggetto diretto di riflessione («In principio era il *Logos*»). In realtà Guardini riprende tale importantissimo passo all'interno della meditazione sulla prima lettera in cui viene enunciata la definizione di Dio come amore.

Mi sembra essenziale ripercorrere passo passo le riflessioni contenute nei primi capitoli della seconda parte del testo. Esse possono essere considerate come il compimento della speculazione ontologica guardiniana sull'amore, la sua più alta enunciazione che affonda le sue radici nell'esperienza umana della verità di Dio accolta per fede, ma allo stesso tempo vagliata da un animo radicalmente filosofico, razionale e certamente inquieto. La sete di verità che muove ogni *incipit* guardiniano non trova pace se non nella libera adesione alla Rivelazione, al termine di un cammino umano che non conosce sosta.

La prima lettera di Giovanni non è caratterizzata da una serrata sequenza logica di enunciati, bensì essa si snoda in una unità particolare, quella della contemplazione, come un «mare i cui movimenti provengono dalla profondità per ritornarvi nuovamente». ⁴⁴ È già evidente come Giovanni, discepolo dell'amore, lasci guidare le sue parole dall'esperienza viva dell'incontro con il divino, più che da una scansione logica di assunti e dimostrazioni. Le prime parole che Giovanni scrive riguardo alla lieta novella sono: «In principio era il *Logos*, e il *Logos* era presso Dio, e il *Logos* era Dio». ⁴⁵ Sembra che tutto tragga origine dunque da un principio razionale che forma e informa l'esistente. In realtà così non è. Non bisogna dimenticare che Giovanni non è un greco, bensì un ebreo ed il *Logos*, il Verbo di cui egli parla solo erroneamente viene definito come pura idealità neoplatonica. Per Giovanni esso è vivente essere originario che pone se stesso nel Figlio, Verbo incarnato, umanizzato. È questo l'evento vissuto da Giovanni che sconvolge e determina qualsiasi ulteriore concezione dell'*archè*. Il principio giovanneo è vita concreta e piena, è assoluto che si fa finito per incontrare la creazione. E Giovanni, in Cristo, ha sperimentato in prima persona l'incontro tra creatura e creatore.

Ma la riflessione dell'apostolo non si ferma qui. Egli vuole dichiarare esplicitamente l'essenza del Dio che ha incontrato. Come Essere supremo, Dio è Colui che fonda ogni altra forma di essere. Perché Dio ha creato il mondo? Perché si è voluto avvicinare talmente ad esso fino a farsi uomo?

«Dio ha potuto far questo perché ama, perché è il Dio dell'amore ... Tutte le volte che parliamo dell'amore di Dio – e dobbiamo farlo spesso, poiché la rivelazione di questo amore forma il cuore stesso del messaggio cristiano – è necessario che noi purifichiamo i nostri pensieri. Quando Giovanni parla dell'amore di Dio, questa parola non sta ad indicare un concetto generale, ma un nome». ⁴⁶

⁴⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁵ Gv 1,1.

⁴⁶ R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni*, pp. 92-93.

Amore, dunque, è il nome di Dio e, come sappiamo, nella lingua ebraica il nome esprime l'essenza, lo specifico della cosa che indica.

In questo consiste allora il primato assoluto dell'amore: esso è l'essenza del fondamento ontologico dell'essere in ogni sua manifestazione. 'Amore' non ha qui nulla delle deboli ed imperfette sfaccettature umane, bensì in esso risiede la pienezza dell'assoluto. Amore è

«quell'intima disposizione dell'animo di Dio che lo ha portato a fare quella cosa enorme ed inaudita della quale noi parliamo (la creazione e l'incarnazione). Questa disposizione non ha, originariamente, nulla a che vedere con ciò che l'uomo chiama comunemente 'amore', ma ha il suo senso in se stessa. Noi, con le sole nostre forze, non possiamo neppure sapere che essa esista. Possiamo conoscerla soltanto in quanto è Dio stesso che ce la rivela».⁴⁷

Tale verità non può essere dimostrata dunque con categorie umane nè con ragionamenti di ferrea logica: essa diventa evidente nel momento in cui il soggetto umano si lascia mettere in questione e conquistare dalla vicinanza amante di Dio che si manifesta nelle vicende personali di ciascuno. È dono di grazia e impegno di volontà l'affidarsi alla fede nell'amore di Dio fino a renderlo principio del nostro giudicare e agire.

La riflessione di Guardini osa spingersi ancora più in là. Dio è *Logos*, principio di ogni cosa; egli è definito come Amore nel senso primo del termine e dunque sovraumano; egli ancora è luce:

«Dio è luce ed in lui non c'è tenebra alcuna. Se diciamo d'aver comunione con lui e camminiamo nella tenebra, mentiamo e non operiamo la verità. Se invece camminiamo nella luce, come lui è nella luce, siamo in una reciproca comunione».⁴⁸

La luce, nella nostra cultura, ha da sempre avuto riferimento alla vita dello spirito quale si manifesta nella conoscenza poiché essa rappresenta l'immagine della verità che svela (*a-letheia*) ciò che è essenziale. In questo orizzonte, determinare Dio con l'appellativo di 'luce' significa riconoscergli il possesso della piena verità, ed anzi l'uguaglianza stessa con la verità. Dio allora conosce ogni cosa e perciò in lui c'è la perfezione della verità. Ma non solo. Per il fatto di essere illuminato sul fondamento delle cose che egli stesso pone, l'atto di creare e di conoscere in lui coincidono. L'amore di Dio che crea è essenzialmente conoscenza che illumina. Ecco come Guardini esplicita l'idea cristiana di creazione:

«La concezione di una natura che emana dal tenebroso abisso originario, natura ancora chiusa in sè, nella estraneità del puro essere, è ancora una concezione pagana. E questa concezione pagana è rinata dall'opposizione dei tempi moderni contro la Rivelazione. Il mondo non è 'natura', ma 'opera', assolutamente ed essenzialmente. Esso fu sempre nella luce di Dio, poiché è unicamente grazie a questa luce che tutto ciò che esiste

⁴⁷ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁸ 1 Gv 5,7.

possiede il suo essere e la sua realtà. Tutto ciò che esiste. Anch'io – quale pensiero inquietante e consolante, ad un tempo – vi sono incluso». ⁴⁹

Più avanti in modo molto chiaro, Guardini spiega il prologo del Vangelo secondo Giovanni:

«All'inizio del suo Vangelo, noi troviamo: 'In principio era il Verbo', il *Logos*, il Figlio di Dio. Nato dall'eterna verità – no, anzi, egli è l'eterna verità poiché in lui, espresso dal Padre, la natura di Dio entra nella luce della manifestazione personale. E più avanti noi leggiamo: 'Tutte le cose per mezzo di lui furono fatte, e senza di lui nulla fu fatto di ciò che fu fatto'. Questa frase significa: tutte le cose sono nate dalla verità. Non da un oscuro impulso, nè dalle mute necessità, ma dalla verità, chiara e vivente». ⁵⁰

Della luce di Dio, luce che crea e perciò conosce tutto, partecipa anche l'uomo, creatura privilegiata per aver ricevuto tale dono. Quando l'uomo si mette a cercare la verità intorno al mondo, a se stesso, al fondamento, egli vive in piena comunione con Dio. Se la ricerca della verità è compiuta con onestà e rigore intellettuale, l'uomo non può fare a meno di riconoscere la propria incapacità di arrivare alla piena conoscenza. Tale riconoscimento per il credente non è però occasione di angoscia, bensì la possibilità unica di esperienza della presenza di Dio come Assoluto che trascende la realtà umana. L'ampiezza e profondità di cui gode la conoscenza umana grazie all'esperienza del trascendente è la manifestazione della libertà concessa all'uomo dal suo creatore, libertà di conoscerlo e sperimentarlo non perché si impone all'evidenza logica, ma proprio perché egli è più intimo all'uomo dell'uomo stesso. La definizione messa in risalto precedentemente di Dio come amore si collega alla libertà dell'uomo: Dio rimane un mistero a livello razionale, per darci la possibilità di una conoscenza unica, nuova, più profonda e personale di lui. Scrive poeticamente Guardini:

«Per l'occhio naturale la Rivelazione è un mistero; deve esserlo. Cristo, quale egli viene inteso da un punto di vista puramente terrestre – genio religioso, fondatore di una religione, filantropo – non è il Cristo reale, ma la raffazzonata costruzione di gente erudita. Il Cristo reale non può essere scrutato, nel suo mistero, più di quanto il nostro sguardo possa penetrare la pienezza di luce del sole. Egli è 'il mistero'. Nella misura in cui ci uniamo a lui, riusciamo a vedere chiaramente, nella sua luce, ogni cosa: il mondo, il corso della storia e la nostra stessa vita». ⁵¹

Si giunge così alla piena uguaglianza fra l'*archè* che pone ogni realtà e la luminosa conoscenza di verità nell'amore che crea e che conosce. Dio, la realtà più grande, è dunque amore non per deduzione logica, ma per manifestazione. E tale forma di approccio non ha alcuna negativa connotazione di irrazionalità, bensì dà spazio a ciò che è più specifico dell'uomo nella sua vicinanza col creatore, ovvero l'amore:

⁴⁹ R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni*, p. 112.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 128.

⁵¹ *Ibidem*, p. 118.

«Ora tu non devi chiederti se Dio possa fare questo o quello, e concepirlo in tal modo come l'Assoluto della filosofia. Devi invece ascoltare la Rivelazione; essa ti dice: Dio agisce in questo modo. Egli è fatto in modo tale che può compiere simili cose; perché ai suoi occhi è eternamente bello e grande l'agire così ... Dio ama il mondo; ama l'uomo, anche quello che lo ha oltraggiato col peccato; ama anche me».⁵²

⁵² *Ibidem*, pp. 140-141.