

10. La coerenza che proviene de entender la propia vida como lugar donde vivir el misterio celebrado.

De los apéndices solo queda constatar su legitimidad, en cuanto que son temas muy variados que supondrían digresiones demasiado extensas para ser insertadas en los capítulos precedentes. Se explican aspectos interesantes como *Los términos liturgia y celebración* (Apéndice 1); El caminar histórico de la celebración litúrgica (Ap. 2); La presencia de Cristo en la Palabra (Ap. 3) y Los libros litúrgicos del rito romano (Ap. 4).

En suma, este libro de Arocena, concebido como manual de introducción a la Liturgia, se presenta como una obra apta para un estudiante de Teología litúrgica y también para todo teólogo y liturgista que quiera disfrutar de una síntesis lograda acerca de qué es la Teología litúrgica. Ayudará a aprender cómo la Teología y la Liturgia se relacionan, cómo se hablan, cómo se miran, cómo beben y se nutren una de la otra.

J. FERNÁNDEZ VICENTE

M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 217.

IL recente volume di Massimo Borghesi, ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Perugia, accompagna il lettore lungo le linee portanti del pensiero di Romano Guardini a cinquant'anni dalla scomparsa del filosofo e teologo italo-tedesco.

Borghesi riesce a condensare in poche pagine, in maniera convincente e suggestiva, un'organica rilettura dell'opera di Guardini alla luce della recente pubblicazione degli scritti inediti, in corso di pubblicazione con Morcelliana. Tra questi scritti sono degni di nota, ad esempio, le lezioni berlinesi degli anni '30 sull'antropologia cristiana, l'epistolario con l'amico Josef Weiger, la traduzione delle due tesi bonaventuriane, gli scritti di filosofia della religione, di etica e di politica.

All'interno di questo *corpus*, le lettere di Guardini all'amico Josef Weiger (*Lettere a Josef Weiger: 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010) meritano una menzione particolare: si tratta di un ricco epistolario curato da H.-B. Gerl-Falkovitz che abbraccia il periodo 1908-1962, ovvero da quando Guardini era un giovane ventitreenne fino a sei anni prima della morte. L'epistolario a Weiger, sottolinea Borghesi, dischiude al lettore l'accesso al cuore dell'*opposizione polare*, svelandone il profondo radicamento nella biografia di Guardini. Ed è forse questo uno degli elementi di pregio del volume: la profonda unità tra biografia, vita intellettuale ed

esistenza concreta di uno straordinario pensatore vissuto in un contesto storico dilaniato da forze opposte.

Nel ricordo di Weiger, Guardini da giovane era solito dire che *la verità è polifonica*: «Questo potrebbe essere il motto dell'opera della sua vita». Borghesi, glossando Weiger, afferma che «la polifonia dell'unica verità è il modo concreto con cui si attua la visione polare del mondo» (p. 10). Questa visione, esposta nel celebre saggio *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* (1925), è la risposta teorica che Guardini offre ai problemi del suo tempo ma, come Borghesi suggerisce, «il risultato è un modello che trascende il contesto storico di allora» (*ibidem*). È bene ricordare che in Guardini l'*opposizione* (*Gegensatz*) è cosa ben diversa dalla *contraddizione* (*Widerspruch*): l'opposto, infatti, esige unità e permette l'analogia; al contrario, la contraddizione, si risolve in una antitesi insanabile, come avviene ad esempio tra "bene" e "male". «La teoria degli opposti – scrive Guardini a Jacob Laubach nel 1967 – è la teoria del confronto, che non avviene come lotta contro un nemico, ma come sintesi di una tensione feconda, cioè come costruzione dell'unità concreta» (*ibidem*). Ne risulta una visione del mondo (*Weltanschauung*) cristiana, dialogante ma allo stesso tempo "non liberale" quanto all'assolutezza della verità. Questo atteggiamento gli permise di recuperare criticamente le istanze del modernismo, posizione censurata dall'enciclica *Pascendi*, e di meritare il titolo di "precursore del Concilio Vaticano II" (A. KRIEG, *Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997).

Il saggio di Borghesi è diviso in due parti che corrispondono ai due "pilastri" dell'edificio guardiniano anticipati dal sottotitolo del volume.

La prima parte ("Antinomia e riconciliazione", circa metà del libro) descrive le linee strutturanti del pensiero antinomico di Guardini, esposto nel saggio *L'opposizione polare* (1925), frutto di vent'anni di riflessioni documentate dall'intensa corrispondenza con Weiger.

Gli argomenti di Borghesi si snodano in tre capitoli, il primo dei quali si sofferma sugli aspetti biografici di Guardini che rivelano un'esistenza segnata da una feconda malinconia. Dice Borghesi: «Il cuore, inizialmente, diviene passione intellettuale. Solo successivamente Guardini, consapevole di finire nell'astratto, farà della conciliazione tra cuore e intelletto, ragione e sentimento, il fulcro della sua gnoseologia del concreto» (p. 25). Questo atteggiamento vitale, che tanto fece soffrire Guardini, si rivelerà fecondo perché porterà il pensatore ad elaborare una «concezione del cattolicesimo come *coincidentia oppositorum*, il disegno di una antropologia integrale che unisca affettività e razionalità, la speranza di offrire un contributo dialogico nel mondo post-bellico segnato da dilacerazioni profonde» (p. 53), quanto di più lontano da visioni dualiste o gnosticheggianti. È così che a partire da una teoria, quella degli opposti, nata quasi con propositi

terapeutici personali, Guardini giunge a un “principio strutturale” della realtà (p. 10), una tensione unitiva che Borghesi esprime come “nuova sintesi tra verità e libertà” (pp. 85-126). Questa sintesi passa attraverso il «portare a conciliazione il comunitarismo religioso medievale con la soggettività moderna al fine di realizzare una nuova unità “critica” e non semplicemente “precritica” com’era quella medievale» (p. 85). La *Weltanschauung* cristiana proposta da Guardini porta a riconsiderare l’antropologia su cui si basa anche l’ecclesiologia: «La comunità della Chiesa – scrive Guardini in *Il senso della Chiesa* (1922) – è essenzialmente relazionata alla personalità; e la personalità cristiana è essenzialmente orientata alla comunità. Insieme costituiscono la Nuova Vita» (p. 88). E ancora: «l’essere cristiano è creato simultaneamente come persona e come comunità. Le due cose non stanno separate l’una accanto all’altra, ma la comunità è già vitalmente e costitutivamente nella personalità, come questa è implicita nella comunità, *senza che con ciò la relativa indipendenza delle due forme originarie della vita venga meno*» (*ibidem*). Perciò non può esservi cattolico “individuale” che non si riconosce nella Chiesa, e allo stesso tempo – ricorda Borghesi glossando Guardini – «la Chiesa non può essere una “polizia spirituale”. Dev’essere la Vita Nuova di Dio, deve essere madre. Solo “allora la posso amare”» (p. 89).

Il dialogo col Medioevo conduce Guardini al confronto con l’Agostino dei primi cinque capitoli delle *Confessioni*, ma soprattutto con Bonaventura e Tommaso. Il recupero dell’istanza “moderna”, come avevano fatto altri pensatori contemporanei a Guardini (es. E. Gilson, G. Marcel, J. Maritain, L. Pareyson, C. Fabro, etc.) «avviene sul terreno *esistenziale*» (p. 89). È così che Guardini si avvicina alle posizioni personaliste di M. Scheler e M. Buber, viene affascinato dall’esistenzialismo di S. Kierkegaard e M. Heidegger, si interessa al pensiero di F. Rosenzweig ed E. Przywara. Anche se Guardini concorda con Pascal sulle *raisons du coeur*, lo ritiene invece “inavvicinabile” (p. 90), di una serietà priva di umorismo (p. 121), lamentoso al punto da renderlo una voce inadeguata a reggere il confronto con Nietzsche: «La natura, la musica, l’umorismo: in verità a Pascal mancò tutto ciò che in un particolare senso rende “umano” lo spirito: ciò che libera, placa, aiuta» (R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, 287-288).

La seconda parte del saggio (“Conoscere e amare. Un pensiero affettivo”) è dedicata alla gnoseologia teologica di Guardini. Si tratta di una *philosophia-theologia cordis* che, proseguendo una traiettoria di oltre duemilacinquecento anni, unisce Platone, Paolo, Ignazio di Antiochia, Agostino, lo Pseudo-Dionigi, Bernardo di Chiaravalle, Francesco d’Assisi, Bonaventura, Teresa d’Ávila, Francesco di Sales, J. H. Newman, A. Rosmini, V.S. Solov’ëv, A. S. Chomjakov, P. Florenskij, S. Kierkegaard (pp. 138-139).

Borghesi dedica il quarto capitolo al rapporto di Guardini con Bonaventura, il quinto ai rapporti con Agostino, e il sesto alla conoscenza religiosa alla luce dei

guadagni guardiniani dalla lettura di Scheler. Guardini manifesta con chiarezza un'opzione preferenziale per la teologia del dottore serafico con l'intento di creare un ponte fra conoscenza affettiva e conoscenza intellettuale. È così comprensibile quanto il pensiero di Scheler fosse per Guardini un riferimento davvero importante, e quanto invece per questa impresa gli fosse di minor aiuto il riferimento agli autori della neoscolastica. Sui motivi di questa opzione, Borghesi riporta un commento di Guardini risalente al 1930, in cui ricorda che accanto ai grandi intellettualisti del basso medioevo (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto), vi è «la corrente agostiniano-platonica, meno acuta teoricamente, ma, in compenso, pervasa da una più profonda pienezza del cuore: è filosofia e teologia, il cui baricentro risiede nell'amore» (p. 132).

L'amore diviene così uno dei cardini dell'opera intellettuale, pastorale e pedagogica di Guardini. A proposito della predicazione, Guardini affermerà in una lettera a Weiger del 1910: «se l'intelletto è convinto, si è raggiunto ancora poco. La cosa principale e più d'ogni altra cosa non è "muovere", convincere, bensì "modellare", formare, educare. Esso si rivolge soprattutto alla volontà e al sentimento... [L'intelletto] è preceduto dall'interiore brama della conoscenza, o perlomeno essa lo sorregge, la "volontà", come forza vitale, calma brama vitale. Sceglie di operare *dall'interno*» (p. 133). Guardini, dice Borghesi, «è condotto a Bonaventura proprio perché in lui l'atto della conoscenza non è disgiunto dal momento affettivo-esperienziale» (p. 135). Dalla lezione di Scheler, Guardini apprende a guardare al «primato dell'amore» in Agostino, in un modo che sia Ratzinger che Borghesi ricordano essere non appropriato. Ratzinger sostiene che il vero padre di tale primato «non è Agostino, ma lo Pseudo-Dionigi» (citato a p. 140).

Ciò non toglie che, secondo Borghesi, quello di Guardini sia in fin dei conti un «*tomismo riletto agostinianamente*, o, a parti rovesciate, *un agostinismo dopo il tomismo*» (p. 134) dove con la seconda espressione Borghesi intende un agostinismo depurato dalle dipendenze neoplatoniche.

Nelle due tesi, di laurea (1915) e di abilitazione all'insegnamento universitario (1922), entrambe su Bonaventura, Guardini matura una teologia *pratico-affettiva* come principale guadagno dallo studio del dottore serafico. Vi si intravede l'interesse nell'approfondire il rapporto tra conoscenza e volontà (p. 137) alla luce di un principio personalista dell'amore che viene ispirato dal pensiero di Scheler ("vedere con gli occhi dell'amore", p. 136. Cfr. anche p. 154 sul parallelo che Guardini stabilisce tra *scientia saporativa, affectiva* di Bonaventura e il concetto psicologico di *conoscenza emozionale*). Questo rapporto aggiunge alla teologia l'aspetto pratico affettivo che complementa la verità in sede teorica con la validità nella vita pratico-religiosa (p. 154).

La questione dei “modelli di redenzione” in Guardini, cui Borghesi dedica parte del quarto capitolo, non è solo una questione di interesse storico in cui Bonaventura viene interpretato come il fautore di un *argumentum ex pietate*, in contrapposizione a un Anselmo che invece propone un *argumentum convenientiae*. Se fosse solo una questione di scelta volontaria tra ipotesi, saremmo davanti a un volontarismo. Siamo invece davanti, secondo Guardini, alla modalità con cui Dio stesso si comunica nella Rivelazione: la certezza è perciò ottenuta per via positiva, e non speculativa. Se è così, riflette Borghesi, «l'opzione bonaventuriana per l'*argumentum ex pietate* non sarebbe solo una opzione psicologica ma la presa d'atto del *come* Dio si è rivelato. *Sarebbe l'eco, il riverbero conoscitivo-affettivo, nell'io, di una relazione con un Altro che lo precede*» (p. 158).

Rendendosi conto di toccare un punto problematico, Borghesi dedica il quinto capitolo a indagare la «linea agostiniana del rapporto tra essere e valore, amore e conoscenza» in Guardini, che – come abbiamo accennato – risente profondamente della lezione di Scheler, il quale conferisce il primato all'amore sulla conoscenza da sviluppare in una prospettiva non platonica. Nell'*Eterno nell'uomo*, Scheler scrive che questo compito «sarà attuato solo quando il nucleo dell'agostinismo sarà liberato del suo involucro storico e ripensato ed approfondito per mezzo della fenomenologia [...]. Allora sarà sempre meglio mostrato quell'immediato contatto dell'anima con Dio, che Agostino ha rintracciato nell'esperienza del suo grande cuore e ha cercato di esprimere per mezzo del pensiero neoplatonico. Solo una *teologia dell'esperienza del divino* può ancora aprire gli occhi per le verità di Agostino, ora perdute» (citato a p. 164).

Nel sesto capitolo Borghesi discute il rapporto tra sensi e conoscenza religiosa in Guardini, in particolare a partire dagli scritti *Mondo e Persona* (1939) e nelle lezioni berlinesi di antropologia raccolte nel volume *L'uomo* (1939). Giungiamo a un *cul-de-sac* nella teologia guardiniana degli anni '30, in cui al dualismo tra natura e sopra-natura, tra senso religioso e fede, corrispondono difficoltà teoriche che impediscono l'analogia, il punto d'incontro e il passaggio da ragione a fede: si tratta di una circolarità in cui «la credibilità della fede è affidata alla fede medesima» (p. 184). Guardini, afferma Borghesi, sembra in questo periodo non dare «alcun valore al concetto di “esperienza”, né a quello di “senso religioso” come modalità attraverso le quali la natura può intuire la verità del soprannaturale, la sua “corrispondenza” al cuore e alla mente dell'uomo» (*ibidem*). Si tratta di un problema che portava a disattendere il «programma dell'unità “polare” tra essere e valore, un programma che il filone bonaventuriano-agostiniano della *philosophia-theologia cordis* prolungava nella direzione dell'incontro tra amore e conoscenza» (*ibidem*). Occorreva perciò ritornare a quanto Guardini aveva elaborato nel quarto capitolo de *L'opposizione polare*, dedicato proprio al “Problema gnoseologico del concreto”, ritorno che avverrà negli scritti di filosofia della

religione degli anni '40 e che lo porteranno a riflettere sulla possibilità di elaborare una "estetica teologica". La rilevanza di questa riflessione, ricorda Borghesi, non sfugge a H. U. von Balthasar (p. 185). L'unità "polare" del conoscere avviene nel punto di convergenza tra intelletto e intuizione, dando origine a quell'atto peculiare del conoscere che Guardini chiama "visione" (*Anschauung*). È questo l'atto che permette l'esperienza religiosa e che consente il possibile accordo tra tradizione tomista e agostiniana, tra *amore e conoscenza* (*ibidem*). Il "vedere" una cosa è ben più che l'atto di un occhio che cattura una realtà fisica esterna che gli "appare". Scheler insegnava che l'occhio vede anche l'essenza e il significato della realtà: il "vedere" comprende la visione simbolica del mondo, non solo quella materiale. Per Guardini «"vedere" è incontro con la realtà; l'occhio è semplicemente l'uomo in quanto è suscettibile di essere colpito dalle forme della realtà che hanno rapporto con la luce. Vedere è la risposta dell'occhio e, nell'occhio, dell'uomo al reale luminoso. Detto più precisamente: quell'unità significativa che si costituisce, in rapporto alla luce, fra la realtà e l'occhio in cui si attua l'esistenza» (citato a p. 188). L'atto di vedere, come sottolinea Borghesi, non è dunque una forma a priori che, come in Kant, predetermina l'oggetto ma, dal punto di vista fenomenologico, è la risposta dell'uomo all'automanifestazione del fenomeno. Siamo davanti non solo al superamento di una visione empirista, ma al «tentativo di una fondazione autonoma dell'esperienza religiosa unitamente alla preoccupazione di sottrarla a ogni determinazione soggettivistica; [...] Per Scheler, come per Guardini, l'atto religioso, pur essendo del soggetto, non è però meramente soggettivo. Esso ha un proprio oggetto di conoscenza, disvela un aspetto della realtà altrimenti inconoscibile» (p. 196). L'occhio dell'intelligenza è per Guardini non solo un puro indagare e concludere, ma è vero e proprio "vedere". E la prima cosa che vede l'uomo, in maniera immediata, è la manifestazione di Dio nelle sue opere. Ricorda Borghesi: «L'apprensione della creaturalità del mondo è data con il mondo stesso, con la percezione del mondo. Essa, anzi, è *la prima cosa che viene percepita nell'impatto con la realtà*» (p. 198). È da questo punto che Guardini parte per riflettere sulla conoscenza di Dio, tra esperienza religiosa e ragione, riflessione cui Borghesi dedica le ultime e suggestive pagine del saggio.

In conclusione, il volume di Borghesi costituisce un prezioso contributo destinato sia a chi si sta avvicinando a Guardini, a cui il libro può servire da iniziazione, sia a chi ha già familiarità con il suo pensiero e cerca una rilettura aggiornata rispetto al noto lavoro di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. La vita e l'opera* (Morcelliana, Brescia 2018, seconda ed.).

C. TAGLIAPIETRA