s. palumbieri

don bosco e l'uomo

gribaudi

Un tentativo nuovo di presentare l'opera di Don Bosco leggendola attraverso il filtro filosofico – da Hegel a Horkheimer, da Marx a Mounier e Marcel – per evidenziarne lo spessore di analisi antropologica, l'originalità rispetto alla cultura ottocentesca, il valore di stimolo per l'uomo moderno che ha perduto il senso dell'« essere ». Il metodo educativo di Don Bosco emerge così come modello di prim'ordine per la società attuale, e la sua concezione dell'uomo come un convincente personalismo « ante litteram ».
Il libro, con la sua serietà di analisi non disgiunta da freschezza espressiva, può diventare un valido strumento di formazione per quanti desiderano farsi eredi del messaggio boschiano non in un'inerte passività ma in un dinamico confronto con i tempi e in risposta con le loro attese.
« Il merito sicuro di questo saggio di Sabino Palumbieri è di essere riuscito a mettere in luce l'anticipazione, il precorrimento dei tempi che contrassegna, nella semplicità carismatica della vita e nella sostanzialità di alcune intuizioni di fondo, la riconquista di Don Bosco di quella nuova consapevolezza dei rapporti umani (e del fatto educativo che ne è il paradigma sperimentale) della quale le filosofie dell'umanesimo personalistico del nostro secolo sono state le espressioni logicamente elaborate e la testimonianza esistenziale contro lo smarrimento nichilistico dell'età della tecnica » (Dalla prefazione di Pietro Prini).

Sabino Palumbieri è sacerdote salesiano e studioso di antropologia filosofica e teologica. Insegna da anni presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma. È ricercato saggista, pubblicista e conferenziere. Svolge attività di animazione a livello nazionale in movimenti di dialogo interculturale e di impegno umano-cristiano.
Tra le varie pubblicazioni segnaliamo: *Vangelo è sviluppo,* 2 voll., Roma 1976-1977; *È possibile essere uomo? Progetti e messaggi a confronto,* Napoli 1979; *Sulle tracce di Cristo,* Napoli 1982; *Volto cuore e mani dell'uomo,* Torino-Leumann 1983; *L'Europa e l'uomo. Un'anima, un cammino,* Torino-Leumann 1984; *Mondo e Chiesa in dialogo,* Napoli 1985; *Lettere della speranza,* Napoli 1985; *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida,* Napoli 1986.

3510-00075

L. 16.000
IVA inclusa

SABINO PALUMBIERI

DON BOSCO E L'UOMO

nell'orizzonte del personalismo

Prefazione di Pietro Prini

Piero Gribaudi Editore

Proprietà letteraria riservata
© 1987 by Piero Gribaudi Editore
10128 Torino - C.so Galileo Ferraris, 67

Con approvazione

Tipografia T G T

DON BOSCO E L'UOMO

Spediremo volentieri
e gratuitamente
il nostro Catalogo Generale
a quanti ce ne faranno richiesta.

Scrivere a:

Piero Gribaudi Editore
C.so Galileo Ferraris, 67
10128 Torino

A Don Bosco
uomo di Dio
e uomo degli uomini
e a quanti
ne ritrascrivono
il messaggio
nella storia
di oggi.

DUE PAROLE DELL'EDITORE

In genere, nel presentare i libri che pubblico, cerco di chiarirne al lettore la struttura, il significato, l'anima. In questo caso, nulla di tutto ciò. M'insinuo in queste pagine per pura soddisfazione personale. Esse, sin dalla prima lettura del manoscritto, hanno ridestato in me un bisogno di dire che da tempo mi premeva dentro ma che non sapevo come soddisfare: di dire alcune cose personali, persino intime, rivivere ricordi, esprimere riconoscimenti. Il lettore può quindi saltare a pié pari queste righe. Esse poco hanno a che fare con il libro.

*

O forse no. Ogni libro ha un senso che è diverso per ognuno di noi. Nella ricerca di don Palumbieri io ho potuto rivisitare una parte importante della mia esistenza; e riflettervi. Ho ritrovato nel libro la realtà e lo spirito salesiano quali sono stati vissuti prima dalla mia famiglia, poi intorno a me e da me nella mia giovinezza. Certo l'opera ha ben altro senso e ben altra finalità che ridestare memorie; ma significativo è il fatto che tocchi la sensibilità, oltre che interessare per i contenuti. Ciò significa che non è astratta né forzata. Gli apporti ch'essa offre a una nuova, più approfondita comprensione della figura e del messaggio di Don Bosco, coniugandosi con un vissuto che penso sia di moltissimi, indicano come una messa a fuoco dell'attualità di questo grande Santo non sia una ricostruzione a posteriori, come sovente accade soprattutto per i Santi dell'Ottocento. È questa constatazione che mi ha spinto a dire immediatamente di sì all'Autore quando mi ha sottoposto l'opera. Vi trovavo – chiarito, approfondito, documentato – ciò che avevo vissuto.

*

Mio Nonno paterno, che aveva il mio stesso nome, fu « pescato » da Don Bosco in quel di Riva di Chieri negli anni '70. Era di famiglia contadina. Da Don Bosco fu concretamente aiutato e orientato a una vita di studio. Doveva farsi salesiano. Poi preferì un'altra strada, ma rimase profondamente inserito nel mondo dei Salesiani divenendo, negli anni '20, Presidente dell'Unione Internazionale ex-allievi e per decenni, sino alla morte (1950), autore di grandissimo successo in campo scolastico presso la SEI. *Conobbe e frequentò tutti i successori del Santo. Così mia Nonna e mio Padre.*

Sono quindi vissuto in una famiglia in cui la « salesianità » era qualcosa di molto concreto: un misto di semplicità estrema, di calore umano forte, di fede serena, di poco o nullo formalismo, di profonda serietà e insieme di aperta letizia.

A casa nostra i Salesiani erano di casa (ricordo ancora una visita di Don Rinaldi, e l'impressione profonda che ne ebbi), e noi si era di casa a Valdocco. Ricordo l'emozione che provavo quando mio Nonno mi diceva: « Si va a Valdocco », e lo stupore e i sogni alla vista del primo cortile stracolmo, debordante di bauli, cestoni, valigie d'ogni foggia e dimensione, cassoni, casse, cassette – erano le partenze per le Missioni, e mio Nonno desiderava vi assistessi perché « era una grande festa », diceva, ed effettivamente c'era un clima straordinario, lo sciamare festoso di un alveare al mondo. E si era di casa alla SEI *con quegli (allora) uffici solenni e spartani, e mio Nonno e il Comm. Caccia a parlare paciosi, ed io a chiedermi se mai un giorno non avrei fatto proprio l'editore; e poi giù, tra i bancali delle spedizioni, e mio Nonno a parlare con tutti, come se il fattorino sciancato fosse l'uomo più importante del mondo; e poi ancora giù, nel magazzino, dove enormi pile di pacchi di libri mi parevano torrioni di un castello incantato palpitante di vita. E la visita alla tipografia, dove l'odore degli inchiostri mi dava letteralmente alla testa e il fracasso dei macchinari era come di treni in corsa per chissà dove; e mio Nonno che cavava dalla sua borsa gonfia manciate di caramelle da distribuire a tutti. Infine, attraverso un modesto corridoio appartato, la visita al Rettor Maggiore, una visita che aveva qualcosa di sacro e di umile, di cordiale e di severo. Per ultimo, la cosa più misteriosa – di un mistero talmente semplice che non c'era nulla da capire: la visita alle camerette di Don*

Bosco e la sosta nella cappella Pinardi, in lunga chiarità di preghiera.

*

Contemporaneamente, c'era per me la scoperta dell'oratorio di Valsalice, dove, diversamente da scuola, imparavo i primi sorrisi di amici adulti quali don Lussiana e don Cavanna, e dove assistevo, in verità un po' intimorito, alle fulminee e fulminanti apparizioni di don Cojazzi. A Valsalice feci la mia Prima Comunione. E quel piccolo prete cui mi confessai un po' spaurito non sapevo sarebbe diventato, anni dopo, il mio più amato professore di liceo.

Il Liceo Valsalice: un'esperienza decisiva. Oggi che rivedo quei cortili spaziosi, la tomba di Don Bosco restaurata com'era, i grandi platani che già crescevano all'epoca del Santo, quella cappella dalle volte di cielo dove la messa quotidiana obbligatoria non era per noi un peso ma quasi uno slancio per l'intera giornata, l'aprirsi « giusto » allo studio, oggi che rivedo alcuni miei professori – ma non invecchiano mai i Salesiani? – mi rendo conto che Valsalice fu la causa di tutto: se scelsi di fare l'editore cattolico per farlo – se Dio mi darà vita – sino alla fine, in semplicità di mezzi ma senza rinunciare mai – con presunzione, ahimé – a tentare piste nuove, ad andare controcorrente, a cercare, in questo ingrato e teneramente amato lavoro, di obbedire a una voce di dentro piuttosto che all'utile, al successo, all'apparire. Valsalice fu scuola severissima, esigente; ma – contemporaneamente – oasi di nascita spirituale, forse, o proprio perché, per nulla imposta. Grande impegno, grande libertà. Non è questa una delle linee di quel « personalismo » che don Palumbieri evidenzia nelle sue pagine?

Dopo il liceo i Salesiani li persi un poco di vista. Ma come dimenticare un don Fiore e l'avventura di « Dimensioni »? O un don L'Arco e la sua ridente amicizia? O, più recentemente, un don Meotto e il suo funambolico ma saldissimo convivere di autenticissimo uomo di Dio e autenticissimo manager?

E poi scopersi, anche se soltanto li sfiorai, i Salesiani all'estero. Quando, in qualsiasi lontana regione, udivo un vociare di giovani, lì c'era di sicuro un oratorio salesiano; uno di quei regni in cui puoi entrare, uscire, scendere, salire, giocare, passeggiare o pregare senza che nessuno ti dica niente. Perché lì è casa tua, sotto qualsiasi cielo, a qualsiasi latitudine.

*

Forse, in questa scoordinata carrellata di ricordi risiede la ragione della pubblicazione di questo libro: la gioia. È infatti un senso di gioia che me ne ha come imposto la pubblicazione.

Gioia perché vedevo esaudito un mio segreto, profondo desiderio: pubblicare un profilo di Don Bosco che uscisse dal celebrativo e ne mettesse in rilievo – in modo serio, documentato, scientifico – le anticipazioni pedagogiche ma soprattutto ecclesiali, pastorali e spirituali, sì da rappresentare un punto di partenza per ulteriori approfondimenti.

Ma gioia anche per poter dire grazie a quanti hanno avuto la pazienza di formarmi e di orientarmi, risalendo su su, a partire dai miei Nonni e mio Padre, ai Salesiani di Valdocco e Valsalice, sino a Don Bosco.

Gioia ancora di poter contribuire, in modo sia pur modesto, a celebrare il Centenario della morte del Santo.

E gioia infine se mai riuscissi a far rivivere in qualcuno – precisamente con questi miei sentimenti – quel senso della festa gioiosa che fu senza dubbio una delle massime realtà cristiane riscoperte da Don Bosco e ancora così estranee alle nostre Comunità ecclesiali, e molto sovente ai nostri cuori.

P. G.

PREFAZIONE

Le idee educative di Don Bosco, ripensate oggi ad un secolo dalla sua morte, non finiscono di stupire. Sono talmente semplici, da parere ovvie; sono talmente rinnovatrici, da parere rivoluzionarie. Che cosa c'è di più scontato del progetto di « fare dell'ambiente educativo un ambiente famigliare », nella retorica delle buone intenzioni di qualunque direttore di collegio, religioso o laico che sia? Ma che cosa c'è, nello stesso tempo, di più « inattuale », di più profeticamente anticonformistico, del riportare il senso ed il valore della paternità nell'educazione, in mezzo ad una « società senza padre » com'è la nostra?

Il merito sicuro di questo saggio di Sabino M. Palumbieri è di essere riuscito a mettere in luce l'anticipazione, il precorrimento dei tempi, che contrassegna, nella semplicità carismatica della vita e nella sostanzialità di alcune intuizioni di fondo, la riconquista di Don Bosco di quella nuova consapevolezza dei rapporti umani (e del fatto educativo che ne è il paradigma sperimentale) della quale le filosofie dell'umanesimo personalistico del nostro secolo sono state le espressioni logicamente elaborate e la testimonianza esistenziale contro lo smarrimento nichilistico dell'età della tecnica.

Era più facile parlare, com'è già stato fatto molte volte, dell'originalità di Don Bosco educatore nei confronti delle idee e delle abitudini correnti nella società italiana della seconda metà dell'Ottocento, sulla quale pesavano i pregiudizi inibenti di una sacralità rurale, le discriminazioni derivanti dai forti dislivelli economici e, specialmente nell'educazione, quell'imposizione e quel distacco dell'autorità, che il Tommaseo stigmatizzava sorridendo, quando diceva di una austera educatrice del tempo, che « ogni sua ruga era un precetto ». Che Don Bosco, con la sua autentica ge-

nialità spirituale, si sia posto al di sopra di quelle condizioni, promuovendone la trasformazione in profondità, alle radici stesse dell'atteggiamento dell'uomo verso l'uomo, è fuori di dubbio nella storia dell'educazione non soltanto in Italia, ma in tutto il mondo cristiano. Ma era certamente più problematico riuscire a vedere il filo diretto che unisce quel suo stile inimitabile e quelle sue intuizioni di « uomo pratico » alle riflessioni ed alle conquiste teoriche, culturalmente raffinate, dei filosofi più rappresentativi della rinascita spirituale del Novecento.

Il prof. Palumbieri l'ha fatto senza forzatura, con discrezione e spirito di finezza.

Anzitutto, è stato certamente un'apertura alla tesi filosofica del *primato della persona*, affermata come idea-base ed approfondita in diversi contesti di pensiero dal Maritain e dal Mounier, dal Nédoncelle e dallo Stefanini, il privilegio che Don Bosco ha riconosciuto, in tutta la sua opera, alla conversione della coscienza piuttosto che, soltanto o prevalentemente, alla rivoluzione o alla riforma sociale. È stata la sua « strategia evangelica del centro », come la chiama l'Autore, perché, secondo Matteo 15, 9, « è infatti dal cuore dell'uomo che provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie ». Il nesso maritainiano tra « la persona e il bene comune », così come l'idea della « rivoluzione personalista » di Mounier, non si collocano fuori del senso pregnante della massima di Don Bosco, scritta nella prefazione alla sua *Storia Sacra*: « Illuminare la mente per rendere buono il cuore ». Una rivoluzione dalla parte dell'educazione, dunque, una partecipazione impegnata nei gravi problemi del proprio tempo e della propria società, ma a partire dalla radice, facendo « passare Dio nel cuore dei giovani non solo per la porta della chiesa, ma della scuola e dell'officina »: quel che importa è l'uomo, visto nella sua irripetibilità sacra, come simbolo nella « comunità dei singoli », dovunque questa si organizzi per il bene comune.

Ma se Don Bosco ripeteva spesso che « l'educazione è cosa di cuore » – anticipando quella rivoluzione che il Mounier annuncerà contro l'*esprit bourgeois* dell'« uomo che ha perduto il senso dell'essere », e più precisamente dell'« uomo che ha perduto l'Amore » – la sua « cultura dell'amorevolezza » non aveva certamente nulla in comune con una retorica del sentimentalismo, con una filosofia soave dell'« anima bella », purtroppo diffuse in tante forme euforiche della pedagogia religiosa del nostro tempo.

Egli aveva visto nel rapporto d'amore come rapporto educativo, l'espressione più significativa di quella *inter-soggettività* che è l'essenza stessa dell'uomo e che la filosofia dialogica di Martin Buber, la fenomenologia della fedeltà di Gabriel Marcel e l'analisi strutturale della « reciprocità delle coscienze » di Nédoncelle e di Forest hanno illustrato nelle pagine più squisitamente spirituali della letteratura filosofica contemporanea.

Che cosa è infatti la *spiritualità* nell'educazione, se non il confidare, come diceva Don Bosco, che « in ogni giovane, anche il più disgraziato, havvi un punto accessibile al bene » e l'attendere fiducioso da ogni giovane che egli assecondi i germi delle proprie buone disposizioni nella piena libertà del suo esprimersi in uno scenario che è vita, moto e allegria com'era l'antico Oratorio salesiano?

Amare è trasfondere in un essere il senso di ciò che ci attendiamo da lui. L'educatore, l'educando e la comunità educativa sono convocati costantemente in questa attesa liberatrice di creatività reciproca. Non si capirebbero altrimenti, fuori da questa atmosfera, quel senso di freschezza vitale, quel gusto dell'equilibrio mente-corpo, quell'apprezzamento della dimensione ludica o, come diceva Don Bosco, dell'« allegria » che è « l'undicesimo comandamento », nel suo ideale della nuova educazione.

Le filosofie del « Noi », come scelta dell'*essere-insieme-nell'amore*, oggi hanno raccolto il suo messaggio nell'orizzonte di « un nuovo Rinascimento », che l'Autore di questo saggio ispirato e brillantemente informato ha ragione di ritenere una delle linee portanti della nostra cultura.

Ma infine forse il tema più attuale di questa *ermeneutica filosofica di un alto messaggio educativo* è proprio l'idea-immagine, incarnata in Don Bosco, dell'*educatore come padre.*

Dicevo da principio che è un'idea essenzialmente contro corrente in una società come la nostra che ha messo in crisi ogni principio di autorità e di responsabilità.

Il prof. Palumbieri ha evocato con intelligenza le bellissime pagine di Gabriel Marcel sulla paternità come « voto creatore » in *Homo viator.* Contro la « dimissione educativa », come egli dice, derivante dalla insensibilità spirituale o dalla incapacità caratteriale o dalla irresponsabilità di troppi padri di famiglia – questi « avventurieri del mondo moderno », secondo l'espressione di Péguy – si delinea oggi nella sua incontestabile esigenza la figura della paternità spirituale dell'educatore.

Marcel ha visto bene che la paternità è il valore essenzialmente più che biologico nella vita famigliare perché, a differenza della maternità, è il meno legato allo sviluppo biologico dei figli.

La paternità, in quel legame nuziale dell'uomo con la vita che oggi tentiamo di ritrovare in mezzo a tante avventure di distruzione e di morte, è tuttavia un valore che oltrepassa ciò che è soltanto vitale, è un'invenzione dello spirito, un « voto creatore ».

Se il senso del messaggio educativo di Don Bosco, così costantemente attento alla « profezia dei fatti », è di avere inaugurato una nuova spiritualità della vita sociale, l'idea della paternità dell'educatore è il suo fondamento cristiano che oltrepassa le condizioni dei tempi e delle culture.

PIETRO PRINI

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS *Acta Apostolicae Sedis.*

ACS *Atti del Capitolo Superiore della Pia Società Salesiana,* Torino 1920 (iniziati nel 1920, continuano a pubblicare gli atti ufficiali, documenti importanti, circolari e comunicazioni dei superiori salesiani. Dal 1966 si chiamano *Atti del Consiglio Superiore* e dal dic. 1984 *Atti del Consiglio Generale*).

AS Archivio Salesiano Centrale (presso la Direzione Generale Opere Don Bosco, Roma).

BS « Bollettino salesiano » (dal gennaio 1878 ss.); *Bibliofilo cattolico o Bollettino salesiano mensuale* (da agosto a dicembre 1877).

Epistolario *Epistolario di San Giovanni Bosco,* a cura di E. Ceria, 4 voll., Torino 1955-1959.

Indice MB E. FOGLIO, *Indice analitico delle memorie biografiche di San Giovanni Bosco nei 19 volumi,* Torino 1948.

LC *Letture cattoliche,* Torino 1853 ss.

MB *Memorie biografiche di Don (del Beato..., di San) Giovanni Bosco,* 19 voll. (da 1 a 9: G. B. LEMOYNE; 10: A. AMADEI; da 11 a 19: E. CERIA).

MO S. GIOVANNI BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales. Dal 1815 al 1855,* a cura di E. CERIA, Torino 1946.

OE S. GIOVANNI BOSCO, *Opere edite.* Prima serie: *Libri e opuscoli,* 37 voll. (ristampa anastatica), Roma 1977-1978.

OEI A. CAVIGLIA, *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti,* 6 voll., Torino 1929-1965.

RSS « Ricerche storiche salesiane », Roma 1982 ss.

SSP S. GIOVANNI BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù,* a cura di P. BRAIDO, Brescia 1964.

DON BOSCO E L'UOMO

Capitolo primo

LA STORIA E LA SFIDA

1. STORICITÀ E SVILUPPO

La storicità è la coscienza di appartenere alla storia come *humanum fieri*. È, secondo Gadamer, la più importante delle rivoluzioni dell'epoca contemporanea: « L'apparizione di una presa di coscienza storica è, verisimilmente, la più importante tra le rivoluzioni da noi subite, dopo l'avvento dell'epoca moderna. La sua portata spirituale sorpassa probabilmente quella che noi riconosciamo alle realizzazioni delle scienze naturali, realizzazioni che hanno visibilmente trasformato la superficie del nostro pianeta. La coscienza storica, che caratterizza l'uomo contemporaneo, è un privilegio – forse perfino un fardello – quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni precedenti » [1].

È da questo nodo che si sviluppa quello che Gadamer chiama « il circolo ermeneutico », cui prende parte l'uomo come essere storico, sia come singolo che come collettività. Egli riceve delle tradizioni, che non può non interpretare assimilandole, e le trasmette ad altri i quali, a loro volta, le fanno proprie rileggendole vitalmente [2].

Ogni figura storica ha rapporto – che è insieme di figliolanza e di paternità – col suo tempo. È plasmata dalla sua cultura e, con la sua genialità più o meno marcata, lascia un'impronta nella sua era.

Il quadro storico è, dunque, indispensabile ad ogni ermeneutica di sistema e di figura che va accostata. Questo metodo si rivela particolarmente necessario ove trattasi di un personaggio come

[1] H. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969, p. 27.
[2] Cfr. *Ibidem*.

Giovanni Bosco, che si presenta appassionato della conoscenza dei suoi tempi e impegnato ad una vigilante interazione con essi.

« Bisogna che cerchiamo di conoscere i nostri tempi e di adattarvici » [3]. È questa la prima delle sei raccomandazioni con cui conclude la terza edizione del Capitolo Generale, pressoché al tramonto della sua vita, quasi a compendiare il suo atteggiamento costante, che fu per lui sempre nella dialettica scommessa e risposta, in merito all'interazione soggetto-storia.

Vige un rapporto molto stretto tra condizioni socio-economiche e reazioni morali e spirituali.

Il moderno concetto di cultura, come *Bildung* e come *Kultur*, è chiave di lettura di questa impostazione. Occorre mantenere la compresenza in sintesi articolata dei termini. Cultura, come mentalità generale di gruppi umani, in un segmento di temporalità e in una zona geo-politica, risultante dall'interpretazione dell'esperienza vissuta e con riferimento ad un quadro di valori colti in una certa collocazione e in un dato dosaggio, e, d'altra parte, cultura come complesso di mezzi, organizzazioni, istituzioni, strutturazioni plurilivellate, in cui quella visione generale si incarna e da cui resta condizionata [4].

La cultura si identifica come modo di essere, di pensare, di reagire e interagire, da parte di uomini vivi, in un certo periodo, con una determinata strumentazione giuridico-istituzionale, tecnologica, economica, con una interdipendenza incisiva tra forze di produzione e forme di società.

L'ottocento segna un travaglio di passaggi culturali.

L'esistenza di Giovanni Bosco copre l'arco ampio di tutto il secolo XIX, con l'esclusione dei primi quattordici e degli ultimi dodici anni.

I processi rivoluzionari indotti dall'Illuminismo giungono a maturazione e si intrecciano, per combinazioni talora imprevedi-

[3] E. CERIA, *Annali della Società Salesiana*, I, Torino 1941, p. 471.

[4] Cfr. R. L. BEALS-H. HOIJER, *Introduzione all'antropologia culturale*, Bologna 1968; E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Roma 1968; C. DAWSON, *Religion and Culture*, London 1948; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954; C. LEVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano 1966; J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Torino 1969; H. R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Yellow Springs (Ohio) 1961; M. F. SCIACCA, *Cultura e anticultura*, Torino 1969; G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*, Paris 1948; R. H. LOWIE, in AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi, Torino 1969; A. KROEBER-C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press 1952.

bili, ma non al di fuori della dialettica storica dell'azione e della reazione, in ordine ad una sistematizzazione che, comunque, resta sempre aperta.

2. NUOVI ORIENTAMENTI POLITICI

L'opposizione alla ventata rivoluzionaria dell'ottantanove aveva portato la restaurazione post-napoleonica, iniziata proprio con l'anno di nascita di Don Bosco, in uno con le teorie dell'assolutismo regio nella società civile, e con la tendenza alla « religione senza libertà » e al rigorismo dell'osservanza negli ambienti ecclesiastici.

I germi illuministici in Italia, prima in forma radicale, poi sempre più liberale, si espressero nella prassi risorgimentale, nel modulo riformista e nella via legalitaria. Maturarono poi nei movimenti di indipendenza, a partire dal Piemonte per approdare all'unità del paese.

Questo passaggio dalla restaurazione all'unificazione sarebbe stato vissuto meno traumaticamente se non fosse scoppiato, all'interno della coscienza nazionale segnata da secoli di regime di cristianità, il trauma della doppia appartenenza, che va sotto il nome di « caso di coscienza » del Risorgimento italiano.

In realtà, la gestione del movimento, che pur aveva come titolari cattolici praticanti, assunse tinte anticlericali per la presenza egemone della massoneria, per la resistenza prima e il ripiegamento successivo dello Stato pontificio, per l'abbandono del campo da parte dei cattolici con il *Non expedit*, per quanto attiene alla presenza nella corresponsabilità politica [5].

[5] Così D. Massé nota in merito: « Anche il partito liberale moderato, pur essendo composto in gran parte da cattolici professanti, non seppe tenersi immune da alleanze e inquinamenti radicali da una parte, e dal sempre vivo assolutismo regalista dall'altra; onde nei riguardi della religione dei Padri assunse tendenza e atteggiamenti non liberali, antiecclesiastici e persino antireligiosi, che sempre più aggravandosi provocarono il distacco dei cattolici più rigidi e misero un grave malessere in quelli di loro che non ebbero il coraggio di separarsene, perché il separarsi da quel Risorgimento che esso ormai impersonava, pareva loro un rinnegare anche la causa santa della Patria libera, una e indipendente. Di qui il contrasto drammatico tra la passione per la patria e la fede religiosa, tra il cittadino e il cattolico ». (D. MASSÉ, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946, pp. 75-76).

Fino al 1880 circa, le imprese in Italia furono sempre di livello medio-piccolo e di carattere prevalentemente artigianale [6].

Nel frattempo in Inghilterra, in Belgio, in Francia, l'industrializzazione invadeva il mondo del lavoro e la grande macchina già stava cambiando i connotati delle città, delle famiglie, degli scambi, dei rapporti internazionali. Si imponevano già i nuovi ritmi dello sfruttamento lavorativo, che colpiva donne e bambini, con orari che oscillavano dalle dodici alle sedici ore quotidiane e col supplemento dei turni di notte per le donne, e la scarsezza dei salari, e la manutenzione malsana dei locali, e le nuove forme di patologia industriale col malessere dello smembramento della compagine familiare.

Erano i tempi nei quali Ozanam scriveva, nel 1851, dopo la visita all'esposizione di Londra: « La città più ricca del mondo è anche quella che tratta più rudemente i poveri. Mentre lo straniero era incantato nella fastosa Regent Street, dietro questa via ci sono quartieri spaventosi ove stagna una miseria di cui non abbiamo esempio » [7].

Erano i tempi in cui Karl Marx, esule in Inghilterra, veniva scosso dalle inimmaginabili condizioni lavorative delle donne e dei bambini nelle miniere.

Per quasi tutto l'arco della vita di Don Bosco, la società italiana in cui egli operò, si presenta marcata dalla struttura preindustriale, con la più alta percentuale di lavoro agricolo, anche se i vari stati pre-unitari e, poi, lo stato unificato, iniziarono il moto di trasformazione che gradualmente portò l'Italia al passaggio netto da una società di tipo primario alla dominanza del secondario, con la caratterizzazione della struttura industriale e tecnologica di questo secolo.

La lentezza del passaggio alla meccanizzazione, specialmente nella fase pre-unitaria, è dovuta al frazionamento della comunità nazionale in piccoli stati, con conseguenti intralci doganali e burocratico-politici.

6 Cfr. P. SPRIANO, *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Torino 1959.
7 F. OZANAM, *Lettres*, II, pp. 345-346, in *Oeuvres complètes*, XI. Vedere al riguardo F. BEDARIDA, *Londres au milieu du XIX^e siècle. Une analyse de structure sociale*, in « Annales. Economies, sociétés, civilisations » 23 (1968) 295.

Solo con la fase dell'unificazione si registra l'espansione produttiva e il miglioramento tecnologico, ma in gran parte ancora di tipo artigianale.

Alla fine del secolo, dieci milioni sono i cittadini dediti al lavoro agricolo e poco meno di quattro milioni quelli occupati nell'industria, prevalentemente di segno artigianale.

Nel 1884 si espone a Torino il primo motore elettrico. È questa la data emblematicamente scelta per indicare l'inizio della lenta ascesa all'età industriale, col passaggio dalla prevalenza della produzione del mercato tessile a quello dell'elettrotecnica, metalmeccanica e siderurgia.

È da registrare, altresì, il fenomeno contestuale dell'urbanizzazione proletaria, conseguente allo sbriciolamento della grande proprietà feudale e l'incapacità dei massari e piccoli proprietari all'acquisto di appezzamenti consistenti per poter restare nella campagna. Di qui la pressione dell'inurbamento del proletariato agricolo e la loro situazione di miseria, col crollo delle loro primitive speranze a causa dell'impossibilità dei grandi centri urbani di un'equilibrata dialettica domanda-offerta, per mancanza di industria moderna concentrata e, comunque, per l'impreparazione tecnica di una massa di ex-contadini.

Questo gruppo di notevoli proporzioni aumentava il disagio del proletariato già stabilizzato, che viveva incapace di costituirsi in classe con funzione di pressione sociale, proprio per il basso tenore di industrialità dei centri urbani. La lotta di classe sarà possibile solo in regime di proletariato industriale della fine dell'ottocento.

4. NEL CROGIUOLO CULTURALE EUROPEO

L'orizzonte, a questo punto, ci appare disegnato a raggio più ampio poiché la categoria della cultura è assunta nel significato di clima, che si rivelerà determinante per i grandi movimenti storici a *livello europeo.*

La storiologia hegeliana, mentre si pone in linea con lo sviluppo dell'Illuminismo, costituisce d'altra parte una decisiva svolta per l'assunzione della categoria della *totalità* come chiave di lettura della storia. La totalità gode dell'*immutabilità*, della *necessità*, del-

l'*oggettività*, che pretendono di mettere al riparo l'essere dalle insidie della temporalità travolgente e della diversità esigente [8].

In questa collocazione, il concreto diventa dialettica di opposti [9], ove la singolarità unica risulta svaporata e sacrificata a vantaggio dell'idea.

La passione per l'universalità faceva imboccare a Hegel la strada della totalizzazione assorbente l'individualità e livellante ogni originalità.

La sinistra hegeliana, a iniziare da Feuerbach, rovescia il sistema. Sostituisce il *Grund* dell'idea con quello della materia, ma l'impianto resta intatto. È quello della totalizzazione dialettica.

Con Marx questa dialettica si calerà sul piano storico della lotta di classe e, comunque, della conflittualità economica permanente, che intanto prepara una nuova fase di sistema totale, quale sarà l'umanità come *Gattungswesen*. Liberata dall'alienazione economica, anzitutto, e poi dalle altre forme derivate di espropriazione dell'essenza, l'umanità come sistema di intelaiatura di rapporti su base fondamentale che, nella visione marxiana, è quella di tipo

[8] Nella sua *Introduzione alla storia della filosofia*, Hegel scrive: « Lo spirito è coscienza, libertà, perché in lui coincidono il principio e la fine. È bensì vero che anche lo spirito, come il germe nella natura, dopo essersi fatto un altro si raccoglie nuovamente ad unità; ma in esso ciò che è in sé diventa per lo spirito ed egli diventa così per sé. Invece il frutto e il nuovo seme contenuto in esso non diventano per il germe primitivo, bensì soltanto per noi. Al contrario nello spirito non solo entrambi i momenti sono in sé la stessa natura, ma si verifica in essi un essere per l'altro e, appunto per questo, un essere per sé. Ciò per cui l'altro è, è uguale a quell'altro; solo così lo spirito è conciliato con sé nel suo altro. Lo svolgimento dello spirito risiede dunque nel fatto che egli, mentre si estrinseca e si scinde, contemporaneamente torna a se stesso. Questa conciliazione con sé dello spirito, questo suo tornare a se stesso può essere considerato come il suo scopo supremo ed assoluto: ciò soltanto egli vuole e nulla altro. Tutto ciò che avviene, che avviene per la mente in cielo e sulla terra, la vita di Dio e tutto ciò che si compie nel tempo, tende soltanto allo scopo che lo spirito conosca se stesso, che faccia di sé il proprio oggetto, che diventi per se stesso, che si concilii con sé. Egli è sdoppiamento, alienazione, ma solo al fine di poter trovare se stesso e di poter ritornare a sé. Solo questa è autentica libertà: giacché è libero solo ciò che non si riferisce ad altro né dipende da altro. E lo spirito, mentre torna a se stesso, ottiene appunto di essere libero. Solo qui vi è autentico possesso di se stesso, vera ed autentica convinzione. In ogni altra cosa che non sia pensiero lo spirito non raggiunge tale libertà. Infatti, ad esempio, nell'intenzione, nei sentimenti, io mi trovo determinato, non esisto liberamente, ma sono così, anche se ho la coscienza di questa mia sensazione. Anche nella volontà si hanno scopi determinati, interessi particolari. Io sono bensì libero, in quanto questi scopi, questi interessi sono i miei, ma questi scopi contengono sempre qualcosa d'altro o comunque qualcosa che è altro da me, come impulsi, inclinazioni, ecc. Solo nel pensiero ogni cosa estranea diviene trasparente, si dilegua: lo spirito è qui libero in modo assoluto. In tal modo appare evidente l'interesse che presenta l'Idea e la filosofia ». (G. W. F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari 1967, pp. 60-61).

[9] « L'atto è tuttavia essenzialmente unico e proprio: questa unità dei due momenti differenti costituisce il concreto ». (*Ibidem*, p. 62).

economico, continua con gli stessi caratteri dell'*oggettività*, della *totalità* e della *necessità*.

In questo quadro, l'originalità della persona e la sua dimensione essenziale, che è la libertà, si spostano dal soggetto-individuo al soggetto-totalità.

Valga per tutte la visione hegeliana della libertà. Essa è considerata come *autopraghia* o l'auto-farsi del soggetto-totalità, che è lo Spirito assoluto. Questa è la « libertà concreta » o « libertà reale » o « realtà stessa degli spiriti e degli uomini ». E si oppone nettamente alla libertà astratta, soggetta alle capricciosità degli individui.

Questa realtà concreta coincide con lo Stato, che risulta « la realtà della libertà concreta » [11].

Questo significa che lo Stato è la realtà in cui l'individuo ha e gode della sua libertà, in quanto però l'individuo stesso è scienza, fede e volontà dell'universale. Così lo Stato diventa il centro degli altri aspetti concreti della vita, cioè del diritto, dell'arte, dei costumi, degli agi. Nello Stato la libertà è realizzata oggettivamente e positivamente. Hegel, a scanso di equivoci, si premura subito di chiarire che non è la volontà del singolo che si realizza attraverso lo strumento della volontà universale, ma che anzi è la volontà universale che si attua attraverso lo strumento della volontà del singolo, nella misura in cui i singoli acquistano coscienza dell'appartenenza all'universale totalità. « Sono piuttosto il diritto, la morale, lo Stato, e solo essi, la positiva realtà e soddisfazione della libertà. L'arbitrio del singolo non è libertà. La libertà che viene limitata è l'arbitrio concernente il momento particolare dei bisogni » [12].

La variante marxiana, coerentemente alla sua antropologia economicistica, è la considerazione della libertà come liberazione dall'alienazione economica, propedeutica al regno della libertà. Che in verità costituirà la dimensione totalizzante della società senza classi, non descritta ma solo indicata nel *Manifesto*: « Al posto della vecchia società borghese, con le sue classi e con i suoi antagonismi di classe, subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti » [13].

[10] G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Lasson 1950, § 402.
[11] ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Zusatz 1821*, § 260.
[12] ID., *Philosophie der Geschichte*, I, Lasson, p. 90.
[13] K. MARX, *Il manifesto del partito comunista*, Roma 1971, p. 90.

Queste visioni sistemiche e radicali della realtà riveleranno la loro pericolosità, quando i loro germi matureranno nella coscienza dell'occidente e si trasformeranno in totalitarismi o collettivismi che, o in regimi manifestamente autocratici o, persino, sotto l'etichetta democratica delle rivoluzioni politico-sociali e degli irredentismi della seconda metà del secolo diciannovesimo, caratterizzeranno le sorti dell'occidente nel nostro secolo.

Questo clima non poteva non respirarsi in campo pedagogico, pur con l'affacciarsi all'orizzonte di correnti nuove di tipo personalistico.

Kierkegaard comincia a dare la prima spallata al sistema hegeliano. Egli osserva che « la via della riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale e, quindi, riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente e di evanescente » [14].

Urge riscattare l'esistere dalla minaccia di dissoluzione del sistema oggettivante che, comunque, deforma e stravolge tutto quanto viene in suo contatto. « L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà » [15].

Su questa linea, Kierkegaard afferma che « la verità è tale solo quando è una " verità per me " » [16].

Nuove categorie esistenziali vengono a sostituire quelle universali.

Alla triade *oggettività-totalità-necessità* Kierkegaard contrappone quella dell'*esistenza*, della *singolarità* e del *paradosso*.

È l'inizio del tentativo del pensiero, copulato alla prassi contemporanea, di restituire la persona alla sua originalità e inassorbibilità nel sistema, di qualunque segno. Ma, in Kierkegaard, questa operazione di riscatto si caratterizza mediante l'assunzione della categoria dell'*angoscia* che – con lo *scacco*, il *limite*, la *morte* – segna la riemergenza della singolarità come, appunto, *ex-sistentia*. L'angoscia non è il timore per qualche minaccia contingente. Si identifica, invece, con l'impotenza che coinvolge l'esistenza, intesa come *possibilità-che-non*. « L'angoscia è come la possibilità, come una lettera stregata » [17]. E precisa meglio: « L'angoscia è la possibilità della libertà » [18].

14 S. KIERKEGAARD, *Opere*, Firenze 1972, p. 364.
15 *Ibidem*, p. 431.
16 ID., *Diario*, Brescia 1972, I A 75.
17 ID., *Il concetto di angoscia*, Firenze 1942, p. 195.
18 *Ibidem*, p. 193.

Un vero crogiuolo, dunque, la cultura dell'ottocento, colta nella sua radicalità di pensiero filosofico che si presenta sempre come risultante e sintesi della più generale situazione storica.

I poli di oscillazione sono dati dal pensiero totalizzante e da quello singolarizzante. Da questi si dipartono i nodi critici più significativi del nostro tempo.

Con questi compare la sfida, già presente ai contemporanei, di un trapasso di cultura e di un capitolo nuovo della storia.

Capitolo secondo

LE RISPOSTE ALLE SFIDE

1. TEMPRA DI RICCHEZZA DIALETTICA

Ogni situazione storica si presenta come struttura sfidante rispetto a ciascun soggetto che l'affronta, la gestisce, la subisce. Che, comunque, è chiamato a viverla nella originalità della reazione e della inter-azione.

Don Bosco si presenta con una struttura complessa di personalità, dalla tempra attiva e contemplativa: imprenditore e mistico, realista e poeta, alacre e prudente, malleabile e tenace. In lui si armonizzano poli antinomici nella ricchezza interiore: schiettezza e rispetto, precisione e libertà di spirito, tradizione e modernità, umiltà e magnanimità, gioia e austerità, intuitività nel progetto e prudenza nell'esecuzione, audacia fino alla temerità e calcolo di circospezione, diplomazia oculata e ipocrisia rifiutata. Don Bosco si presenta dialogale sempre con l'avversario, ma intransigente nei princìpi di scelta fondamentale. Abile nel tutto valorizzare per i suoi progetti, ma incapace di strumentalizzare persone e manipolare coscienze. Attrezzato con dinamica dirompente, ma sempre composto e padrone dei suoi atti. Dotato di sensibilità, attenzione e adattamento a chiunque gli si presentava, ma senza rinunciare alla sua sicurezza interiore, alle sue convinzioni provenienti dalla sua forza d'animo. Intrecciava tenacia volitiva con flessibilità davanti a situazioni cangianti. Sintetizzava ottimismo sfidante e realismo calcolato, astuzia del serpente e purezza della colomba. Era un uomo cittadino del cielo coi piedi ben piantati sulla terra.

Questa complessa personalità raccoglie gli stimoli positivi, elaborando risposte del genio che aprono, più sul piano operativo che dottrinale, varchi di futuro e, nello stesso tempo, come figlio della

sua epoca, paga tributi al suo presente storico. Comunque sia, il suo *feedback* è caratterizzato da un processo di personalizzazione sorprendente.

2. RISPOSTE DIVERSIFICATE SUL PIANO SOCIALE

In Europa le reazioni al vento nuovo, da parte del mondo cattolico, oscillano, prima della *Rerum novarum*, dal moderatismo al conservatorismo.

In Inghilterra, invece, si leva coraggiosa la voce di H. E. Manning, cardinale della Chiesa.

In Francia si distingue quella di Félicité de Lamennais [1].

In genere le terapie ai mali sociali nuovi venivano indicate anzitutto nello sgravio delle coscienze da responsabilità dei profitti, essendo i capitali ben provvidenzialmente fruttiferi [2]. Per il trattamento dei dipendenti, poi, le soluzioni si dispiegavano su livelli di paternalismo, di socialismo, di corporativismo, nella forma del mutuo soccorso e dell'efficientismo organizzativo, dell'assistenza e dell'istruzione morale e professionale degli operai [3].

In Italia, data l'urgenza della rivoluzione risorgimentale e la conseguente carenza di quella industriale confrontata coi fenomeni del nord Europa, si sviluppa più lentamente una risposta articolata del cattolicesimo impegnato.

Intanto, dagli inizi del secolo vanno sorgendo, specie in Piemonte e nell'ambito della nobiltà, gruppi organizzati per l'evangelizzazione, per l'educazione, per l'assistenza e per la beneficenza, denominati « Amicizie » [4]. Verso gli anni cinquanta cominciano a

[1] Cfr. S. MAYOR, *The Churches and the Labour Movement*, London 1967; K. S. INGLIS, *Churches and the working Classes in Victorian England*, 1963, opera raccomandata da Mayor.
[2] Cfr. J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris 1951, pp. 37-39.
[3] A. DE COURCY nella sua conclusione ad uno studio attento dei primi volumi di Louis Blanc, *Histoire de dix ans, 1830-1840, par M. Louis Blanc*, in *Le Correspondant*, II, Paris 1843, p. 25, si faceva questa domanda: « È forse con l'eccitare le passioni del popolo, le sue gelosie, i suoi rancori e i suoi impeti, che si migliorerà la sua sorte? Vi saranno sempre sofferenze sulla terra, e nessuna forma di governo ha ricevuto il segreto di guarirle. Le teorie sociali sono impotenti come le rivoluzioni. Solo richiamando gli uomini di tutte le classi al sentimento dei loro doveri, in nome del Cielo, si potranno mitigare gli attriti dolorosi. L'umile Fratello delle scuole cristiane che distribuisce l'istruzione religiosa ai figli dei proletari, lavora più efficacemente alla felicità del popolo che tutti i pubblicisti della democrazia ».
[4] Cfr. C. BONA, *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830*, Torino 1962.

penetrare in Piemonte, da oltralpe, le già collaudate Conferenze di S. Vincenzo [5].

Questo pullulare di iniziative si esplicava prevalentemente sul piano della formazione etico-religiosa e sociale, senza mai toccare le soglie dell'ambito strutturale e istituzionale, a motivo dell'impedimento del *Non expedit*.

Tutto questo veniva lasciato al riformismo sindacale, diffidato peraltro dall'atteggiamento conservatore-astensionista di una notevole parte del mondo cattolico e considerato come forza di lotta e polo di aggressione contro l'altro polo del padronato intransigente e custode dei suoi « sacri diritti » [6].

Don Bosco visualizzò l'uomo come essenzialmente segnato dal bisogno, minacciato da insidie antiche e nuove.

Temperamento sensibile e pratico, come abbiamo detto, egli colse l'uomo nella sua espressione di indigenza del bene della salute, della fede, della pace. E in questo orizzonte si mosse per i suoi interventi, che recano il marchio della socialità, senza indulgere né alle spinte rivoluzionarie dei movimenti storici proletari, né ai riformismi del primo sindacalismo europeo. Ma altresì collocandosi in posizione di non allineamento con le iniziative dei gruppi cattolici protesi al servizio degli indigenti, per un suo peculiare discernimento ai segni dei tempi delle rivoluzioni, che sul piano sociale già erano scoppiate in Europa.

Giovanni Battista Lemoyne, biografo di Don Bosco, nel IV volume delle sue *Memorie*, così dichiara in merito parlando di lui: « Egli fu tra quei pochi che avevano capito fin da principio, e lo disse mille volte, che il movimento rivoluzionario non era un tur-

[5] Le Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli si davano ad opere di vario genere, di carattere religioso e sociale. GABRIELE DE ROSA, nella sua riflessione *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1972, indica alcune attività come emergono dal Congresso di Venezia del 1874: « La divisione delle sezioni di lavoro del congresso dà un'idea della vastità dei compiti a cui si accingevano i clericali: 1. opere religiose e sociali; 2. carità; 3. istruzione ed educazione; 4. stampa; 5. arte cristiana. Questo programma con le sue distinzioni, affermò l'Acquaderni, " è per così dire tutto l'uomo che crede e vive cattolicamente e che come tale prega, soccorre il prossimo nel corpo e nell'anima, assume la sua parte di apostolato ". Il compito più importante era l'educazione della gioventù. Su questo compito lo stesso cardinale Trevisanato, alla cui presenza il congresso si svolgeva, aveva richiamato l'attenzione dei cattolici militanti nel discorso inaugurale. Dell'istruzione e dell'educazione dei giovani parlò anche Vito d'Ondes Reggio, il più lucido degli oratori, uomo di grande prestigio, che nel marzo del 1870 in piena Camera aveva difeso il Concilio Vaticano... » (p. 71).

[6] Cfr. *Ibidem*, pp. 90-91. Si veda pure G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1954, pp. 3-43; A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'opera dei congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma 1958.

bine passeggero, perché non tutte le promesse fatte al popolo erano disoneste, e molte rispondevano alle aspirazioni universali, vive dei proletari. Desideravano d'ottenere eguaglianza comune a tutti, senza distinzione di classi, maggiore giustizia e miglioramento delle proprie sorti. Per altra parte, egli vedeva come le ricchezze incominciassero a diventare monopolio di capitalisti senza viscere di pietà, e i padroni, all'operaio isolato e senza difesa, imponessero patti ingiusti sia riguardo al salario sia rispetto alla durata del lavoro; e la santificazione delle feste sovente fosse brutalmente impedita, e come queste cause dovessero produrre tristi effetti: la perdita della fede degli operai, la miseria delle loro famiglie e l'adesione alle massime sovversive »[7].

La metodologia del rinnovamento sociale indilazionabile la troviamo in uno schema di nuova società, ma sullo sfondo di integrazionismo sociale tra ricchi e poveri, ove i primi elargiscono ai secondi. « Per lui la salvezza dei poveri – in campo temporale e in campo spirituale – era nella tasca dei ricchi, che potevano e dovevano sovvenire ai loro " bisogni ". Giustificava così i suoi continui appelli alla beneficenza, che cogliamo dalle circolari e dalle sue conferenze ai Cooperatori dopo il 1875. A costo di sfumarlo all'occasione, egli professava un certo paternalismo sociale, sullo stile di quello del suo contemporaneo Frédéric Le Play (1806-1882) »[8].

3. UNIONE DELLE FORZE

La sollecitazione a questa attitudine di apertura veniva consegnata anzitutto all'azione educatrice del clero e, poi, all'associazionismo e agli strumenti di comunicazione.

L'associazionismo era per Don Bosco un'esigenza costitutiva del progetto di rinnovamento. Il male per lui si può vincere con l'unione delle buone volontà degli uomini. Per questo fondò la congregazione dei Salesiani (1859), quella delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1872), la Pia Unione dei Cooperatori salesiani (1876).

[7] MB, IV, p. 80.
[8] FR. DESRAMAUT, *L'azione sociale dei cattolici del secolo* XIX *e quella di Don Bosco*, in AA.VV., *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia*, Torino 1976, pp. 55-56.

Per questo aveva già istituito la Società di mutuo soccorso e le Compagnie dei giovani, specialmente quella dell'Immacolata Concezione (1854) [9].

Parlando a S. Benigno Canavese ai cooperatori salesiani (o salesiani viventi nel secolo), dichiarava che era proteso al bene della « civile società » e dell'« umanità ». Si augurava che essa « non fosse solo una parola, ma una realtà » [10].

Nell'unione delle forze sia degli educatori che degli educandi, Don Bosco rinveniva il segreto per *educare*, cioè *rinnovare dall'interno* la società.

Uno strumento intrinsecamente strutturato per questa permanente attività educativa, era per lui dato dalla scuola.

Il Nostro, sin dai primordi, dette molto rilievo all'istruzione religiosa e morale. « La domenica io riunivo cinque o seicento ragazzi del popolo. Li intrattenevo con giochi, canti, musica e passeggiate, e parlavo loro del Padre celeste. Ecco uno dei primi vantaggi per questa povera gioventù: questi giovani si mettevano a praticare la virtù » [11].

Queste istruzioni si allargarono agli spazi delle materie letterarie, scientifiche e alle applicazioni tecniche, quando egli ravvisò la necessità di raccogliere nei collegi, corredati di scuole e di laboratori, i giovani economicamente meno provveduti.

Dal 1860 in poi, andarono moltiplicandosi i collegi [12].

Il clima era intensamente familiare. Il lavoro incessante era animato da educatori dediti a tempo pieno. Le ricreazioni e le esercitazioni artistiche ritmavano i tempi quotidiani e settimanali del lavoro. L'obiettivo era triplice: preservare, moralizzare, preparare [13].

Il raggio d'azione della scuola, tuttavia, è per necessità limitato.

9 Circa la *Società di mutuo soccorso*, va sottolineato l'interesse che suscita la dicitura completa: Società di Mutuo Soccorso di alcuni individui della Compagnia di San Luigi eretta nell'Oratorio di San Francesco di Sales, Torino 1850. La firma posta in calce all'Avvertenza è di Don Giovanni Bosco.

10 Conferenza ai Cooperatori salesiani a S. Benigno Canavese il 4 giugno 1880, secondo il « Bollettino Salesiano », 4/7 (luglio 1880) 12.

11 *Le passage de Don Bosco à Nice*, in « Bulletin salésien » (avril 1879) 5. Conviene anche tenere presente il testo storico di G. BOSCO, *L'Oratorio di S. Francesco di Sales, Ospizio di beneficenza*, Torino 1879, pp. 3-5.

12 Cfr. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I/*Vita e opere*, Roma 1979, p. 124.

13 Cfr. G. BOSCO, *Ai Sigg. Cooperatori e alle Sigg. Cooperatrici della Pia Società di S. Francesco di Sales*, in BS 5/1 (gennaio 1881) 2. Va tenuto presente anche il riassunto di una conferenza di Don Bosco ai Cooperatori, Casale Monferrato, 17 novembre 1881, in BS 5/12 (dicembre 1881) 5.

Don Bosco, uomo di azione pratica e coraggiosa, lo espande con la forma della comunicazione sociale più usata all'epoca, che risulta la stampa sia di periodici che di libri.

Appassionato della penna per temperamento versatile e comunicativo, lo fu anche per la pressione dell'alternativa a certe chiavi di lettura diffuse in tempi di trapasso e di maturazione di certi processi polemici anti-religiosi e anti-ecclesiastici dell'Illuminismo.

È un impegno di cui egli sente la responsabilità incessante, quello di opporsi « con tutta l'attività e con tutti i mezzi leciti e onesti, al torrente che tenta di travolgere nelle corrotte sue onde la società e la religione » [14].

A questo riguardo non si concesse riposo – sulle diligenze e nelle sale d'aspetto ferroviarie fu visto spesso a correggere bozze – né diede tregua ai suoi, a mano a mano che si andava attrezzando con macchine tipografiche, da quelle rudimentali per esercizio dei giovani e quelle sempre più aggiornate, fino alla progettazione di vere editrici come la S.E.I.

4. UNA RISPOSTA POLITICA ORIGINALE

Occorre subito operare una precisazione di metodo, distinguendo fra teoria e prassi politica immediata e diretta, e incidenza delle iniziative sociali sul tessuto delle coscienze e del fermento di un'opinione pubblica circa i suoi orientamenti e comportamenti. È questa la prassi politica *indiretta e mediata* dall'azione educativa e umanitaria.

Certamente Don Bosco non volle battere il primo sentiero. Anzi, stando ad una testimonianza riportata postuma dal vescovo di Cremona, Mons. Bonomelli, egli la escluse chiaramente dal suo programma: « Nel 1848 – è Don Bosco che parla della sua posizione circa quell'anno, caldo di movimenti politici, che si erano insinuati anche tra le file del clero – io mi accorsi che se volea fare un po' di bene, dovea mettere da banda ogni politica. Me ne sono sempre guardato. E così ho potuto fare qualche cosa, e

14 *Ai nostri associati*, appello della direzione delle Letture Cattoliche, premessa al fascicolo *Ai contadini. Regole di buona condotta per la gente di campagna, utile a qualsiasi condizione di persone*, Torino 1854, pp. 6-7. Cfr. anche P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II/*Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma 1981, p. 85.

non ho trovato ostacoli, anzi ho avuto aiuti anche là dove meno me l'aspettava » [15].

Tale dichiarazione è rivelativa del carattere pragmatico della sua astensione, che trovò la sua conferma al tempo del *Non expedit.*

In un panorama particolarmente confuso di posizioni e di opzioni, allorché i confini tra il religioso e il sacrale-temporale non apparivano sempre chiari, nel periodo risorgimentale segnato dalla coscienza cattolica antecedente al furore interventista e, poi, dalla lacerazione della doppia appartenenza, Don Bosco, uomo eminentemente pratico, scelse la via pragmatica, anche per salvaguardare quella tranquillità esterna garantita da non compromissioni con le parti in campo. Questa risultava necessaria per il raggiungimento di obiettivi del progetto educativo, che sarebbero risultati poi incisivi indirettamente sulle coscienze e, quindi, efficaci per la prassi politica *mediata.*

In questo, il Nostro rivela aspetti di grande interesse contemporaneo. L'educazione in se stessa diventa azione politica, con la sua carica liberatoria delle coscienze dagli idoli e dalle passioni ideologiche che possono far velo al bene autentico dell'uomo. L'educazione, come formazione delle coscienze ai valori, è premessa indispensabile per una politica umana, grazie anche ad una formazione alla scelta di mezzi idonei sul possibile e sul fattibile, in ordine al raggiungimento di traguardi di liberazione.

L'espressione « la mia politica del *Pater Noster* » [16], che sarebbe stata sua e di cui avrebbe fatto parola in una conversazione con Pio IX nel 1867, potrebbe essere una formula sibillina, destinata ad eludere una questione » [17]. A nostro avviso, quest'espressione ormai classica va approfondita per essere riscattata da possibili equivoci. Per cogliere il giusto senso, bisogna collocarla non solo nel contesto letterario immediato, ma in quello più ampio

15 G. BONOMELLI, *Il clero e la società moderna*, lettera pastorale del 1889, in ID., *Problemi e questioni del giorno*, Milano 1892, p. 306. Riportato anche dalle MB, VI, p. 688 e da P. STELLA, *Don Bosco*, *oc.*, II, p. 74.

16 Osserva P. Stella: « Don Bosco definì la propria politica quella del *Pater Noster.* Così Don Bosco si sarebbe espresso con Pio IX in un colloquio del 1867 (MB, VIII, p. 593). Espressioni come questa possono sembrare illuminanti. Indicherebbero che Don Bosco non voleva farne: intendeva percorrere la propria strada, fare del bene, e basta. Ma collocate nel loro contesto possono apparire risposte evasive, date quando gli si chiedeva semplicisticamente – o con l'aria dell'amico che vuol mettere un po' in imbarazzo – se teneva per Garibaldi o per Mazzini o per Pio IX ». (P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 74). Nell'indice delle *Memorie biografiche*, a pagina 332 s., si registrano vari episodi che aiutano a leggere l'espressione in questo contesto, alla voce *Politica.*

17 FR. DESRAMAUT, *L'azione sociale, o. c.*, p. 73.

dell'esistenza di un uomo che compie scelte di vita *con la profezia dei fatti* più che con quella delle parole. È in questo contesto di fatti che si scarta la neutralità del Nostro, per affermare l'inequivocabile schieramento suo dalla parte degli oppressi. Egli non scese mai a compromesso con i potenti, pur essendo ricercato da loro per la stima che nutrivano della sua genialità e capacità organizzativa. « Aborriva dalla menzogna, dalla doppiezza e da ogni raggiro indecoroso: il suo fare, il suo dire era schietto. Non adulava mai, e quando lodava, la sua lode era sincera. Non conosceva rispetto umano nel sostenere i diritti di Dio e della Chiesa, ma, nemico dichiarato dell'errore, rispettava ed amava gli erranti » [18]. Che anzi, col coraggio tanto più rilevante quanto più i tempi si caratterizzavano per la sottomissione delle masse ai pubblici poteri, esercitava, di volta in volta, la profeticità della denuncia, attribuendo francamente tutti i disordini che succedevano ai responsabili [19].

Insomma, secondo il suo biografo « la sua politica altro non era che la prudenza del serpente unita alla semplicità della colomba » [20].

In questa realtà di vita contestuale « la politica del *Pater Noster* » non poté suonare neutralità o qualunquismo, bensì impegno sociale e globale, promozione reale dell'uomo, indicazione di un nuovo modello di vita a favore dei giovani ultimi, poveri e abbandonati, « affinché divenissero un giorno utili ed onorati cittadini » [21]. Utili non soltanto alla promozione di se stessi e delle loro famiglie, ma allo sviluppo della società, come voce nuova e forza nuova. Onorati non solo formalmente, ma riconosciuti nella loro dignità, nei loro diritti, nel loro ruolo di membri della società liberi e uguali e non di seconda categoria.

Affermare l'indifferenza politica di Don Bosco è confondere la politica con una delle sue forme, non certo sempre la più limpida. Affermare l'indifferenza politica di Don Bosco è condannarsi a non capire la sua prassi educativa, incisiva sulle coscienze e, quindi, sulla storia fatta da coscienze nuove [22]. Don Bosco rimase

18 MB, II, p. 220.
19 Cfr. *Ibidem.*
20 MB, IX, p. 417.
21 MB, III, p. 412.
22 Come ci si può ancora spiegare l'interpretazione significativa, che di lui si dava da parte di un certo conservatorismo di turno, come di un rivoluzionario che si occupava dei suoi « mascalzoni »? Si legge ancora nelle *Memorie:* « A seguito di un lungo articolo del " Bollettino Salesiano " del luglio del 1882, anonimo ma riflettente in pieno le idee di Don

fedele fino alla fine alla visione della realtà sociale e dei progetti per promuoverla. « La politica del *Pater Noster* » fu il suo compito nei termini di profezia e di praticità, stile della sua impostazione di vita. Tale politica fu per lui progettazione, in termini di concretezza, di un modo nuovo di società attraverso il lavoro svolto con competenza e coscienza, attraverso l'elevazione culturale e la fede gioiosa, per fare di tutti gli uomini i *figli uguali dello stesso Padre* [23].

Insomma, Don Bosco non fu un innovatore di strutture politiche. Ben lungi dall'autonomia secolare della sfera temporale, egli intendeva rinnovare e riformare la *Civitas christiana*. La dialettica delle classi in opposizione fu lontana dal suo sguardo. I socialismi di marca e di ispirazione cristiana che si erano sviluppati soprattutto in Francia, con Saint-Simon, Enfantin, Bazard, Lamennais e poi col Weitling in Germania, e quelli di tipo umanitario con Fourier, Blanc, Proudhon, Cabet, pur prendendo le distanze da quelli di tipo materialistico, non riscossero la sua simpatia.

Egli curava un certo progetto sociale che, « partendo, come osserva Desramaut, da una teologia che ignorava – e per forza – la " secolarità " contemporanea, dava ai valori religiosi e morali un posto di primo piano nella vita sociale stessa e si uniformava a un clericalismo allora in piena fioritura; ricorreva ai mezzi disponibili nel suo secolo, che erano l'associazione (soprattutto l'associazione con motivazione religiosa), la scuola cristiana, la stampa e la predicazione " missionaria ", più che al sindacato, al partito, al movimento, all'organizzazione di " azione cattolica ", specializzata o meno, e al gesto profetico che nei casi migliori si ripercuote fino ai quattro angoli della terra, con i mezzi contemporanei di comunicazione sociale » [24].

Questi punti di partenza del suo progetto e del suo programma li troviamo però ricreati dalla sua genialità, dalla sua rara personalità di scrutatore del nuovo all'orizzonte della storia.

Bosco, un sacerdote " assai rispettato per scienza e per pietà " ritiene che le teorie sostenute sul " Bollettino " collimavano con quelle dei comunisti » (MB, XV, 527).

23 La « politica del *Pater Noster* » contempla, del resto, tutti gli esigenti impegni della preghiera che il Signore ci ha insegnato, con al centro il Regno, che è regno di giustizia, cioè spazio umano di dignità, di libertà, di solidarietà vissuta, cioè di esperienza di autentica comunione-condivisione con tutti gli uomini considerati come *figli del Padre*, uguali davanti a lui.

24 FR. DESRAMAUT, *L'azione sociale*, *o. c.*, pp. 74-75.

Ed è questo che riscatta la figura di Don Bosco dalla taccia di conservatorismo. Egli non è un passatista, un *laudator temporis acti*, un sacralizzatore di strutture cadenti, un integrista da *ancien régime*.

Egli resta invece un figlio del suo tempo e insieme un innovatore, grazie al suo progetto che è essenzialmente concreto e punta ai nuovi assetti del mondo, diremmo alla macrostruttura storica, attraverso la mediazione di carattere pre-strutturale, cioè educativa e formativa delle coscienze. È questa una metodologia di mediazione che, al suo interno, ha bisogno di proprie organizzazioni orientate a obiettivi diversi da quelli della prassi sociopolitica diretta, sia riformista che rivoluzionaria. « Non si sente ogni dì ripetere ai quattro venti, – dichiarava Don Bosco ai salesiani cooperatori radunati a S. Benigno – lavoro, istruzione, Umanità ed ecco che, pel concorso che prestano i Cooperatori e le Cooperatrici, i Salesiani aprono in molte città laboratori di ogni genere, e colonie agricole nelle campagne per addestrare al lavoro giovanetti e fanciulli, fondano collegi maschili e femminili, scuole diurne, serali e festive [...] recando la luce del Vangelo e della civiltà agli stessi barbari della Patagonia, adoperandosi a fare in modo che l'Umanità non sia soltanto una parola, ma una realtà » [25].

5. L'« UMANITÀ » DEI RIVOLUZIONARI E L'« UMANESIMO PRATICO »

L'« Umanità », questa parola esaltata e quasi divinizzata da L. Feuerbach e da A. Comte, veniva adoperata in maniera così diversa da Don Bosco, contemporaneo dei due autori « umanitari » ma senza rapporto con la trascendenza, sostituita appunto dall'Umanità come religione. « La religione dell'Umanità suscita un potere intellettuale e morale – scriveva Augusto Comte – che basterebbe a governarci se la nostra esistenza fosse liberata da ogni grave necessità materiale. Secondo l'esatta valutazione dell'insieme dei nostri veri destini, il positivismo deve rigenerare la politica, riducendola al *culto attivo* dell'Umanità, come la morale ne costituisce il *culto affettivo* e la scienza con la poesia il *culto contem-*

[25] G. BOSCO, *Conferenza ai Cooperatori Salesiani*, S. Benigno Canavese 4 giugno 1880, in BS, 4/7 (1880) 12.

plativo. Questo sarà la principale missione del nuovo sacerdozio occidentale, convenientemente assistita dalle donne e dai proletari »[26].

L'Umanità di un certo romanticismo di impostazione filosofica feuerbachiana e comtiana e, in genere, il referente del socialismo umanitario, si è imbattuta nei nazionalismi e razzismi del nostro tempo, che hanno sottoprodotto forni crematori e neocolonialismi.

Sì, è vero, i traguardi toccati dai lavoratori grazie a quei fermenti sono i riformismi, che hanno il gran merito storico di aver trasformato le loro condizioni. Ma i progetti sottostanti all'Umanità, ispirati dal positivismo e dal materialismo, rivelano, all'indagine critica interna agli stessi sistemi e a quella esterna storico-fattuale, una insufficiente metodologia di proposte. Resta comunque nella storia il segno di una tendenza che, come Benedetto Croce rilevava nel suo saggio indicativo *Perché non possiamo non dirci cristiani*[27], proprio in quanto rivoluzionaria rispetto all'esistente, risulta tributaria al cristianesimo che resta, secondo la dichiarazione di Croce, « la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote, della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo »[28]. Una rivoluzione è

[26] A. COMTE, *Opuscoli di filosofia sociale*, Firenze 1969, pp. 417-418.
[27] B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Vicenza 1986[2].
[28] *Ibidem*, pp. 6-7.

incisiva nella misura in cui morde, come l'aratro, nel solco della storia, lo dissoda e lo insemina. Una rivoluzione, cioè, è anzitutto un progetto caratterizzato dalla concretezza e che ha come obiettivo una trasformazione reale. Per questo Don Bosco parlando a S. Benigno ai cooperatori rimarcava, non senza punta polemica, che ai suoi giorni si ripeteva ai quattro venti « lavoro, istruzione, Umanità » e che, invece, nel loro contributo modesto la famiglia salesiana intendeva proporre l'alternativa della *profezia dei fatti*, onde l'umanità non fosse « solo una parola, ma una realtà » [29], cioè una esperienza storica.

La categoria di Umanità – così come si usava scriverla in lettere maiuscole al tempo – includeva sia l'obiettivo ultimo, la società umana in cui ogni uomo e tutto l'uomo fossero trattati in misura umana, che la metodologia programmatica e pragmatica comprensiva della progettazione, dello stile di azione, dei quadri di forze di lavoro, delle strutture, delle pianificazioni, delle iniziative e degli interventi indicativi.

Don Bosco, uomo d'azione, parlò con la profezia delle opere che si chiamano fondazione di movimenti organizzati in forme religiose di vita, coinvolgimento dei laici, viva mediazione tra storia e progetto ideale, espansione dei confini geografici della sua opera fino alle lontane terre sudamericane.

Non mancarono interventi indicativi, che oggi chiameremmo gesti profetici, comunque anticipatori del futuro, che è il nostro presente.

Il rapporto padrone-apprendista, consegnato all'improvvisazione e all'arbitrio della parte più forte per mancanza di legislazione, veniva rivalutato nei termini di un vero e proprio *contratto di lavoro* già nel 1851 [30], in un tempo in cui il lavoro, punto più

[29] G. BOSCO, *Conferenza ai Cooperatori Salesiani, o. c.*, in BS, 4/7 (1880) 12.

[30] Riportiamo uno di questi contratti, evidenziandone i punti più salienti:

« In virtù della presente privata scrittura da potersi insinuare a semplice richiesta di una delle parti, fatta nella Casa dell'Oratorio di San Francesco di Sales tra il Sig. Carlo Aimino e il giovane Giuseppe Bordone allievo di detto Oratorio, assistito dal suo cauzionario Sig. Ritner Vittorio, si è convenuto quanto segue:

1) Il Sig. Carlo Aimino riceve come apprendizzo nell'arte sua di vetraio il giovane Giuseppe Bordone nativo di Biella, promette e si obbliga di *insegnargli* la medesima *nello spazio di tre anni*, i quali avranno il loro termine con tutto il mille ottocento cinquantaquattro, il primo dicembre, e dargli durante il corso del suo apprendizzaggio le necessarie istruzioni e le migliori regole riguardanti l'arte sua ed insieme gli opportuni avvisi relativi alla sua buona condotta, *con correggerlo*, nel caso di qualche mancamento, con *parole e non altri-*

fragile della società di ieri e di oggi nella sua fascia più vulnerabile come quella dei giovani apprendisti, facile preda all'ombra di ogni tipo di sopruso, non era tutelato.

Il progetto-programma si infittisce, sul piano strumentale, di strutture di laboratorio, di scuole professionali, di « colonie agricole », della costituzione di un corpo peculiare del laicato religioso operaio nella persona dei cooperatori salesiani e nella fondazione delle Società di mutuo soccorso [31].

Sorprende in Don Bosco, pur nei limiti rilevati dal tributo alla sua cultura, un'inequivocabile volontà di sensibilizzazione a quest'opera di promozione umana in ordine alla creazione di un'umanità nuova concreta.

menti; e si *obbliga pure di occuparlo continuamente in lavori relativi all'arte sua e non estranei ad essa, con aver cura che non eccedano alle sue forze.*

2) Lo stesso mastro dovrà *lasciare per intero liberi tutti i giorni festivi dell'anno* all'apprendizzo acciocché possa in essi attendere alle sacre funzioni, alla scuola domenicale e agli altri suoi doveri come allievo di detto Oratorio. *Qualora l'apprendizzo per causa di malattia (o di altro motivo legittimo) si assentasse dal suo dovere, il mastro avrà diritto a buonificazione per tutto quello spazio di tempo che eccederà li quindici giorni nel corso dell'anno.* Tale indennità verrà fatta dall'apprendizzo con altrettanti giorni di lavoro quando sarà finito l'apprendizzaggio.

3) Lo stesso mastro si obbliga di corrispondere giornalmente all'apprendizzo negli anni suddetti, cioè *il primo lire una, il secondo lire una e cinquanta, il terzo lire due*, in ciascuna settimana; secondo la consuetudine gli si concedono *ciaschedun anno 15 giorni di vacanza.*

4) Lo stesso sig. padrone si obbliga al fine di ciascun mese di *segnare schiettamente la condotta* del suo apprendizzo sopra di un foglio che a tale oggetto gli verrà presentato.

5) Il giovane Giuseppe Bordone promette e si obbliga di prestare durante tutto il tempo dell'apprendizzaggio il suo servizio al mastro suo padrone con prontezza, assiduità e attenzione; di *essere docile, rispettoso ed obbediente* al medesimo e comportarsi verso di esso come il dovere di un apprendizzo richiede, e per *cautela e garanzia di questa sua obbligazione presta in sua sicurtà il qui presente ed accettante Sig. Ritner Vittorio orefice*, il quale si obbliga al ristoro di ogni danno verso il padrone mastro, qualora questo danno avvenga per colpa dell'apprendizzo.

6) Se avvenisse il caso che l'apprendizzo incorresse in qualche colpa per cui fosse mandato via dall'Oratorio (cessando ogni suo rapporto col Direttore dell'Oratorio) cesserà allora anche ogni influenza e relazione tra il Direttore di detto Oratorio e il mastro padrone; ma se la colpa dell'apprendizzo non riflettesse particolarmente il mastro, dovrà esso ciononostante dare esecuzione al presente contratto fatto con l'apprendizzo e questo compiere ad ogni suo dovere verso del mastro sino al termine convenuto sotto la sola fideiussione sopra prestata.

7) Il Direttore dell'Oratorio promettte di prestare la sua assistenza pel buon esito della condotta dell'apprendizzo e di accogliere con premura qualsiasi lagnanza che al rispettivo padrone accadesse di fare a cagione dell'apprendizzo presso di lui ricoverato. Locché tanto il mastro padrone che l'apprendizzo allievo assistito come sopra, per quanto a ciascuno di essi spetta ed appartiene, promettono di attendere ed osservare sotto pena dei danni.
Torino, novembre 1851.
Firmati: Carlo Aimino - Giuseppe Bordone - Don Giovanni Battista Vola, teologo - Ritner Vittorio, cauzionario - Don Bosco Giovanni, Direttore dell'Oratorio ». (MB, IV, pp. 295-297).

[31] Circa la Società di mutuo soccorso, ecco il primo articolo del regolamento scritto da Don Bosco: « Lo scopo di questa società è di prestare soccorso a quei compagni che cadessero infermi o si trovassero nel bisogno, perché involontariamente privi del lavoro ». (MB, IV, p. 74).

Non agisce il Nostro come un solitario navigatore, pago soltanto di vivere e testimoniare il suo progetto. Nella sua concretezza di impostazione e di visione, sa che l'impostazione di un'umanità nuova esige processi di coinvolgimento.

Punta sui più deboli e sui più preziosi elementi dell'umanità nuova: i ragazzi. Chiama a raccolta, con spirito di ecumenismo, al di là delle frontiere, tutte le energie di buona volontà. Oggi diremmo promuove il dialogo tra credenti e non credenti, per costruire le arcate del nuovo edificio umano. « Sono *opere* queste che non solo i cattolici debbono sostenere *viribus unitis*, ma anche tutti gli uomini, cui stia a cuore la moralità dell'infanzia. Gli " umanitari " bisogna che se ne interessino non meno dei cristiani. È lì l'unico mezzo per preparare un migliore avvenire alla società » [32].

Sorprende parimenti l'audacia con cui coinvolge gli esponenti dell'altro polo della dialettica sociale. Don Bosco rinuncia alla rivoluzione da lotta di classe, ma non rinuncia alla rivoluzione da crisi di coscienza di esponenti di classe.

Col coraggio dei profeti biblici, insemina inquietudine proprio nello spazio centrale degli orientamenti idolatrici del profitto, senza temere di smascherare atteggiamenti paternalistici e narcotizzanti dei dispensatori di elemosina, intesa come erogazione del puro superfluo. Sono significative due prese di posizione. Il biografo di Don Bosco, sempre attento ai gesti significativi del suo obiettivo speciale, riferisce che il Nostro al direttore spirituale di un notabile genovese, che ogni anno elargiva ventimila lire per i poveri, faceva osservare che quella somma era insufficiente in relazione alle sue possibilità, e che se voleva veramente obbedire a Gesù Cristo nella misura proporzionale alle ricchezze in suo possesso, avrebbe dovuto dare almeno centomila lire all'anno; nel caso che l'altro non avesse assentito, Don Bosco consigliava al direttore spirituale di smettere questo servizio, concludendo: « Non voglio andare all'inferno per causa sua ». Alla baronessa Cataldi sua benefattrice, che un giorno chiedeva al suo consigliere spirituale in una visita del 1877: « Mi dica, Don Bosco, che cosa devo fare io per assicurarmi la salvezza eterna? », rispose facendosi tutto serio: « Lei, per salvarsi, dovrà diventare povera come Giobbe ». La baronessa rimase sconcertata da questa sentenza di colui che consi-

[32] MB, XVI, p. 67.

derava uomo ispirato e da cui si aspettava una parola rasserenante. Don Bosco, poi, a Don Belmonte che gli domandava con quale coraggio avesse parlato così ad una signora già tanto generosa, replicò: « Vedi, ai Signori non c'è nessuno che osi dire la verità » [33].

Continuando su questa linea profetica egli coinvolge gli attuali indigenti nella rivoluzione della coscienza, ben sapendo che nel cuore di ogni oppresso sta sonnecchiando un oppressore, nel fondo di ogni dominato sta macchinando un dominatore. Cambiando solo le strutture, c'è pericolo che cambino solo i titolari dell'azienda disumana dell'« uomo sull'uomo » ma resti intatto il sistema. Si cambia padrone, ma non muta il regime. Al centro di ogni situazione di proletariato si può risvegliare quella che G. Ledda, nel suo libro *Padre padrone*, chiama la « borghesia inconscia » [34].

Gli indifesi vanno difesi non solo contro il sopruso esterno, oggi diremmo la violenza istituzionalizzata, ma contro quel « *bourgeois* [35] che è l'uomo che ha perduto il senso dell'essere », di cui parla Emmanuel Mounier e che resta annidato nelle pieghe interiori di ognuno.

Don Bosco educa i suoi ragazzi al senso del dovere: « Non vi raccomando penitenza e discipline, ma lavoro, lavoro, lavoro » [36].

La sua testimonianza di instancabilità nel lavoro [37] la consegna ai suoi giovani [38] e la colloca al centro della coscienza di questi candidati a farsi uomini con un lavoro non alienato, ma trasformato in culto e perciò vissuto come un'offerta gioiosa, solidale, costruttiva del futuro.

Il titolare del lavoro viene educato in vista della sua abilità professionale e attitudine produttiva, ma soprattutto in funzione della sua maturità spirituale e apertura comunitaria [39].

33 MB, XV, p. 520; MB, XVIII, pp. 306, 307.
34 G. LEDDA, *Padre Padrone: l'educazione di un pastore*, Milano 1975, p. 127.
35 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano 1955, p. 405.
36 MB, IV, p. 216.
37 MB, XVIII, p. 500.
38 MB, XVII, p. 191.
39 SSP, pp. 436, 128; OE, II, p. 200; VI, p. 139; XXIX, p. 164; MB, IV, p. 216; XII, p. 11, VII, p. 484-485; J. AUBRY, *Lo spirito salesiano*, Roma 1972, pp. 72-75; ID., *Una via che conduce all'amore*, Torino 1974, p. 226; cfr. CAPITOLO GENERALE SPECIALE XX, *Atti*, Roma 1971-1972, pp. 74-75; CAPITOLO GENERALE XXI, *Documenti capitolari*, Roma 1978, pp. 34-35, 101; E. VALENTINI, *Il sistema preventivo nella vita di mamma Margherita*, Torino 1957, pp. 85-93; G. FAVINI, *Il lavoro nel sistema educativo di S. Giovanni Bosco*, Torino 1942, pp. 11-20; E. CERIA, *Annali della Società Salesiana, o. c.*, I, pp. 722, 725, 729, 763; A. CAVIGLIA, *Conferenze sullo spirito salesiano*, Torino 1953, pp. 68-69, 112; P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, I, pp. 15-16; II, pp. 370-375; G. VESPIGNANI, *Un anno alla scuola del Beato Don Bosco*, S. Benigno Canavese 1930, pp. 219-220; FR. DESRAMAUT, *Don Bosco*

All'educatore credente Don Bosco addita un compito che, con tutto l'impegno della competenza, resta caricato di significato addirittura liturgico: il lavoro come culto in verticale e, perciò, come serio impegno in orizzontale. Attesta uno dei primi discepoli di Don Bosco: « Una delle massime più fedelmente praticate era quella di far passare Iddio nel cuore dei giovani non solo per la porta della chiesa, ma della scuola e dell'officina » [40]. Il lavoro è visualizzato nella sua prospettiva più ampia e nella sua onda più lunga, che è la preparazione dei materiali del Regno di Dio, che è regno di giustizia, di solidarietà e di pace.

Concludendo, siamo in grado qui di affermare che l'obiettivo di Don Bosco era la costituzione di un'umanità concreta, servendosi di strumenti concreti, con la metodologia dell'attività ri-significata e perciò intensificata sul piano della competenza e della coscienza.

Il centro di questa metodologia non era dato da pianificazioni politiche, rivoluzionarie di strutture, ma da incisioni efficaci, rivoluzionarie di coscienze. Messe in crisi comunque; richiamate alla coerenza con l'impegno della salvezza, se relative a credenti.

È questa la metodologia dell'apostolo Paolo, in ordine all'applicazione del principio dell'uguale dignità di figli di Dio per tutti gli uomini. La mediazione di questo principio sul terreno sociale, che comportava per i credenti la rinuncia al rapporto interumano di schiavitù, non viene operata con iniziative di spinte immediatamente destabilizzanti le strutture mediante moti di insurrezione, magari cruenti, per il cambio del regime, ma piuttosto si attua incuneando al centro della persona, che è la coscienza, il principio sovversivo del rifiuto assoluto di ogni uso di possesso dell'uomo come proprietà privata, e dell'accoglienza assoluta della centralità dell'uomo come soggetto, misura e fine di ogni attività.

La *Lettera a Filemone*, che era il legittimo proprietario dello schiavo fuggitivo Onesimo, è un tracciato significativo di questa metodologia della *rivoluzione della coscienza*, che prepara la *coscienza della rivoluzione* e, quindi, la rivoluzione dell'esperienza storica. « Avrei voluto trattenerlo presso di me – scrive Paolo – perché mi servisse in vece tua nelle catene che io porto per il

e la vita spirituale, Torino 1969, p. 136; ACS 61 *bis* (1933) 68; L. BOGLIOLO, *S. Giovanni Bosco*, Torino 1953, pp. 20-21.

[40] MB, VI, p. 815.

Vangelo. Ma non ho voluto farlo senza il tuo parere, perché il bene che farai non sapesse di costrizione, ma fosse spontaneo. Forse è per questo che è stato separato da te per un momento, affinché tu lo riavessi per sempre: non più però come schiavo, ma molto di più che schiavo, come un fratello carissimo in primo luogo a me, ma quanto più a te sia come uomo sia come fratello nel Signore »[41].

È lo spazio del personale-coscienziale che viene privilegiato in questa metodologia, rispetto a quello del sociale-strutturale. Si tratta di cogliere il punto di partenza, che resta sempre il cuore dell'uomo. È la strategia evangelica del *centro*: « È infatti dal cuore dell'uomo che provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie »[42].

Nel *cuore*, biblicamente inteso come centro cogitativo, decisionale, affettivo, misterioso dell'uomo, maturano quegli orientamenti di cultura non effimera, che fanno saltare rapporti disumani per fare spazio a strutture intese come intelaiature permanenti di rapporti.

È la metodologia più lenta e paziente, ma più incisiva, quella della *strategia del centro*. L'altra rischia non di rado di cambiare solo i titolari del sistema del padronato sull'uomo.

Ed è questa strategia che parte dalla *persona* e mira al centro della *persona*. Essa è ordinata a costruire un assetto di *persone*, che si rapportino con vincoli più giusti e più veri. Sono ricalcati, cioè, sulla struttura della *persona*, che è sociale, dialogale, comunionale e costruttiva. La chiameremo, questa, la metodologia del *personalismo* aperto e solidale.

L'orizzonte di tutto il sistema di Don Bosco, proprio perché assume questa strategia originaria alla quale si mantiene costantemente fedele negli svincoli più nodali del sistema, può dunque, a tutta ragione, essere caratterizzato come *personalismo*, che struttura ogni gesto e statura ogni orientamento di pensiero.

Di certo Don Bosco visse in tempi non ancora culturalmente pronti per l'elaborazione di un personalismo come momento e movimento filosofico.

Lungi dal vedere in un personaggio collocato in un contesto storico preciso espressioni e cadenze maturate in successivi passaggi cronologici, resta tuttavia corretto cogliere nelle pieghe della

[41] *Filem* 1, 13.
[42] *Mt* 15, 19.

vita anticipazioni di tendenze, inseminazioni di profezia in quegli uomini che hanno lasciato un'impronta, come figli del loro tempo ed insieme padri delle generazioni future.

Questo non è un tentativo manipolatorio, ma è piuttosto una legittima interpretazione che garantisce la continuità e il passaggio alla nuova qualità, che è esattamente la dialettica evolutiva della storia. Scorgere fondatamente, sulla base di documentazione non sospetta, in questi abili incisori del tessuto storico, germi di futuro, significa cogliere le articolazioni nei punti più condensati e vitali.

In Don Bosco *il personalismo fu più sentito e vissuto che teorizzato e articolato.* Egli ha operato a servizio dei giovani. E le sue teorie sobrie e chiare, che ha lasciato sia nelle lettere che nelle opere popolari, nonché nelle sue « conferenze » e « buone notti » ai suoi figli, sono esplicitazioni del suo comportamento e del suo vissuto relazionale ed educativo, in ordine alla formazione di uomini che diventassero presenti nelle urgenze del loro tempo.

Il nostro secolo ha tematizzato l'alterità del rapporto interumano su uno sfondo che, come abbiamo visto in un autore non sospetto quale Benedetto Croce, è imprescindibile dall'ispirazione cristiana. Il personalismo evangelico, legge di comportamento per la spiritualità cristiana, fu mediato dalle culture più diverse e creò un clima che, anche nei momenti di foschia, non cessò di ossigenare i polmoni della comunità storica.

Don Bosco, come andiamo documentando, ne assimilò le radici e lo sperimentò nel suo ambito umano ed educativo.

Oggi il personalismo è diventato altresì visione sistematica e articolata, come si illustrerà più avanti.

Non c'è dunque forzatura alcuna in questa lettura del Nostro, ma una corretta interpretazione della dialettica storica che va dall'implicito all'esplicito, dalla continuità alla qualità nuova, dal semplice vissuto al tematizzato.

In questo quadro possiamo affermare che quello di Don Bosco si può dichiarare un vero personalismo, *ante litteram.*

Capitolo terzo

LA CULTURA DEL PERSONALISMO

1. IL SINGOLO AL CENTRO

I sistemi di totalizzazione che prendevano consistenza nella temperie della cultura del suo tempo, vengono da Don Bosco rifiutati con una idiosincrasia chiara, insieme a tutto quello che sa di spersonalizzazione e di enfatizzazione dell'« oggettivo » e dell'« universale ».

Tutto il suo modo di sentire e di vedere, di orientarsi e di comportarsi, è suggerito dal privilegiamento della *singolarità*, dell'uomo cioè visto nella sua irripetibilità sacra.

A differenza del suo contemporaneo Kierkegaard – che rivendica la posizione centrale all'individualità, colta però in regime di angoscia per l'unilateralità di visione della sua impotenza da autosufficienza e da peccato – Don Bosco coglie l'uomo nella concretezza *dialettica* di peccato e di grazia, di ombra e di luce. Attribuisce al secondo termine della dialettica il ruolo di punto nevralgico, di inizio di metodo.

Il suo pensiero resta inscritto nella sua prassi sul piano della dimensione della paternità, vivamente da lui avvertita e ampiamente esercitata e poi al livello pedagogico, sia nel momento teoretico sia nell'esercizio del suo *sistema preventivo*, col punto focale della persona dell'educando aperto in alto e verso gli altri, nella dimensione trascendente cioè, e in quella sociale.

È proprio quest'impostazione di metodologia prassica e teoretica che legittima la descrizione dell'orizzonte del *personalismo*, nel quale si colloca la sua figura e la sua opera.

Tutta la nostra analisi non mirerà ad altro che a documentare la passione di un uomo vero per ogni uomo vivo, cioè per ogni

uomo con cui avesse rapporto, affinché fosse sempre più vivo. E questa passione, in una natura così poliedrica e così pratica – cioè incline all'incessante operazione dell'investimento di capitali umani – diventò servizio educativo affinché *ogni uomo* che incontrava e *tutto l'uomo* che vi intravvedeva si sviluppasse nella dimensione dell'uomo autentico.

2. IL PERSONALISMO COME ORIZZONTE

Il concetto di personalismo esula dall'incapsulamento in una scuola peculiare o dal monopolio di una particolare dottrina. Si configura invece come un fenomeno globale e variegato di tipo reattivo e propositivo. È anzitutto una reazione storica alle impostazioni totalizzanti da una parte, e individualistiche dall'altra. Nédoncelle ne traccia un quadro chiaro e sintetico, mentre afferma: « Il termine personalismo designa ogni dottrina che attribuisce alle persone un importante posto nella realtà o, a fortiori, che le considera come la sola realtà. In un senso più approssimativo, il personalismo consiste nel reclamare il rispetto della persona umana nell'azione morale e nell'organizzazione della società » [1].

[1] M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959. E prosegue: « Nella storia si sono avute molte pulsioni personalistiche: il *gnothi seautón*, di Socrate, l'*autarkeia* degli stoici, la *societas generis humani* di Cicerone bastano a mostrarne la presenza e la varietà nel mondo greco-romano. Ma soprattutto il cristianesimo ha contribuito ad arricchire l'idea di persona, avendola divinizzata sia col dogma della Trinità, sia con quello dell'Incarnazione e con la concezione di una Chiesa corpo di Cristo. Il Medio Evo ha dato forma concettuale a questa idea e ne ha tratto qualche conseguenza di ordine teologico, metafisico e morale. Dal Rinascimento, la persona umana si afferma staccandosi dalle sue radici religiose o istituzionali e tende, d'altra parte, a identificarsi con la coscienza stessa, come nel *Cogito* di Cartesio. Così Berkeley scrive: " nulla esiste propriamente all'infuori delle persone ossia delle cose coscienti. Tutte le altre cose non sono esseri quanto modi d'essere delle persone ". Morale in Kant, il personalismo diventa ontologico in Fichte poi in Renouvier e costituisce allora un ben distinto orientamento del pensiero, nonostante la diversità di forme che può assumere.
Il vocabolo è tuttavia recente in filosofia. Sembra venuto dalla Germania, dove i commenti a Spinoza lo han fatto nascere in un contesto di discussioni religiose. Si trattava di decidere se l'idea d'una personalità infinita fosse accettabile. Nel 1798 Herder aveva parlato di Dio come di un " unpersönliches Wesen ". I personalisti o teisti si opposero subito agli impersonalisti o panteisti. In questo senso, per esempio, Schleiermacher usa *Personalismus* nei suoi *Reden über die Religion* e Goethe chiama Jacobi personalista. Un'accezione meno speciale del termine non sembra anteriore a Teichmüller (*Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, 1889). In Inghilterra la parola si trova in un articolo della *Quarterly Review* nel 1846, ma il suo primo impiego filosofico è del 1865 nell'*Exploratio philosophica* di John Grote. In Francia Paul Janet, sotto l'influsso della Germania, avrebbe fatto volentieri di personalismo un sinonimo di spiritualismo, ma vi ha rinunciato temendo gli equivoci che

Come l'ottocento aveva prodotto i sistemi della *totalità*, così aveva esasperato le visioni della *individualità*.

Max Stirner, in origine filosofo della sinistra hegeliana, con la sua riflessione *L'unico e la sua proprietà* [2], esalta l'individualismo di un io riscoperto come principio e fine di ogni cosa, esclusivo e definitivo parametro di verità.

È la sostituzione dell'assoluto teologico e dell'assoluto delle filosofie umanistiche con l'io, il proprio io, dell'« uomo selvaggio »,

ne sarebbero potuti derivare nella lingua, in cui quella parola indicava allora un atteggiamento egoistico e anarchico; la stessa riserva rimarrà ancora in Maurice Blondel. *Fu Renouvier*, infatti, a *far la fortuna del personalismo* e *a riuscire a dissociare il vocabolo da tutte le connotazioni peggiorative* (*Le personnalisme*, 1903). Qualche anno più tardi, W. Stern comincia a esporre in Germania un " personalismo critico " di orientamento panteistico (*Person und Sache*, 1906) mentre l'americano B. P. Bowne pubblica a sua volta un *Personalismo* (1908) più vicino al teismo tradizionale.

Verso il 1930 si è avuta una nuova spinta personalistica, di maggiore ampiezza che nel secolo XIX e che si distingue per due caratteri molto rilevanti. Da una parte, costituisce una rivolta contro le minacce che la civiltà contemporanea fa pesare sull'individuo: meccanizzazione mediante la tecnica, irreggimentazione nella collettività. Dall'altra, però, il personalismo non è più una monadologia, come era ancora in Renouvier: ma parte decisamente da una relazione della persona con altre persone. Questi due tratti si ritrovano in Max Scheler e in Nicola Berdiaev, o, negli Stati Uniti, in R. T. Flewelling. Si ritrovano soprattutto in Francia nell'opera postuma di Laberthonnière e nel movimento *Esprit* fondato da Emmanuel Mounier.

Fautore d'una rivoluzione " personalistica e comunitaria ", Mounier lottava insieme contro l'egoismo liberale e il collettivismo dispotico. La comunicazione era per lui un fatto primitivo ma perderebbe tutto il suo significato se non avesse come correlativo una vocazione intima, una libertà di scelta e di adesione, un'autocostruzione del carattere, un riferimento a una fonte trascendente che mette ogni essere umano al di sopra dei condizionamenti della natura e della società. La tensione e il superamento manifestano così un appello e una grazia. Appunto questa ispirazione mistica rendeva Mounier differente nella pratica, verso assoluti prematuri (suffragio universale o dittatura d'un gruppo, primato economico o emancipazione politica, ecc.). Accanto a lui Jean Lacroix considera il personalismo come " l'intenzione stessa dell'umanità " e lo studia nelle sue applicazioni giuridiche ed economiche come nelle sue implicazioni metafisiche. Ritiene che una trascendenza si sveli nell'immanenza della storia e propone ai marxisti e agli esistenzialisti – fratelli-nemici – di lasciarsi informare o riformare da una dialettica personalistica. Solo questa è capace di rispondere allo slancio integrale dell'uomo e di compiere nell'intersoggettività amante le realizzazioni incompiute della forza o della giustizia. Sarebbe facile scoprire lo stesso spirito nell'opera di P. Landsberg, di P. Ricoeur o di D. de Rougemont.

Meno preoccupati di problemi sociali, o apportandovi altre preferenze, i pensatori che L. Lavelle e R. Le Senne hanno raggruppato intorno alla *Philosophie de l'Esprit*, rinunciano in generale a una determinata etichetta. Ma non sono lontani dalle opzioni metafisiche di Mounier, che molto doveva a Gabriel Marcel e soprattutto a J. Maritain. Si può dire infine che vi è attualmente una specie di personalismo diffuso nella maggior parte dei maestri del metodo riflessivo, si tratti di G. Madinier o di G. Berger, di G. Bastide, di J. Nabert o di Lachièze-Rey e di A. Forest, per citare solo qualche nome.

La testimonianza che si leggerà qui sotto non corrisponde dunque a un atteggiamento isolato. Impegna tuttavia soltanto il suo autore. Fondato innanzitutto sull'esame della " reciprocità delle coscienze " presuppone che ogni persona sia una prospettiva universale. Ma queste nozioni, più che un'evidenza, sono un enigma da decifrare o un programma da inventare. Niente di più difficile del risalire dal *me* all'*io* e dall'*io* al *te*, secondo tutte le diversità di specie, di grado e di ampiezza che tali termini comportano; il legame che li unisce è tuttavia inevitabile di fatto e di diritto; sotto certi aspetti offre anche l'idea primitiva che sola può sostenere tutto l'edificio del personalismo ». (*Ibidem*, pp. 203-206).

[2] M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, Bologna 1982.

senza radici, incurante di ogni realtà esterna, dell'« uomo-leone », dominatore del suo spazio conquistato con la forza, dell'« uomo-topo », che rosicchia e distrugge quanto si frappone come ostacolo lungo la strada. « Il divino è cosa di Dio, l'umano è cosa dell'uomo. La mia causa non è né divina né umana, né il vero, né il giusto, né la libertà, ma solo ciò che è mio [...] Nessuna cosa mi sta più a cuore di me stesso » [3].

Passa quindi alla dichiarazione della morte dell'intersoggettualità ridotta da lui a mero rapporto oggettuale. « Nei miei confronti tu sei solo ciò che sei per me, cioè il mio oggetto. E perché sei il mio oggetto, sei perciò mia proprietà » [4]. Ancora più crudamente dichiara in prosieguo, parlando dell'alterità ridotta a oggettualità: « Tu per me non sei altro che il mio cibo, così come anch'io vengo divorato e utilizzato da te. Noi, l'uno con l'altro, abbiamo solo una relazione, quella dell'utilità e dello sfruttamento » [5].

Il personalismo, per Maritain, è un fenomeno reattivo e misto: « Nulla sarebbe più falso che parlare di personalismo come di una *scuola* o di una *dottrina*. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori (totalitarismo e individualismo). È un fenomeno inevitabilmente misto. Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona, e delle quali alcune tendono più o meno verso l'uno degli errori contrari tra i quali sono situate » [6].

La versione del personalismo, che assume la categoria della per-

[3] *Ibidem*, pp. 29-30.
[4] *Ibidem*, p. 152.
[5] *Ibidem*, p. 298.
[6] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Bruges 1946, p. 8. A. Rigobello traccia un rapido quadro delle correnti personalistiche su base geografica: « Il personalismo francese si riconnette al pensiero di E. Mounier ed al movimento creatosi attorno alla rivista " Esprit " ed a quello che più direttamente nasce dalle esigenze stesse dell'esistenzialismo. Il personalismo italiano fa capo a Luigi Stefanini, e si qualifica come un superamento interno dell'attualismo di Giovanni Gentile nel senso di una trascendenza e di una esperienza spirituale cristiana. Il personalismo nord-americano, riallacciandosi alla tradizione dei pionieri, fa scaturire i valori personali dalle stesse esigenze e dai limiti del contesto psicologico e pragmatistico. Ci si riferisce alle posizioni di S. Brightman e di W. E. Hocking. Il personalismo spagnolo si presenta come un ripensamento dell'agostinismo di fronte alla crisi della filosofia e della civiltà moderna. Alludiamo alla posizione di Muñoz Alonso. I movimenti personalistici polacchi si pongono sul piano del personalismo francese di E. Mounier, considerandolo il più aperto per un dialogo con il contesto politico vigente nel loro paese.
Per il personalismo spagnolo si confrontino le riviste " Crisis " e " Augustinus ", dirette da A. Muñoz Alonso. Per il personalismo polacco si confrontino la rivista "Wiez" di Varsavia e l'attività del gruppo " Amici di Mounier " ». (A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, II/*Filosofie contemporanee e problemi di didattica*, Roma 1966, p. 181).

sona umana come suo centro teoretico col metodo metafisico o fenomenologico, da cui poi deriva una coerente scala assiologica e un insieme di progettazioni socio-politiche e criteriologie valutative della storia contemporanea, segna il superamento dell'*impasse* dell'esistenzialismo.

Si può dire che là dove l'esistenzialismo, con l'accentuazione dell'esistenza come libertà, presente sì ma murata nella sua solitudine, approda ad una riva segnata dal nulla – ricordiamo la conclusione sartriana dell'« uomo come passione inutile »[7] – il personalismo, invece, come esistenza individua, aperta alla trascendenza e alla comunione, tocca le rive dell'alterità garantita nella durata, grazie all'appello che non può essere fondato, pena la insignificanza della stessa esistenza radicale.

Uno dei più cospicui esponenti del personalismo è, indubbiamente, Emmanuel Mounier che, sotto l'urgenza del programma di « *refaire la renaissance* », all'interno di una situazione di crollo dell'uomo per le insidie polarizzate e pur in certo modo convergenti della totalizzazione e dell'individualismo, coglie nella persona, ricca di succhi storici ed esistenziali, la chiave risolutiva per il riscatto dalle minacce spersonalizzanti della prima e dalla frantumazione dispersiva del secondo.

Per Mounier la persona è sintesi vivente, è equilibrio globale dell'uomo. « La persona – egli dice – è il *volume totale dell'uomo*. È equilibrio in lunghezza, in larghezza e in profondità. È in ogni uomo una tensione tra le tre dimensioni spirituali: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo, quella che è diretta verso l'alto e la solleva a un universale, quella che è diretta verso il basso e la porta verso una comunione. *Vocazione, incarnazione, comunione* sono le tre dimensioni della persona [...] I tre esercizi essenziali per arrivare alla formazione della persona saranno perciò: la meditazione per la ricerca della mia vocazione; l'impegno come adesione ad un'opera che è riconoscimento della propria incarnazione; la rinuncia a se stessi, che è l'iniziazione al dono di sé e alla vita in altri. Se la persona manca a uno di questi esercizi essenziali, è condannata all'insuccesso »[8].

[7] J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano 1965, p. 738.
[8] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista*, *o. c.*, pp. 90-92.

Il concetto di *persona* in Mounier, per quanto si differenzi da quello di *individuo*, tuttavia resta indissaldabile da esso [9].

Il punto più denso della persona, collocata nel suo processo di formazione, è la comunità. Continua Mounier: « La persona non si realizza che nella comunità: ma questo non vuol dire che abbia la possibilità di raggiungere il suo scopo perdendosi nell'impersonale. La vera comunità è data da una comunità di persone. Tutte le altre non sono che una forma dell'anonimato tirannico. Quindi lo stesso problema della persona ci porta al problema della comunità e ci induce a domandare quale forma di comunità integri la persona e quale invece le ripugni » [10].

Persona è dunque individualità originale, tanto più consistente in sé quanto più aperta all'altro-da-sé.

Solo rivoluzionando se stesso, l'io può uscire dall'*in-sé* e percorrere il difficile esodo del *per-altri*, che consiste nel ricalcare in fedeltà etica la propria struttura ontologica costitutiva.

L'inserimento in una comunità, la presenza attiva e arricchita nel momento della riflessione e della pienezza d'essere, l'elaborazione e l'esecuzione di progetti concreti e concertati con gli altri, sul piano del servizio alla crescita di ogni uomo e di tutto l'uomo nella sua comunità, sono le fasi del suo impegno di sviluppo della persona come dato e come compito.

3. LA PERSONA COME ESPERIENZA

Lo spazio di realizzazione di questo *programma*, che dettaglia il progetto di *refaire la renaissance* è, secondo Mounier, l'esperienza cristiana come « ottimismo tragico » [11].

[9] « Individuo e persona non si possono in nessun modo indicare separatamente, ma in noi si sovrappone un processo degradante di individualizzazione, che è una sconfitta, e un processo arricchente di personalizzazione, che risponde ad un richiamo trascendente. L'aberrazione del grossolano dualismo, che qui bisogna evitare, raggiunge la sua massima dannosità quando cavalca la divisione classica dell'idealismo, che assegna all'individuo tutto quello che è del corpo, del particolare, del mondo, e fa della *persona* una specie di virtù astratta o di esistenza angelica, sovrana, faticosamente incarnata, un piede posto sulla punta dell'anima, che si aggioga l'*individuo* come un servo per i lavori [...]. L'antropologia cristiana esclude tale separazione. L'uomo tutto intero, *individuo e persona* è presente e operante in ciascun suo gesto ». (E. MOUNIER, *Liberté sous condition*, Paris 1946, pp. 41-42).

[10] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista*, *o. c.*, p. 98.

[11] ID., *La paura del secolo ventesimo*, Firenze 1951, p. 8.

Ottimismo, grazie alla fede nella Presenza, alla carità che si fa dono gioioso, alla speranza come amore in attesa della pienezza, allo stile della pasqua, che è la definitiva parola nella storia dell'uomo.

Tragico: perché fede e speranza si traducono in impegno di lotta contro l'inumano, contro la pesantezza beluina, il mistero delle tenebre che intride ogni istante della storia. Questa non è mai un idillio. È sempre un dramma. La vita cristiana diventa così un'avventura in salita, che è sfida sia all'interpretazione nietzschiana del cristianesimo anodino e avvilente, sia a quella marxiana della religione come oppio degli oppressi e sostegno dei poteri, sia, in definitiva, a quella sartriana della « malafede », deresponsabilizzazione e rifugio degli inetti.

L'esperienza cristiana, come avventura, risponde alla prima ermeneutica con la gioia della buona novella, la forza della controcultura delle beatitudini. Risponde alla seconda con la scelta preferenziale dei primi destinatari dell'annuncio: i poveri e gli ultimi. Alla terza, con l'impegno di una libertà che assume senza deleghe le sue responsabilità e approda alla concezione dell'uomo come passione *utile*, perché raggiunge le sponde della trascendenza, non più concorrente ma fondante la libertà dell'uomo.

La persona umana, in questo quadro mounieriano, non è più un concetto astratto ma un'esperienza viva.

Essa è equilibrio-espansione fra le tre dimensioni antropologiche: lunghezza, larghezza, profondità. Tale armonia dinamica si attua solo a condizione di mettere in opera le tre esercitazioni esistenziali sulla linea della riflessione, dell'impegno e del sacrificio. La prima è in ordine alla presa di coscienza della propria vocazione. La seconda si offre per la sua incarnazione. La terza per realizzarla come dono all'altro e così collaborare alla costruzione della comunità.

Il personalismo insomma – avverte Mounier – è la messa al centro della persona concreta e vivente nella storia. E nel terreno del cristianesimo gode della sua giusta inseminazione ed espansione.

L'uomo è una dialettica di consistenza ed esistenza. Il momento ex-statico ha a sua volta il senso direzionale dell'*in-avanti* e dell'*in-alto*. È questo tridimensionale che costituisce il volume integrale dell'uomo.

Da questo volume, poi, discendono le quattro dimensioni dell'*azione* di cui egli parla [12]. La prima è *lavorare*, cioè trasformare il mondo con un'azione economica animata da un'efficacia storica ed è il momento politico che articola economia ed etica. Il secondo momento è quello del *lavorarsi*, che consiste nell'impegno di trasformare l'uomo che *si è*, trasformatore a sua volta del mondo che *si ha*. Il mondo, come insieme di attività appellanti ad una significazione radicale, ha bisogno di mani. È il momento etico, in ordine all'autenticità dell'essere. Il terzo momento dell'attività umana è quello del *farsi lavorare*, cioè lasciarsi trasformare dalla verità interiore contemplandola non passivamente ma costruttivamente. Ciò significa che bisogna crearle spazio, affinché la verità che è Dio operi e metta in moto il dinamismo della personalità nel *lavorarsi* e *lavorare* con un'anima nuova. Si tratta dell'azione contemplativa, perfezione dello Spirito, che si riversa in azione profetica e si traduce in impegno politico. Il quarto momento dell'azione è dato dalla qualità comunitaria, che rimarca la capacità del collaborare *insieme*. Come l'essere è completamente co-essere, così l'operare è realmente con-laborare. « Comunità di lavoro, comunità di destino o comunione spirituale – secondo Emmanuel Mounier – sono indispensabili all'umanizzazione integrale dell'azione » [13].

Questo orizzonte personalistico, che è il manifesto alternativo a tante visioni valide in sé ma non complete, proprio perché non inclusive del volume totale della persona, si è maturato nel secolo ventesimo, al reagente dei crolli dei miti illuministici del Progresso senza fine, della Razza su ogni altra, della Nazione-guida, che sono alla base dei processi di disumanizzazione dei variegati sistemi di totalitarismo e di individualismo, di potere e di prassi.

Le guerre mondiali, le macerie dei valori, la mancanza delle scommesse dell'ottimismo idealistico e collettivistico hanno catalizzato questa mediazione di pensiero e di esperienza del patrimonio cristiano [14].

Don Bosco, coinvolto in un mondo che stava ponendo le premesse per le arcate del nostro tempo, così cariche di sfide e di

12 Cfr. ID., *Il personalismo*, Roma 1974⁴, pp. 126-132.
13 *Ibidem*, p. 131.
14 Pietro Prini, filosofo dell'esistenziale umano, raccoglie nella storia contemporanea i filoni della riflessione sull'esistenza, minacciata dall'esplosione dell'angoscia di sempre, provocata da motivi atipici di un mondo che va perdendo i significati. « Nell'operetta *La situazione spirituale del nostro tempo* (1931) Jaspers dipinge a forti colori le grandiose e terribili minacce d'alienazione che sono messe in atto dalla civiltà della tecnica dove la macchina e

speranze, aveva, com'era nel suo stile, realizzato nel suo vissuto questa visione a partire dalla sua antropologia di fondo e, poi, nella sua esperienza di educatore incisivo e di organizzatore manageriale.

Gioverà ricordare che il *lavorare* costituiva per Don Bosco un chiaro imperativo categorico sulla linea ascetica, collegato alla responsabilità di coscienza personale e collettiva. Soleva dire che per il cammino di perfezione umana ed evangelica non indicava forme di austerità penitenziali o discipline particolari, ma « lavoro, lavoro, lavoro » [15].

Inoltre, il lavoro era vissuto da lui non solo come mezzo di sussistenza ma anche come linguaggio della persona che si esprime col timbro della sua realtà complessa.

Così il lavoro connotava la sacralità della persona e andava rispettato e valorizzato anche nell'apprendista. Ecco l'intuizione e l'impegno del primo contratto di lavoro promosso da Don Bosco a favore dei suoi giovani, che scendevano indifesi verso la grande città in cerca di attività, allo sbando, e alla mercé del padronato.

Il *lavorarsi* per Don Bosco si inscriveva nell'impegno della formazione del carattere, in quello sforzo costante del « farsi uo-

la massa tendono a sostituire ogni sforzo ed ogni iniziativa individuale, perseguendo il sogno della pianificazione totale dei bisogni, dei lavori, dei piaceri e delle comodità. Ma su questo punto hanno un mordente maggiore le riflessioni del Marcel e, per quanto riguarda il conflitto tra persona e società, quelle del Berdiaeff. Il quale, senza dubbio, fu particolarmente sensibile alle esperienze dell'esperimento collettivistico in Russia, che egli in un primo tempo aveva accettato, sia pure con una coraggiosa libertà di critica, e che poi andò sempre più profondamente rifiutando negli anni dell'esilio. La tragedia dell'esistenza perduta nella massa è il *leit-motiv* della sua ultima attività filosofica. " Il collettivo sociale appartiene senza riserve all'obiettivazione delle relazioni umane, rappresenta la proiezione al di fuori della esistenza umana. La vita delle masse obbedisce alla legge della suggestione collettiva nella quale la persona scompare. Abbandonata alla massa, al movimento della massa, alla suggestione collettiva, all'istinto di imitazione, alle emozioni ed agli istinti inferiori delle masse, l'esistenza della persona invece di elevarsi si avvilisce ". (N. BERDIAEFF, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Milano 1942, p. 228) [...] L'uomo d'oggi, nonostante la sua esasperata ossessione del vitale, ha peccato, alla radice del suo essere, per *manco di vigore*, per il suo rifiuto ad una originaria intenzione di partecipazione e di creazione, perché insomma è diventato, come Santa Caterina diceva di Lucifero, una " creatura senza amore ". Certo, non è una cosa facile, né senza pericoli di ancora più gravi ipocrisie, questo ritorno alle radici caritative dell'essere. Sarebbe una ben sterile e ridicola retorica quella di proporre a rimedio dei nostri mali e delle nostre paure l'ottimismo conviviale di un universale *Embrassons-nous!*, per chi sa quanto sia raro trovare, nel tumulto o nella noia della vita quotidiana, un grano di amore autentico. L'azione rettificatrice del nostro mondo sbagliato deve agire in profondità sull'essere, anzi " dentro " l'essere, né può essere compiuta, dunque, senza un *ricorso assoluto* alla stessa Sorgente dell'essere. Così l'esistenzialismo, nella sua risoluzione cristiana, col suo forte sapore della miseria e della grandezza dell'uomo, finisce col riproporre il concetto della filosofia come dilucidazione delle condizioni che rendono possibile l'invocazione religiosa ». (P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971, pp. 109-110, 115).

15 MB, IV, p. 216.

mo », che è la premessa affinché il lavoro, linguaggio della persona, non fosse solo teso a realizzare prodotti, ma a derivare per essi quel timbro inconfondibilmente umano, che appunto distingue l'opera della macchina dall'arte dell'uomo. La civiltà delle mani, deprecata da Georges Bernanos, è quella della nostra epoca che effettua prodotti più prodigiosi delle epoche precedenti, ma che rischiano di essere privi di anima perché realizzati da uomini-macchine.

Il lavorare, quando non è preceduto dal lavorarsi, porta il segno della disumanizzazione a tutti i livelli. E l'uomo vive il momento dell'attività trasformativa non più in forma creativa ma alienante. È la nevrosi endogena dal non-senso.

Don Bosco, inoltre, uomo esperto dell'invisibile Presenza, era convinto che il lavorarsi è, per il credente nella parola di salvezza, impegno sinergico, collaborazione viva tra grazia e libertà.

La sua dimensione religiosa – come si vedrà più avanti – non è altro che la libera accettazione del lasciarsi portare dallo Spirito.

Così il suo *lavorarsi*, fondamento del suo *lavorare* ed educare a lavorare, si basa sull'impegno a *farsi lavorare*, in ordine alla risignificazione quotidiana di ogni attività. Il farsi lavorare, su cui tanto insiste E. Mounier per assicurare un'anima al lavoro, per Don Bosco è il momento indispensabile dell'attingimento dell'energia necessaria per i traguardi ultimi del lavorare e del lavorarsi e intrinsecamente inscritti nella loro tensione costitutiva: la pace, la gioia, la convivialità interumana, la costruzione di un mondo diverso, l'approntamento dei « materiali di costruzione » dei cieli nuovi e della terra nuova, giacché proprio la qualità dell'agire nella storia apre le porte alla pienezza del Regno nella metastoria.

La dimensione comunitaria del lavoro, che in Mounier parte dal momento dell'interiorità del singolo e si espande dalla persona strettamente collegata all'altra e poi ancora all'altra, in un fitto reticolato relazionale e collaborazionale, in Don Bosco si registra come esigenza costante di lavorare sempre assieme, nel potenziamento della duplice dimensione complementare del *co-essere*, *pro-essere*. Egli la visualizza non solo al livello di società nuova da con-costruire, ma anche di Chiesa da co-edificare e comunque, in sintesi, come impegno a servizio del Regno da portare avanti fino alla sua pienezza.

Il suo costante richiamo rivolto ai suoi seguaci – Salesiani, Figlie di Maria Ausiliatrice, Cooperatori – a lavorare uniti e aperti

a tutte le forze di buona volontà della società per rinnovare il mondo e per costruire l'umanità nuova [16], tradisce l'ansia di un uomo appassionato del lavoro *con* gli altri e *per* gli altri.

L'*insieme* del lavorare e lavorarsi, fondato sull'*insieme* del farsi lavorare, è la caratteristica di quest'Uomo, come si mostrerà più avanti nell'analisi della sua tensione comunitaria.

16 Cfr. G. BOSCO, *Conferenza ai Cooperatori Salesiani*, S. Benigno Canavese 4 giugno 1880, *o. c.*

Capitolo quarto

VISIONE ANTROPOLOGICA: VALORI E LIMITI

1. UN'ANTROPOLOGIA DATATA DA RIVISITARE

Va subito detto che, sul piano teoretico espressivo, Don Bosco fu tributario alla sua cultura, marcata, per quel che attiene alla visione antropologica, dalla presentazione del composto anima-corpo. Egli aggiunge un terzo elemento: il cuore. Le sue formule sono quasi sempre in funzione catechetica. Dichiara Pietro Stella: « Per Don Bosco uomo non è equivalente ad anima, anche se a questa pensi di preferenza e con predilezione. L'uomo nel complesso del creato è visto come la più perfetta delle creature visibili [1]; seconda, quindi, in perfezione dopo gli angeli, che sono puri spiriti. Questa gradualità è posta in evidenza dal racconto della creazione, che parte dalle creature inferiori, arriva agli uomini e agli angeli e ridiscende poi, nella descrizione del peccato, dagli angeli all'uomo e a tutte le creature [2]. L'uomo è un composto di anima e di corpo. Don Bosco talvolta lo afferma [3]; ma più spesso, sia nei suoi scritti apologetici che in quelli spirituali, si esprime in termini alquanto diversi: l'uomo è dotato di un'anima e di un corpo » [4].

È l'anima in questa visione a far in modo che l'uomo sia immagine di Dio. « Quando Iddio creò l'anima, soffiò sopra dell'uomo

[1] G. BOSCO, *Il giovane provveduto*, pt. 1 [sez. 1], art. 1, Torino 1847, p. 9. ID., *Storia sacra*, epoca 1, cp. 1, Torino 1847, p. 13.
[2] Spiega ulteriormente P. STELLA: « Non è solo lo schema della *Storia sacra* e della *Maniera facile per imparare la Storia sacra*: lo si trova anche abbastanza abbozzato in *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, nel *Mese di maggio* e nel *Compendio di ciò che un cristiano deve sapere, credere e praticare* premesso a *La chiave del paradiso* » (P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 33, n. 2).
[3] « L'uomo è formato da due sostanze... »: predica sulla morte, *incipit*: « Se io potessi... » [1842], AS 132 Prediche A 2, f. 1v.
[4] P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 33.

e diedegli lo spirito della vita »[5]. Questo soffio divino rende l'uomo spirituale. Il corpo resta escluso o non esplicitamente incluso in questa realtà iconica. È l'anima l'elemento privilegiato, in quanto fattore *teomorfo*. È l'anima che rende l'uomo, a sua volta, essere privilegiato nel cosmo[6].

L'ansia pastorale, che aveva fatto scegliere a Don Bosco come motto-programma: « *Da mihi animas, coetera tolle* »[7], lo porta a ribadire che lo scopo della sua opera è quello della salvezza delle anime[8].

Il corpo è presentato nella visione positiva, come dono di Dio strutturato di eccellenti doti: « Dio creò il corpo – scrive Don Bosco – con quelle belle qualità che noi in esso rimiriamo »[9]. Per-

[5] G. BOSCO, *Il giovane provveduto*, *o. c.*, p. 9.

[6] « Le facoltà dell'anima – dettaglia Pietro Stella – memoria, intelletto e volontà ce lo manifestano. Don Bosco argomenta più facilmente dalla ragione o facoltà di pensare. È, questa, un dono che abbiamo per mezzo dell'anima: il fatto che, scrive egli, " per mezzo dell'anima noi abbiamo la facoltà di crearci delle idee, di combinarle, di produrre certi capolavori, che sollevano l'uomo sopra tutte le altre creature " è una prova che l'anima " è il simbolo ovvero il contrassegno dell'intelligenza di Dio " [G. BOSCO, *Il mese di maggio*, *o. c.*, p. 24]. Il fatto, poi, che nessuna cosa creata contenti l'uomo dimostra che il suo affetto, la sua volontà non sono create che per trovare quiete in Dio. Questa tendenza innata manifesta perciò anche la natura superiore dell'uomo rispetto alle altre creature visibili. L'anima è immortale. L'immagine e somiglianza di Dio " sarebbe imperfetta se non avesse del Creatore la prerogativa principale, che è l'immortalità ". [*Ibidem*]. L'anima è libera: " Dio diede all'anima nostra la libertà, cioè la facoltà di scegliere il bene o il male, assicurandole un premio se fa bene, minacciando un castigo qualora scelga il male. La qual cosa, come si disse, non facendosi nella vita presente, Iddio riserbò l'eternità, ove quelli che operano bene saranno ricompensati con un premio che non finirà mai più; e quelli che trasgredirono la divina legge saranno puniti con un supplizio eterno " [*Ibidem*, p. 25] ». (P. STELLA, *Don Bosco*, *o. c.*, II, pp. 34-35).

[7] MB, XVII, pp. 365-366; A. CAVIGLIA, *Conferenze sullo Spirito Salesiano*, *o. c.*, p. 87; E. CERIA, *Don Bosco con Dio*, Torino 1938, p. 101; A. CAVIGLIA, *La pedagogia di Don Bosco*, Roma 1955, p. 10; G. LUCATO, *Don Bosco coi giovani*, Vicenza 1931, p. 21.

[8] Lo dichiara in maniera molto chiara ai giovani: « Ho da dirvi una cosa di molta importanza; e questa è che mi aiutate in un'impresa, in un affare, che mi sta tanto a cuore: quello di salvare le anime vostre. Questo non è solo il principale, ma l'unico motivo per cui venni qui ». « Quando un giovane entra nella casa, il mio cuore esulta, perché io vedo un'anima da salvare ». (MB, VII, p. 504; VIII, p. 40; cfr. VI, p. 382; VII, pp. 769, 585; VIII, p. 114; OE, XI, p. 188; XXXI, p. 85. ACS, 69 *bis* (1935) 63; A. AMADEI, *Don Bosco e il suo apostolato*, Torino 1929, pp. 344, 719, 804; T. BOSCO, *Don Bosco*, Torino 1978, pp. 244-245).

[9] G. BOSCO, *Il mese di maggio*, *o. c.*, p. 23. Commenta P. Stella: « Ancora una volta siamo chiamati da una parte, per contemplare qualcosa che ci è stato dato e ormai ci appartiene, quasi dimenticando per un momento che invece il corpo è una componente essenziale della natura umana: concetto che Don Bosco esprime, ad esempio, in una predica giovanile: " L'uomo è formato di due sostanze, una spirituale, la quale perché pensa, giudica e ragiona, necessariamente non ha parti in cui possa essere disciolta; onde è di sua propria natura immortale. Questa spirituale sostanza, che anima si chiama, trovasi unita ad un'altra sostanza materiale [...] " [*Ibidem*, nota 3]. Sicché davanti a noi che meditiamo, si presentano idealmente anima e corpo, uniti, fino a quando interviene la morte, cioè il fatto o il momento della " separazione dell'anima dal corpo " [G. BOSCO, *Il giovane provveduto*, Sette considerazioni, la morte, *o. c.*, p. 36: " La morte è una separazione dell'anima dal corpo con un totale

ciò il corpo merita attenzione premurosa per il suo sviluppo e vigore. « Ti raccomando – scrive il Nostro a un suo collaboratore – di fare stare allegri i tuoi giovanetti e affinché facciano un evviva a Don Bosco, procura di darne loro l'occasione con un festino a pranzo. Ma fa' loro notare che io li voglio tutti sani, robusti e allegri e che si chiuda l'infermeria e che si spalanchino le porte del refettorio » [10].

Tuttavia in questa visione pur positiva della corporeità, e significativa per la cultura del tempo, non mancano tracce di platonismo, con la conseguente tesi classica della subordinazione del corpo all'anima in ragione di strumento a soggetto.

2. UN TERZO ASSUNTO: IL CUORE

Nell'antropologia boschiana compare un terzo elemento. È il cuore. E non solo come sede degli affetti, ma proprio come dimensione centrale dell'essere. È un concetto più accennato che esplicitato. Si avvicina a quello del « *cor inquietum* » di Agostino e di Pascal. È comunque nell'alveo della tradizione cristiana [11].

abbandono delle cose di questo mondo ". Vi si riassume la predica sopra citata: " È un totale assoluto separamento dalle cose di questo mondo... L'anima ha da lasciare il corpo con un totale abbandono del mondo "]. In tutte queste espressioni sono trasparenti le vestigia di un qualche platonismo, che aveva compenetrato il linguaggio specialmente della letteratura spirituale cristiana, resistendo, nonostante i secoli, alle suggestioni del linguaggio aristotelico, che invece si dilatava nelle trattazioni teologico-scolastiche. L'anima non è detta una scintilla dello spirito racchiusa nella prigione corporea; ma, sotto l'ispirazione cristiana, è chiamata soffio divino, essere creato con una natura che la Bibbia aiutava a definire immagine e somiglianza di Dio. Il platonismo tuttavia interveniva a far precisare i termini di tale somiglianza; l'uomo somiglia a Dio non tanto per il corpo, e nemmeno perché è un composto di due princìpi, ma piuttosto per il fatto che uno di questi princìpi è spirito immortale, capace di pensare e di volere ». (P. STELLA, *Don Bosco*, II, *o. c.*, pp. 35-36).

[10] *Epistolario*, II, p. 74; I, p. 17; IV, p. 256. Cfr. *Epistolario*, I, pp. 13, 14, 19, 556, 601; II, pp. 364, 437, 517; III, pp. 440, 447, 530; IV, pp. 82, 99, 165, 217; cfr. OE, III, p. 493; VI, pp. 5-6, 11, 163; XV, pp. 379, 408; XXVII, pp. 149-152; MB, II, p. 322; IV, p. 340; V, p. 34; VII, pp. 503, 524; X, pp. 236, 248, 263; XVIII, p. 314; FR. DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale*, Torino 1969, pp. 127-130, 150; A. MANCINI, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Bologna 1929, p. 36. G. SPALLA, *Don Bosco e il suo ambiente sociopolitico*, Torino 1975, pp. 40-50. P. STELLA, *Don Bosco*, II, *o. c.*, pp. 427, 470, 33-37.

[11] Tutta la tradizione cristiana, rimanendo strettamente legata al linguaggio biblico sia veterotestamentario che neotestamentario, da Agostino a Gregorio Magno, a Bernardo, a Francesco di Sales, a Teresa d'Avila, a Bérulle, a Lacordaire, a tutta la letteratura sul Sacro Cuore di Gesù e di Maria, attribuisce al cuore i movimenti della volontà e del desiderio e soprattutto dell'intuizione e della comprensione. Si tratta di un pensiero carico di affetto e di sensibilità. È significativo al riguardo ciò che Don Bosco fa chiedere ai giovani nella preghiera a S. Luigi: « Fate che il mio cuore per l'avvenire non *pensi* più ad altro se non alle cose del cielo » [G. BOSCO, *Il giovane provveduto*, *o. c.*, p. 62]. È molto utile tenere

Va notato che per S. Agostino la categoria antropologica di cuore è molto più ampia di quella di anima e la include. In Don Bosco le due accezioni si giustappongono spesso, specialmente nel contesto della tematica circa la purificazione del cuore [12].

Possiamo affermare che la distinzione resta in Don Bosco tra cuore e anima. Anche al cuore è attribuito il pensiero, il desiderio, la capacità di ascolto, di volere e di capire. Il cuore, possiamo dire, è considerato come il *subiectum quod* della *sapientia*, che corona l'operato dell'anima, *subiectum quod* della *scientia*. Il cuore è, insomma, l'elemento culminante e il punto di sintesi della ricchezza della persona umana. Il cuore è il centro in cui convergono le tensioni di tutte le potenze dell'uomo, anzitutto di quelle spirituali. È chiaro il rapporto della funzionalità dell'*anima* alla mente, nella dichiarazione che Don Bosco fa nella prefazione scritta per la sua *Storia Sacra*: « In ogni pagina ebbi sempre fisso quel principio: illuminare la mente per rendere buono il cuore » [13].

Senza pretendere di operare acculturazioni elaborate, mette conto vedere al di là dello schema culturale quale messaggio è contenuto nel privilegiamento dell'anima, che ha costituito per il Nostro un'incessante sottolineatura, espressione di una dichiarata passione di vita.

Salva l'unitarietà indiscutibile della persona umana nella visione boschiana, il primato dell'anima non è la ricerca di un bene disincarnato ed esclusivamente metatemporale. La costante preoccupazione della sua sensibilità paterna per le esigenze del lavoro, dello studio, della professione futura per i suoi giovani, nonché tutta l'impostazione del suo sistema educativo, che dà spazio alla ricreazione fisica col divertimento, all'arte con la cura delle filodrammatiche, alla cultura del corpo con i vari sport, lo escludono. « Uno solo è il mio desiderio – scrive spesso esplicitamente ai giovani – quello di vedervi felici *nel tempo* e nell'eternità » [14].

presenti anche questi studi: A. GUILLAUMONT, *Le sens des noms du coeur dans l'antiquité*, in *Le coeur*. « Études carmélitaines » 13 (1950) 41-81. Una bibliografia puntuale la troviamo in A. HORTELANO, *Teología del corazón. Estudio sobre la metodología teológico afectivo-práctica vista a través Vicente Contenson*, Madrid 1957, pp. 114-117.

12 Cfr. G. BOSCO, *Il giovane provveduto*, *o. c.*, p. 62.

13 MB, XVII, p. 429. Cfr. MB, II, p. 329; IV, pp. 500, 418; X, pp. 1029, 1041, 1049; XIV, p. 63; XVII, p. 260. E. VISMARA, *Don Bosco educatore*, Milano 1931, pp. 32-33. G. R. ZITAROSA, *La pedagogia di Giovanni Bosco*, Napoli-Roma 1934, p. 14. A. AUFFRAY, *La pedagogia di San Giovanni Bosco*, Torino 1947, p. 62.

14 *Epistolario*, IV, p. 261. Cfr. SSP, pp. 362, 553; OE, VIII, p. 495; X, pp. 461-462; P. BRAIDO, *Don Bosco*, Brescia 1969, pp. 59, 124, 136; B. FASCIE, *Del metodo educativo di*

Anima, dunque, in questa visione designa l'uomo nel suo momento di opzione dei valori e del fondamento supremo e assoluto di essi. Indica il termine dell'orientamento fondamentale, che è Dio.

3. IL PRIMATO DELLO SPIRITUALE

Il privilegiamento dell'« anima », pertanto, potrebbe essere avvicinato al « primato dello spirituale » del personalismo mounieriano.

I valori sono intrinsecamente segnati da una collocazione gerarchica. E Mounier, che ha esaltato il momento della *incarnazione* nella sua visione antropologica, dà al « primato dello spirito » l'accezione della gerarchicità strutturale dei valori che allo spirito si riferiscono.

Anzitutto al livello delle singole persone. « Secondo noi questa è la *scala dei valori*: primato del vitale sul materiale, dei valori di cultura sui valori vitali; ma primato su tutti questi di quei valori accessibili a tutti nella gioia, nella sofferenza, nell'amore di ogni giorno e che, a seconda dei vocabolari, chiameremo – dando alle parole una forza che mantenga integro il loro significato –: valori d'amore, di bontà, di carità. Per taluni di noi questa scala dipenderà intrinsecamente dall'esistenza di un Dio trascendente e dai valori cristiani e sarebbe un errore pensare che possa avere un limite » [15].

Allargando poi la prospettiva al livello di ambiti comunitari, il « primato dello spirito » consiste nell'affermazione degli obiettivi spirituali su quelli meramente politici ed economici che do-

Don Bosco, Torino 1927, p. 91; P. SCOTTI, *La dottrina spirituale di Don Bosco*, Torino 1938, p. 232; A. SURACI, *Il lavoro nel pensiero e nella prassi educativa di Don Bosco*, Colle Don Bosco (Asti) 1953, pp. 43-44, 53; E. VALENTINI, *Conosciamo Don Bosco*, Roma 1971, p. 17.

[15] E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, *o. c.*, p. 153. A proposito del suo appello a Dio come fondamento dei valori, Mounier scrive: « So che una barriera di pregiudizi si alza davanti a noi non appena facciamo appello allo spirito e sogghigni di disprezzo ci accolgono se precisiamo che lo spirito per taluni di noi si chiama Dio, nel senso ineffabile e preciso usato dai nostri padri, e per altri porta il prefisso di un Nome Incarnato ». (*Ibidem*, p. 458).

vrebbero restare funzionali. « L'elemento spirituale – scrive Mounier – domina sull'elemento politico e su quello economico. Lo spirito deve conservare l'iniziativa e la padronanza dei suoi scopi, che arrivano all'uomo al di sopra del benessere » [16].

Il primato dello spirituale, in termini più espliciti, consiste per Don Bosco nel valorizzare l'aspetto della città dell'uomo, onde fare di esperti servitori dell'uomo, immagine vivente di Dio, dei costruttori della terra nuova e dei cieli nuovi, che saranno edificati anche coi materiali di costruzione della giustizia, della pace, della solidarietà [17].

Più volte egli esprime il suo duplice, articolatissimo obiettivo di impegno sociale e pastorale. Parlando dei suoi giovani e del suo servizio alla loro crescita, dichiara: « Intesi di adoperarmi per fare buoni cittadini in questa terra, perché fossero poi un giorno buoni abitatori del cielo » [18].

L'educazione al lavoro è funzionale alla formazione integrale della persona, aperta in alto e in avanti. Il culmine del processo educativo viene toccato nella fedeltà al Dio della storia, che ga-

16 Rivoluzione politica non dice *ipso facto* avanzata della storia. Mounier lo prova anche con le cosiddette rivoluzioni del secolo XX nell'orizzonte europeo: « Lo stato fascista si è distinto per una sterilità generale della produzione artistica. Lo stato hitleriano ha mandato in esilio quasi tutti gli elementi tedeschi migliori nel campo della letteratura, del teatro e del cinematografo. Se lo stato sovietico ha dato un innegabile impulso ad alcune branche della creazione (ma in realtà più che allo stato ciò è dovuto al risveglio mistico del popolo russo), si sa quanto le abbia anche ostacolate con le preoccupazioni della sua propaganda ». (*Ibidem*, p. 224).

17 La prospettiva del Concilio Vaticano II circa l'edificazione del Regno di Dio è sulla linea di una certa continuità, pur senza confusioni, tra la città dell'uomo e la città di Dio, tra l'impegno temporale e quello eterno. Il « primato dello spirituale » non umilia, ma anima e fermenta il compito della costruzione della città terrena. Che anzi, la lotta per la giustizia, la crescita della libertà, le opere di solidarietà, sono visualizzate come realtà che preparano la città futura. Sono come materiali di costruzione per l'edificazione della città eterna, che resta comunque un dono dell'Alto. « L'attesa di una terra nuova non deve indebolire – recita la *Gaudium et spes* – bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il Regno di Dio. Ed infatti quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre " il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace ". Qui sulla terra il regno è già presente nel mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione ». (*Gaudium et spes*, n. 39, in AAS 58 [1966] 1056-1057).

18 *Epistolario*, IV, p. 261; SSP, p. 362, MB II, p. 46.

rantisce una stabilità di impegno a servizio della società nuova. In questa visione la liberazione è in funzione dell'adorazione. E l'adorazione è spinta motivata per la rinnovazione. Si potrebbe così sintetizzare il progetto biblico dell'esodo, mediato e acculturato da Don Bosco. La massa degli schiavi d'Egitto viene da Jahwé liberata, per essere abilitata all'alleanza del Signore [19]. La « libertà-da » è sempre in funzione della « libertà-per », che precede la « libertà-di ». E a sua volta, nel progetto di Dio, l'alleanza con lui è funzionale alla fondazione di un popolo che prepari quei tempi messianici, quando « il lupo abiterà insieme con l'agnello; la pantera si sveglierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà » [20].

L'adorazione culminante nell'alleanza del Sinai è necessaria preparazione all'impegno di pacificazione universale, quando Dio sarà « giudice fra le genti e sarà arbitro fra molti popoli. Quando gli uomini forgeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci. Quando un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo. E non si eserciteranno più nell'arte della guerra » [21].

Don Bosco accultura questa dialettica biblica con la formazione di « buoni cristiani e probi cittadini, utili alla religione, alla famiglia, alla patria » [22].

19 *Es* 19, 3-6.
20 *Is* 11, 6-8.
21 *Is* 2, 4.
22 BS 2/10 (ott. 1878) 7. Dichiara in merito P. Braido: « Al di là della varietà delle situazioni, la condizione operativa di base per la realizzazione dell'utopia della società cristiana è la costruzione di autentiche individualità cristiane. La produzione di " buoni cristiani e onesti cittadini " – di onesti cittadini *perché* buoni cristiani, di buoni cristiani *perché* onesti cittadini – è la garanzia primaria dell'esistenza di una genuina cristianità e di una ordinata società civile. " Il nostro programma sarà inalterabilmente questo: Lasciateci la cura dei giovani poveri e abbandonati, e noi faremo tutti i nostri sforzi per far loro il maggior bene che possiamo, ché così crediamo poter giovare al buon costume ed alla civiltà " (BS 3/5 [agosto 1877] 2). Fatti di intrinseca portata individuale (" salvezza " umana e cristiana dei singoli) sono direttamente " collegati col bene dell'umanità e della religione " (*Ibidem*, p. 1). Il nesso tra il " buon cristiano e onesto cittadino " – la formula subisce molteplici variazioni, che non mutano il significato di base (cfr. *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, II, a cura di P. Braido, Roma 1981, pp. 344-347, 351-353) – e la " società cristiana " è reale, necessario anche quando non esplicitamente affermato. Il bene sociale è in definitiva il prodotto della somma dei beni individualmente realizzati. Ma ci sono formule, che evidenziano tale collegamento. Tutte le opere di Don Bosco sono automaticamente " a vantaggio della religione e della civile società " (Conf. ai Coop. a Marsiglia, 29 marzo 1883 - BS 7/5 [maggio 1883] 78), in quanto tendono a formare " buoni e savii cittadini ", " buoni cittadini, utili a se stessi e alla civile Società ", " utili a se medesimi, alle loro famiglie ed al paese "; orfani o pericolanti vengono " ridonati alla società quali utili ed onesti cittadini " (BS 3/6

L'educazione umana, culminante nella formazione alla fede, è la base indispensabile per una società nuova.

Il momento spirituale dell'adorazione-alleanza è decisivo in Don Bosco. Ma non è disincarnato. Risulta invece strettamente collegato alla storia, in quanto contestualizzato in una realistica educazione a vivere da uomini i propri tempi – « onesti cittadini » – e in quanto valorizzato decisamente a permeare di valori una società nuova più giusta e più umana.

Tutto il processo viene visualizzato da Don Bosco nell'ottica privilegiata della gioventù, cui è consegnato il destino di una società più umana: « La porzione dell'umana società – afferma Don Bosco – su cui sono fondate le speranze del presente e dell'avvenire, la porzione degna dei più attenti riguardi è senza dubbio la gioventù. Questa rettamente educata, vi sarà ordine e moralità. Al contrario, vizio e disordine » [23]. P. Braido precisa che « più volte Don Bosco ha occasione di professare la tesi largamente diffusa dello stretto rapporto tra la qualità della gioventù del presente e la qualità della società di domani. La proclama solennemente in apertura del testo delle *Regulae Societatis Sancti Francisci Salesii* presentate a Roma per ottenere l'approvazione della società religiosa dei Salesiani » [24].

Tutt'altro, dunque, che primato di uno spirituale disincarnato in Don Bosco, viene proclamata la centralità del riferimento ai valori e al fondamento divino e personale di essi nel progetto di riforma integrale della persona e della società, con quella che potremmo oggi chiamare *rivoluzione culturale*, funzionale ad un'autentica civiltà innovativa, biofila e creativa, libera e solidale, nella

[sett. 1877] 2), " tolti dalla mala via, restituiti all'onore di se stessi, al decoro della patria, a vantaggio della famiglia " (BS 3/1 [genn. 1879] 1), " un giorno buoni cittadini, utili a se stessi ed alla civile società " (BS 6/1 [genn. 1882] 1) » (P. BRAIDO, *Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana*, Roma 1982, p. 21).

[23] MB, III, p. 605.

[24] P. BRAIDO, *Il progetto operativo*, *o. c.*, p. 22. Il testo delle *Regulae* su riferite è il seguente: « *Catholicae religionis ministris persuasum semper fuit in adulescentibus bene instituendis maximam esse sollicitudinem adhibendam. Etenim, iuventute malis aut bonis moribus imbuta, bona aut mala ipsa societas fiet* » (OE, XVIII, p. 267). Il testo è quasi identico a quello della prima redazione manoscritta esistente, che risale al 1858/1859. « In ogni tempo fu speciale sollecitudine dei ministri della Chiesa di adoperarsi secondo le loro forze per promuovere il bene spirituale della gioventù. Dalla buona o cattiva educazione di essa dipende un buono o tristo avvenire ai costumi della società ». (MB, V, p. 931).

quale l'uomo, con la sua integralità di corpo-cuore-anima, reticolato di rapporti, strutture e progetti, possa essere oggetto e termine di iniziative di segno umano.

Don Bosco rispose così, con il linguaggio dei fatti, alle istanze di solidarietà attraverso il lavoro, messe al centro dal contemporaneo, noto *Manifesto* del quarantotto [25].

Presentava, in certo qual modo, l'esigenza attuale della *democrazia sociale*, nella misura in cui, superando l'indicazione della democrazia liberale fondata sul rapporto dislivellato tra datore di lavoro e prestatore d'opera, auspice la rivoluzione industriale, dava ai nuovi lavoratori, i giovani, gli strumenti per accedere al lavoro non più come oggetti di scambio – lavoratori come aggiunta delle macchine – ma come soggetti liberi e creativi, dotati di dignità e di diritti al futuro.

Secondo Don Bosco, i giovani, agendo con le due leve della competenza e della risignificazione del lavoro, potevano preparare un nuovo modo di riferirsi alle strutture economiche e sociali, un nuovo modo di convivere. Sarebbe stato questo un vero e proprio passaggio di mentalità e perciò un'autentica rivoluzione culturale: dal *lavoro-scambio*, al *lavoro-valore*, illuminato dall'assiologia ispirata dalla sua terra di origine, il cristianesimo.

La riflessione sul lavoro da risignificare resta più che mai attuale nel nostro tempo. « Ciò che caratterizza paradossalmente come rinascita del religioso questo scorcio di secolo, è dato dalla domanda di significato fondamentale e definitivo. Perché il lavoro? Perché la lunga marcia della liberazione del lavoro? Perché, in definitiva, le conquiste? Perché la fatica delle conquiste? Perché devono sfociare fiumi di sudore e di sangue, ogni giorno, nell'oceano della vita? A che servirà arrivare su un lontano pianeta di una lontana galassia, se lì si porta un corpo destinato alla corruzione? Che senso ha costruire una ciclopica macrostruttura, se, anche comprendendo il segmento della scienza e della tecnica, non si capirà il disegno totale della vita nella quale è inserito il lavoro?

Sarà l'uomo condannato sempre all'alienazione delle alienazioni, che è il non poter dare un'anima totalizzante alla sua attività dominativa del cosmo? Chi ricomporrà il tessuto profondo del lavoro oggi desemantizzato? Chi darà il bergsoniano " supplemento d'anima " ad una civiltà che è inquieta perché è mostruosa: gigan-

25 Cfr. K. MARX, *Manifesto del partito comunista*, o. c.

tesco progresso in progressione geometrica, e riduzione fino alla frustrazione del senso onnisignificante? Non si può vivere senza sapere: perché? Sarebbe un sopravvivere. Ma se c'è risposta alle domande di senso, potremmo *super-vivere* »[26].

[26] S. PALUMBIERI, *Volto cuore mani dell'uomo. Le tre encicliche di Giovanni Paolo II rivisitate e articolate*, Torino-Leumann 1983, p. 170. E continua: « Proprio per rispondere a queste domande del senso del lavoro, oggi emergente dalla coscienza della Chiesa e dall'inconscio dell'umanità che cerca il supplemento d'anima, l'enciclica *Laborem exercens* ripropone talune linee fondamentali di teologia del lavoro. È un inno a Dio creatore e all'uomo con-creatore che occupa l'ultima sezione dell'enciclica, ricca di speranze (cfr. *LE*, 24-27). È come uno squillo che reca una " notizia buona ". Ed è pasquale perché opera il passaggio dal rischio del non-senso al senso pieno che esso riceve.
Nel piano di Dio il lavoro è gioia. Il lavoro è creazione. Il lavoro è autorealizzazione. Il lavoro è comunione. Il lavoro è trasformazione dei materiali del regno. L'originale espressione *il Vangelo del lavoro* ricorre ben sei volte nell'enciclica, ma è nell'ultima parte che si dispiega nei suoi contenuti e si articola nei suoi molteplici aspetti ». (*Ibidem*).

Capitolo quinto

L'EDUCAZIONE: UNA PASSIONE, UNA MISSIONE

1. UNA PREZIOSA PALESTRA EDUCATIVA

Il personalismo dell'intero sistema di Don Bosco è tutto inscritto nella sua prassi educativa, originata in lui da strutture naturali e da acquisizioni di esperienza.

La sua attitudine educativa è risultante e sintesi di diversi fattori. C'è, anzitutto, il suo carattere inclinato alla dialogalità. Nelle sue note autobiografiche dichiara: « Ero ancora piccolino assai e studiavo già il carattere dei compagni miei. E fissando taluno in faccia per lo più ne scorgevo i progetti che aveva in cuore » [1].

Va ricordato, poi, l'esercizio di quest'inclinazione naturale. Si pensi alla fondazione della *Società dell'allegria*, nel periodo 1831-1835, che fu vera palestra di pedagogia associazionistica, con la gioia come clima. Il programma è sobrio, ma chiaro: « Evitare i cattivi discorsi, azioni che disdicessero un buon cristiano, compiere con esattezza i propri doveri scolastici e religiosi, stare allegri » [2].

Tutto questo bagaglio pertinente alla coltivazione di doti naturali trova nell'educazione familiare un catalizzatore determinante.

La figura materna è, nella vita di Don Bosco, elemento prezioso di comunicazione e fattore decisivo di comunione. Mamma Margherita si presenta come sintesi di fermezza e di tenerezza: padre e madre, consapevole della necessaria sostituzione dell'immagine paterna dopo la morte prematura del marito. Resta la fonte della confidenza e della ritempra spirituale del figlio, anche negli anni maturi.

1 MO, p. 27.
2 MO, p. 52.

C'è poi un tipo originale di cammino di fede nell'educazione familiare, caratterizzato da stimoli indicativi. Si pensi al « sogno dei nove anni », al quale egli diede sempre rilievo particolare e il cui messaggio è così formulato da parte del misterioso personaggio che gli parla: « Non con le percosse, ma con la mansuetudine e la carità, dovrai guadagnare questi tuoi amici » [3].

Si aggiunga pure, a questo punto, la capacità di valorizzazione del tempo libero, con l'animazione di giochi di prestigio, serate di canti, spettacoli teatrali per i suoi coetanei: « Mi sono dato ad ammaestrare alcuni nel leggere e nello scrivere con assai buon successo; poiché il desiderio, anzi la smania di imparare mi traeva giovinetti di tutte le età » [4].

La necessità economica, poi, lo poneva in condizioni di affrontare diversificate esperienze di lavoro manuale, come apprendista di falegnameria, sartoria, calzoleria e come garzone del bar [5].

Al suo fervore educativo contribuirono, per contrasto, anche sofferenze di educazione mancata o non corrisposta. Parlando del Seminario di Chieri dichiarava: « Io amavo molto i miei superiori. Ma nessuno andava a parlare con loro. Quante volte avrei voluto parlare... e non potevo... Ciò accendeva sempre di più il mio cuore di essere presto prete per trattenermi in mezzo ai giovanetti, per assisterli e appagarli ad ogni occorrenza » [6].

Nella sua giovinezza, sia in preparazione al suo sacerdozio che nei primi anni decisivi dell'attività pastorale, si va delineando sempre più chiara la sua identità ed esigenza educativa, che si matura dal primo periodo del consolidamento degli oratori alla fondazione dell'istituzione educativa della Società salesiana [7].

La sua presenza e il suo progetto, incarnati nella storia, si sviluppano nel secolo XIX, indicato come il secolo per eccellenza della pedagogia. È il tempo di Herbart, Froebel, Necker de Saussure, Pestalozzi, Aporti, che, partendo dalle premesse illuministiche, le applicavano al concreto stimolando gli stati a nuove politiche scolastiche. Ricordiamo quella del regno piemontese con Boncompagni nel 1848 e con Casati nel 1859.

3 MO, p. 22.
4 MO, p. 95.
5 MO, p. 63.
6 MO, pp. 90-91.
7 MB, VI, p. 335.

2. ESSERE-FARE-PENSARE

Don Bosco, più che un pedagogista, è stato, per originalità di natura e necessità di struttura, un educatore. Le linee pedagogiche che si possono desumere dai suoi scritti, sono derivate dalle sue esperienze educative.

Il processo che vi si registra globalmente indica la direzione che parte dal momento dell'essere e, attraverso quello dello sperimentare, si inarca nella fase esplicativa del riflettere analiticamente. Anche qui emerge il *personalismo* del *tipo dell'esperienza*, ove il punto di partenza resta l'essere. Il fare è mediazione del riflettere per veicolare un messaggio che è partito dalla vita della persona e, perciò, può attingere il centro della vita di un'altra persona con incisività di contatto.

L'essere da cui deriva il fare e il pensare di Don Bosco è il suo « umano mistero », per dirla con G. Marcel [8], ricco di interiorità e di creatività.

L'essere di Don Bosco si presenta vivente equilibrio tra memoria e profezia, tra libertà e obbedienza, tra sensibilità e fortezza, tra familiarità e riservatezza, tra tenacia e flessibilità, tra umiltà e magnanimità, tra dinamismo e posatezza, tra ideale e *pragma*, tra fede e storia.

Tutto questo risulta immerso in uno *status* di vibrazione rara di sentimento.

Qui riassumiamo questa categoria come funzione del *cuore*, inteso come sintesi dell'uomo che pensa, che vuole, che vive, che cresce, che si rapporta in un intreccio di sofferenze e speranze, oscillando tra il suo essere e il suo poter-essere.

Il sentimento non è sensazione effimera della sfera biologica né emozione pur circoscritta di quella psichica né solo intuizione immediata della sfera intellettiva. È invece lo sfondo permanente costitutivo dell'io polarizzato al suo centro gravitazionale, che colleziona sconfitte e mai desiste dal ricostruire speranze. È il centro dell'unità vivente bio-psico-spirituale dell'uomo.

Ora il cuore dell'uomo come centro, mistero di origine, di traguardo, di percorso, è imprevedibile. È comunque uno scavo di potenzialità mai concluse. È il condensato di quell'« *homo abscon-*

[8] G. MARCEL, *Homo viator*, Roma 1980, pp. 83-84.

ditus » che si va rivelando solo a certe condizioni di temperatura esterna – il calore del *milieu* umano – che fa esplodere cariche energetiche interne alla struttura della coscienza e catalizza continuamente l'aprirsi dell'io non ancora rivelato e, comunque, bisognoso di ulteriore, indefinita epifania.

Don Bosco, che fissò nell'*amorevolezza* l'elemento mediatore della triade metodologica, mostrò in sé, come vedremo, un essere di profondità di sentimento. Perciò si dimostrò maestro nel mirare al sentimento nel senso antropologico anzidetto, per quella evocazione dell'amore che è far emergere l'essere potenziale nascosto ad un grado di attualità di essere.

Amare è chiamare un non-essere all'essere.

Il concetto di creazione nell'orizzonte ebraico-cristiano è tutto qui. È la radicale chiamata del non-essere di ogni essere all'essere, per poter poi essere-sempre-di-più.

L'amare dell'uomo è ancora su questa linea: chiamare un essere già cavato dal non-essere in radice e ancora segnato dal non-essere come limite, come pura potenzialità, come non esplicitazione di tutte le sue capacità ad essere di più, nella sua vocazione ad essere sempre più in profondità.

Amare è far *ex-sistere*: è, comunque, vocazione all'esistenza. Come radicalmente nell'atto creativo di Dio. Come ministerialmente nella generazione, sul piano della collaborazione con Dio. Così anche nella sfera dell'educazione, che altro non è se non una generazione prolungata.

Sotto questo aspetto, ogni gesto d'amore, nella misura in cui fa *essere-di-più* e fa *essere-in-più*, è un mistero di paternità.

3. VOCAZIONE ALLA PATERNITÀ

Don Bosco fu un educatore che intuì sempre, nel mistero dell'uomo che gli veniva incontro, quell'angolo di potenzialità a indefinito sviluppo che richiedeva una paziente speranza, nei casi di più difficoltosa presenza nell'« *homo absconditus* ».

C'è una dichiarazione chiave di Don Bosco circa questa convinzione e il suo relativo metodo di azione: « In ogni giovane, anche il più disgraziato, havvi un punto accessibile al bene. Do-

vere primo dell'educatore è di cercare questo punto, questa corda sensibile e trarne profitto »[9].

È questa una scelta di fede dell'uomo e del credente Giovanni Bosco, che precede la sua scelta della « speranza contro ogni speranza »[10].

Il suo sistema lo denominerà *preventivo* non tanto nel senso di preservativo e difensivo dai pericoli – questa sarebbe un'interpretazione riduttiva del Nostro – quanto invece nel senso di *proiettivo e intensivo.*

Il suo sistema è preventivo soprattutto perché prospettico.

È cioè catalizzatore dei progetti del soggetto da educare, che resta anzitutto autotrascendimento incessante, proiezione vivente nel futuro.

La massima tertullianea dell'« *homo est qui futurus est* » coglie l'uomo strutturalmente costituito come « *animal sperans* »[11], ove speranza è autoproiezione e autocostruzione in un contesto di diverse libertà armonizzabili, che insieme tendono verso l'unificazione di un mondo più umano. L'educatore lo aiuta in questa costituzione proiettiva e attitudine creativa.

La preventività del sistema è altresì aiuto alla persona nel centro della coscienza a discendere nella densità del suo nucleo. È cioè catalizzare il processo dell'autoconoscenza, dell'esperienza del proprio mistero, della coscienza del proprio capitale, in ordine allo sviluppo della propria nascosta potenzialità.

Preventività, dunque, intesa come impulso conferito dalla persona dell'educatore alla persona dell'educando e, in particolare, ai suoi dinamismi di proiezionalità e di intensità.

Ora, questi impulsi verso l'*ulteriore* e l'*interiore* sono i due movimenti della vita dell'uomo come autotrascendimento.

Imprimere questo impulso è, in un certo modo, *dare la vita*, perché la vita dell'uomo è da rigenerare continuamente, data la sua costituzione di autotrascendimento.

Educare nel senso di conferire questi impulsi vitali, è dunque esercitare la paternità che si vive.

Don Bosco-padre, così è stato anzitutto percepito da tutti i suoi

[9] MB, V, p. 367.
[10] *Rom* 4, 18.
[11] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, I, Berlin 1954, p. 17. « L'uomo è la creatura per essenza che si protende nel possibile che gli sta di fronte ». (ID., *Gli strati della categoria della possibilità*, in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna 1967, p. 35).

seguaci. Valga per tutti la testimonianza di Filippo Rinaldi, che poi fu suo terzo successore: « Il nostro fondatore non è stato mai altro che padre, nel senso più nobile della parola. Tutta la sua vita è un trattato completo della paternità, che viene dal Padre celeste, *ex quo omnis paternitas in coelo et in terra*, e che il Beato ha praticato quaggiù in grado sommo, quasi unico, verso la gioventù e verso tutti con totale dedizione e sacrificio di sé. E come *la sua vita non fu altro che paternità*, così le sue opere e i suoi figli non possono sussistere senza di essa » [12]. Il suo biografo Ceria attesta: « Non comprenderà mai Don Bosco, chi non riesca a figurarselo come un padre in mezzo ai figli », per i quali l'Oratorio è come la « casa paterna » [13].

Don Bosco stesso si presenta, già al primo incontro, come padre: « Ricordati – dice ad un ragazzo – che in ogni evento ti farò sempre da padre » [14].

« Amatissimi figlioli – scrive un giorno ad un gruppo dei suoi giovani – sento il bisogno di parlarvi [...] con la sincerità di padre che dice tutto il suo cuore ai teneri e amati suoi figlioli » [15]. E altrove: « Voi sapete che coi miei figli io apro tutto il mio cuore. Per essi non ho segreti » [16]. E ancora: « Un padre nulla deve tenere nascosto ai suoi figli. Questi devono sapere ciò che il padre conosce e fa » [17]. Un'altra volta, ai giovani confida le pieghe del suo cuore: « Per soddisfare gli affetti del mio cuore, stimo scrivervi una lettera. Io vi ringrazio di tutti i segni di benevolenza che mi avete dato e della confidenza. Quelle voci... quello stringere la mano... quel parlarci dell'anima sono cose che mi imbalsamarono il cuore, e per poco non ci posso pensare senza sentirmi commosso fino alle lacrime. Io vi porto un grande affetto... » [18].

Questo senso di paternità lo dirige anche verso gli educatori, bisognosi di sentirsi figli prima di ritrovarsi padri: « Io scrivo – nota Don Bosco all'inizio delle sue Memorie – pei miei carissimi figli salesiani... Questo lavoro... servirà ai miei figli di ameno trattenimento, quando potranno leggere le cose cui prese parte il loro padre. È un padre che gode parlare delle cose sue ai suoi amati

12 E. CERIA, *Vita del servo di Dio Sac. Filippo Rinaldi*, Torino 1948, pp. 445-446.
13 MB, XVIII, p. 6.
14 MB, III, p. 341.
15 *Epistolario*, I, pp. 228-229.
16 MB, XII, p. 586.
17 MB, XII, p. 348.
18 *Epistolario*, I, pp. 331-332.

figli. Quando poi, o figli miei, leggerete queste memorie dopo la mia morte, ricordatevi che avete avuto un padre affezionato ».

Viviamo oggi, è stato detto, i tempi del parricidio. La figura del padre è stata ripudiata – si ricordi il gran rifiuto marcusiano – come l'ipostasi del *Super-io* oppressivo. In realtà si è contestata la forma della degenerazione della figura del padre, cioè del paternalismo. Questa consiste nella strumentalizzazione della paternità sacrificata all'istinto del possesso, del dominio o anche solo della ricerca della gratificazione nella propria immagine del benefattore, in ordine al conseguimento di compensi occulti o chiari.

Il paternalismo blocca sia nell'ambito familiare che in quello politico e sociale l'esercizio della libertà del figlio o del suddito. Il paternalismo si muove sul piano dell'*avere* e del *potere*, ancorché abilmente camuffati. Questa mistificazione è sempre tradimento dell'autorità. Come l'etimo indica, essa è in funzione dell'essere della libertà dell'altro: autorità da « *augēre* », cioè far crescere. L'essere del padre è in ragione del far-essere del figlio. *Essere per far essere*. Essere di più per far essere di più: cioè per far crescere.

Una forma moderna di paternalismo è la dimissione educativa, in cui discendere allo stesso livello dell'educando e rimanerci in modo inerte significa non promuovere la sua responsabilità motivata e rapportata a valori, ma piuttosto perpetuare l'irresponsabilità con la sottrazione dell'ausilio per i riferimenti necessari. In ogni caso qui il personalismo di tipo esistenziale, come rapporto tra persone per la con-crescita della loro capacità di apertura e di autotrascendimento, resta tradito.

4. PATERNITÀ COME « VOTO CREATORE »

In realtà, nell'orizzonte del personalismo contemporaneo, la paternità è stata colta nella sua essenza come « voto creatore » da Gabriel Marcel [19].

Paternità non è un dato meramente biologico, bensì una dinamica assiologica rimessa ogni giorno in campo. Paternità è un capitale di valori in operazione di incessante investimento.

[19] Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, pp. 115-144.

È anzitutto attitudine allo stupore davanti alla vita le cui sorgenti sono *nell'*uomo, ma non sono *dell'*uomo, proprio perché non si esauriscono nell'uomo e sono quindi trascendenti l'uomo.

Paternità è dunque attitudine permanente di percezione e di ascolto di questo che Marcel chiama « *appel* » delle fonti vitali trascendenti.

A questo punto essa si presenta come vocazione dell'uomo.

Il vissuto del sì a questo *appel* esclude anzitutto l'idolatria del figlio, che è narcisismo criptoformo. Quando si idolatra una persona, infatti, non si fa che proiettare la propria egolatria, che è la prima forma dell'idolatria. « " L'idolatria – riferisce Marcel, riportando Gustave Thibon – è una proiezione dell'individualismo: porta la maschera dell'amore, ma non ha nulla dell'amore. Perché non basta amare (tutti quaggiù amano qualcuno o qualcosa); bisogna vedere se gli esseri e le cose che amiamo sono per noi delle porte che ci conducono al mondo e a Dio ovvero specchi che ci rimandano la nostra immagine ". E denuncia con stupenda lucidità " quella *forma mentis* in virtù della quale il figlio è simultaneamente adorato e respinto e non può essere trattato che da dio e da nemico " » [20].

Paternità è, in quanto *appel*, al servizio della biofilia. È mettersi a disposizione della vita e non mettere la vita a propria disposizione. Questa parola trascendente si fa voce attraverso la rivelazione del figlio. Continua Marcel: « Rivelandoti a me mi darai la forza di consacrarmi a te » [21].

Questo atteggiamento preesige, nel titolare della paternità, un grande amore alla vita, « lo slancio interiore di un essere che va incontro alla vita in un atto di ringraziamento » [22].

È onesto e doveroso da parte del padre, infatti, rendere grazie per la « coscienza di partecipare ad un'opera di vita, che lo trascende infinitamente e richiede il suo contributo come un elemento insostituibile » [23].

Senza questa preparazione e assunzione di responsabilità, i padri di famiglia restano, secondo l'espressione di Charles Péguy, « i grandi avventurieri del mondo moderno » [24].

[20] G. THIBON, *Retour au réel*, cit. in G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, p. 131.
[21] G. MARCEL, *Homo*, *o. c.*, p. 137.
[22] *Ibidem*, p. 134.
[23] *Ibidem*, p. 139.
[24] *Ibidem*, p. 132.

Occorre, dunque, prepararsi alla paternità, con lucido coraggio e generosità di servizio.

Marcel puntualizza chiaramente lo stretto nesso tra paternità e amore: « Quando l'amore si degrada anche la paternità necessariamente si degrada ». E prosegue indicando la soluzione: « Solo alla luce di Cristo possiamo determinare l'idea dell'opera della vita in una forma che escluda le illusioni e le ambiguità cui resterebbe esposto un pensiero che pretendesse interpretarla in funzione sia di una metafisica del cosmo, sia, ed a più forte ragione, d'una filosofia razzista, nazionalistica o classista, che finirebbe per degenerare in idolatria. Ma questo non deve impedirci di riconoscere che l'idea cristiana dell'opera della vita può anche limitarsi a raggiungere una coscienza imperfetta e relativamente confusa, al di qua di ogni formulazione dogmatica o confessionale, senza per questo perdere il suo valore autentico e stimolatore » [25].

La paternità è dunque un appello al servizio della crescita della vita, che richiede la passione per ogni forma di vita e il coraggio di esservi disponibili.

Questo complesso di attitudini di ascolto e di risposta, nel concreto, è chiamato « voto creatore », come dedizione alla creatività di ciò che non è e di ciò che può essere al meglio. Esso risulta possibile in pienezza solo con un riferimento vivo alla sorgente di ispirazione della vita che è Cristo, come vita del mondo e cifra del mistero dell'uomo.

25 *Ibidem*, p. 141.

Capitolo sesto

INTERSOGGETTIVITÀ, FAMIGLIA, COMUNITÀ

1. COMUNICAZIONE E INCOMUNICABILITÀ

La lucida analisi esistenziale di Marcel circa la paternità, descritta in un orizzonte personalista, risulta una griglia utile per la valutazione del timbro della paternità di Don Bosco, come espressione del suo personalismo di impostazione.

Si può dire che egli abbia incarnato questo « voto creatore », che è l'essenza della paternità, prescindendo dal suo aspetto biologico e potenziando invece la dimensione dell'ascolto, della passione per l'esistenza, del servizio moltiplicato alla vita, con un riferimento costante alla sua fonte divina. E condividendo il suo pane, lo moltiplicò a dismisura.

La sua fu una generazione costante, attenta a non trattenere per sé, appunto paternalisticamente, ma piuttosto a consegnare a ciascun uomo, rispettato nel proprio progetto, la passione della vita, della verità, della bellezza, della giustizia, della pace, del lavoro solidale e creatore.

La paternità è condizione indispensabile per l'educazione delle generazioni giovanili in chiave di personalismo. Il rapporto, infatti, determinato dalla paternità, proprio perché radicato nella *vita alla sua sorgente* e non solo nell'area della simbologia, ma della concretezza, risulta fortemente personalizzato.

Il personalismo più che una scuola, come abbiamo visto in Maritain, è uno *stile* di esistenza. Esso comporta, sulla linea di partenza, una capacità di appoggio ad una persona *mai oggettivabile* e sempre mantenuta nella sua soggettualità inassorbibile.

L'uomo sartriano, strutturato a « *sguardo* » irrimediabilmente guardante tutti coloro che trova sul suo cammino, denuncia l'im-

possibilità di una compresenza intersoggettuale che, sola, fonderebbe una relazione di amore, di accoglienza, di gratuità, di promozione. « Ma *altri* è ancora oggetto per me. Appartiene alle mie distanze [...] – afferma J. P. Sartre –. Percepire è *guardare*, e cogliere uno sguardo [...] è accorgersi di *essere guardati* [...]. La persona è presente alla coscienza *in quanto è oggetto per altri* [...]. Io per me sono solo un puro rinvio ad altri [...]. E l'altro come sguardo non è che questo: la mia trascendenza trascesa »[1].

« Con lo sguardo d'altri la " situazione " mi sfugge [...] *io non sono più padrone della situazione* »[2].

La presenza dell'altro guardante reifica chiunque altro, sicché non c'è mai la possibilità che un soggetto si metta in relazione con l'altro proprio in quanto soggetto. E l'altro, quando si desta alla sua soggettualità, si ritrova ad essere, a sua volta, guardante. Così si forma un gioco alternato, da Medusa pietrificante. È questo il destino tragico dell'uomo sartriano, che approda all'impossibilità dell'amore. La personalizzazione, intesa come rapporto interpersonale profondo, risulta qui impossibile. Il personalismo è dichiarato costitutivamente assurdo, data la struttura « a sguardo » dell'uomo.

Sartre, qui, porta al massimo dell'analisi spietata di tipo fenomenologico l'eziologia dell'incomunicabilità di oggi, ma altresì condanna alla non speranza l'uomo, che continua tuttavia ad avvertire come costitutivo il suo anelito all'amore attivo e passivo, all'accoglienza dell'altro come soggetto collaboratore, in ordine alla trasformazione di sé e del mondo.

Questa repressione della tendenza alla soggettualità è il paradosso dell'uomo non più educabile né capace di ascendere nel suo processo di evoluzione.

Si può soltanto, infatti, educare un soggetto, mentre nell'orizzonte sartriano l'educatore soggetto ha al massimo una realtà oggettuale da gestire e addestrare.

La risposta alla sfida di Sartre dell'uomo-strutturato-a-sguardo, la cogliamo sistematicamente nella riflessione di Emmanuel Lévinas dell'*uomo-strutturato-a-volto*.

Mentre lo « sguardo » reifica l'altro, pietrifica la sua egoità, che si difende a sua volta con la stessa arma, il volto – nella vi-

[1] J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, *o. c.*, pp. 325, 328, 330, 333.
[2] *Ibidem*, p. 336.

sione di Lévinas – è « *révélation, manifestation, épiphanie* » dell'altro [3]. L'altro si impone da sé, col suo volto nudo non manipolabile. « Il volto è presenza vivente, è autorivelazione. È la manifestazione, che consiste nell'esprimersi indipendentemente dalla posizione che noi prendiamo nei suoi confronti » [4].

L'altro non dipende dal mio pensarlo, come nell'idealismo, o dal mio considerarlo con un certo rivestimento, come nel kantismo. L'altro è là come-viso-che-si-impone, come realtà indeducibile e inderivabile, come l'autonomo, come il non-da-me-costituito.

L'altro, però, si presenta anche col suo volto nudo e povero. È l'indifeso che appella ad essere difeso. È l'immanipolabile, ma incompleto, che esige di essere completato. Se lo manipolo non è più l'altro, è l'oggetto che mi sono plasmato. Tuttavia è colui che *chiede di essere completato*, che ha il diritto di essere accolto. L'altro concretamente è l'« uomo situato », collocato nel suo *Sitz im Leben*, caratterizzato da specifiche tonalità della condizione umana. L'altro è l'oppresso, l'affamato, il non privilegiato, il povero del pane e dell'amore, comunque il candidato alla morte.

Ogni soggetto, ogni volto, si pone davanti all'io come qualcuno che vuol essere riconosciuto in quanto originale, irripetibile, incatalogabile. Egli vuol essere riscattato dalla generalizzazione e dalla massificazione.

In un mondo che tutto livella, il volto oggi si impone come evento primordiale che esige di essere riconosciuto al di là delle maschere, al di là del pregiudizio, al di là delle etichette siano classiste o tribali [5].

L'epifania del volto, inoltre, è il luogo di un'altra epifania. L'altro, in quanto esistente e autoimponentesi, è *la cifra* del « totalmente Altro ». È lo spazio in cui l'Altro si rivela. « La dimensione divina si apre a partire dal volto umano » [6]. Ogni esperienza autentica di incontro è la freccia segnaletica di un Amore che lo fonda. Ogni volto è segnaletica del Volto.

[3] E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, p. 37.
[4] *Ibidem.*
[5] « Sguardo dello straniero, della vedova e dell'orfano. Sguardo che non posso riconoscere in altro modo che nel dono o nel rifiuto; sono libero di donare o di rifiutare; ma passo necessariamente per il tramite delle cose. Le cose non sono, come pensa Heidegger, il fondamento del luogo, la quintessenza di tutte le relazioni che costituiscono la nostra presenza nel mondo. Il fatto ultimo è il rapporto dell'ego con l'altro, e cioè della mia accoglienza dell'altro: qui le cose non si manifestano come ciò che viene costruito, ma come ciò che viene *donato* ». (*Ibidem*, p. 49).
[6] *Ibidem*, p. 50.

L'incontro è possibile, *grazie all'esperienza della gioia di fondo o pienezza d'essere*, che si constata quando si realizza al livello di comunione, lontano dall'interesse e dal senso di possesso. Nella misura in cui l'incontro è autentico, si sperimenta quella pienezza d'essere che non può se non essere segno della possibilità reale della intersoggettività, come esperienza di due soggetti che si rispettano e si accolgono come soggetti e si donano l'uno all'altro nelle loro ricchezze di essere. Sul piano fenomenologico, dunque, non può essere sostenuta la tesi sartriana che ogni incontro interumano è costitutivamente viziato dal tarlo della Medusa, cioè dalla necessaria operazione pietrificante del soggetto verso l'altro, ridotto a oggetto o sul piano del potere o dell'avere o del piacere.

L'incontro, dunque, è possibile sul piano dell'amore, a condizione che i soggetti che si incontrano puntino, come è nelle loro possibilità costitutive, al livello profondo dell'essere, che non è lo strato dell'« *homo oeconomicus* », ma quello dell'« *homo communionalis* ».

2. L'INCONTRO COME CO-ESSERE, PRO-ESSERE

Il personalismo si colloca al polo opposto dell'individualismo o, come nella versione sartriana, del soggettualismo onnioggettivante. È viceversa sviluppo della persona nella misura del suo servizio.

La profondità dell'*in-essere* è data dalla dilatabilità del *pro-essere*, vertice significante del *co-essere*.

Si è, sul piano dell'interiorità, quello che si dona sul piano della relazione. E si dona non sopraffacendo, ma sviluppando i germi endogeni delle ricchezze delle personalità peculiari. « L'uomo possiede se stesso – sintetizza Schillebeeckx – soltanto quando dona se stesso agli altri. Il compimento o la realizzazione interiore della persona sono nella intersoggettività delle relazioni io-tu, realizzate nell'ambito del mondo » [7].

Questa possibilità è offerta non nel regime della massa, ma nell'esperienza dell'*incontro*.

[7] E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, p. 43.

Il personalismo, come stile di vita, comporta il senso direzionale dall'io al tu e al noi. Rimarca la struttura dialogale dell'uomo [8].

Tale prospettiva non è una forma evasoria dalla storia, come produzione e come trasformazione, ma è l'anima della storia perché sia più umana.

Il personalismo come sentimento vitale è anzitutto una reazione al processo di reificazione dell'uomo, alla burocratizzazione dei rapporti, alla manipolazione delle coscienze, alla massificazione dei popoli, alla funzionalizzazione dei sentimenti.

Sul piano teoretico è la ridefinizione della persona a partire dal piano storico-esistenziale.

È la ricomprensione dell'io profondo muovendo dall'*esperienza dell'incontro*. In esso l'altro fa da specchio all'io, che così si conosce e si ridefinisce continuamente.

È la scoperta dell'io nel suo dinamismo delle parole e dell'amore, come essere dialogale e comunionale.

L'uomo si afferma come persona nel momento della parola e dell'amore.

Mounier, Marcel, Scheler, Ebner, Steinbrüchel, Guardini, Brunner, Bonhoeffer, Lévinas, Niebuhr privilegiano il momento dell'intersoggettività come rivelazione dell'essere personale, quale soggetto inoggettivabile, inassorbibile in qualunque strategia, incatturabile da qualsivoglia schema o pianificazione.

La persona si costituisce mediante la parola. Essa è costitutivamente *responsoriale*. Ed è proprio la responsorialità, sia in forma attiva che passiva, a qualificarla.

L'*appel* la sostanzia nel rapporto io-tu-noi. E tanto più la fa essere, quanto più è capace di rompere l'impersonalità dell'*on* massivo e spersonalizzante denunciato da Marcel, per aprirsi alla dialettica comunicazione-comunione nella forma più larga e profonda possibile.

La libertà che definisce la persona non si riscatta dall'arbitrio puro, dalla gratuità negativa, sempre possibile se non è innestata nella « possibilità » più decisiva dell'uomo come persona, che è la parola e l'amore.

La laboriosità e la trasformazione della storia non escono dalle

[8] Cfr. M. BUBER, *Werke*, I, München 1972; P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1961, pp. 215-235.

secche dell'efficientismo e dell'agitazione, se non riferite alla parola che comunica e che chiama e richiama, in un mondo sempre più assordato da rumori di ideologie e di interessi di parte sia nella forma economica che politica, e che va ottundendosi alla capacità dell'accoglienza di *ogni* persona come « volto unico », al cui servizio tutta la comunità è convocata.

3. DON BOSCO, L'ESPERTO DELL'INTERSOGGETTIVITÀ

Giovanni Bosco si mostrava come un maestro dell'incontro in cui l'altro, il giovane, era preso nella sua unicità iconica del volto che la fede gli faceva intravvedere.

Ad un giornalista, che in un suo soggiorno a Roma il 25 aprile 1884, gli chiedeva in termini teorici quale fosse il suo sistema educativo, rispondeva: « Semplicissimo: lasciare ai giovani piena libertà di parlare di cose che maggiormente loro aggradano. Il punto sta di scoprire in essi i germi delle loro buone disposizioni e procurare di svilupparli. E poiché ognuno fa con piacere soltanto quello che sa di poter fare, io mi regolo con questo principio e i miei giovani lavorano tutti non solo con attività, ma con amore » [9].

La libertà esercitata ad ampi spazi è l'unico campo per far germinare le attitudini dell'uomo, grazie al clima di piacevolezza che si mostra sommamente fruttifera.

Il rapporto interpersonale del Nostro era mirato alla valorizzazione dell'originalità del singolo che gli stava davanti. Scrive il suo biografo: « Oltre il registro ufficiale della condotta, Don Bosco teneva un registro particolare con tutti i nomi dei giovani e tutte le volte che udiva qualche rapporto disonorevole, qualche mancanza leggera, ma di quelle che fanno stare all'erta un uomo prudente, qualche serio sospetto sulla condotta di un alunno, egli a fianco del nome poneva uno dei segni convenzionali, che esso solo conosceva e che specificavano la qualità del male imputato » [10]. L'individualizzazione del suo intervento educativo nella forma correttiva è dettato dal suo amore di padre che punta al miglioramento dell'educando, facendo sempre leva sugli aspetti positivi da po-

[9] MB, XVII, pp. 85-86.
[10] *Ibidem*, pp. 397-398.

tenziare. Questo metodo incoraggiava al bene e apriva così la strada a scoraggiare itinerari pericolosi.

In questo quadro, tutti gli elementi venivano soppesati. Oltre i modi, anche i tempi più opportuni erano studiati. « I mesi di novembre e di dicembre erano da Don Bosco tutti impiegati nel preparare il suo campo nell'Oratorio, perché poi lungo l'anno germogliassero nei cuori i germi delle virtù. Egli stesso accoglieva i giovani, studiava di guadagnarsi il loro affetto e tutta la loro confidenza e le anime si aprivano a lui. In questi mesi non stancavasi di vivere quanto poteva in mezzo ai suoi cari figlioli, per renderli risoluti nella via del bene » [11].

La sua presenza ubiquitante e perspicace non era quella del « vigilante », ma dell'« assistente » – è questa una parola tutta sua. L'assistente è l'educatore che « sta presso », è colui cioè che conosce ciascuno e chiede di essere conosciuto da ciascuno. È la metodologia giovannea del « buon pastore, che conosce le sue pecore e le sue pecore conoscono lui » [12].

Il biografo annota al riguardo: « Era sempre in mezzo ai giovani. Aggiravasi qua e là, si accostava ora all'uno, ora all'altro e, senza che se ne avvedessero, li interrogava per conoscerne l'indole e i bisogni. Parlava in confidenza all'orecchio a questo e a quello; fermavasi a consolare o a far stare allegri con qualche lepidezza i malinconici. Egli poi era sempre lieto e sorridente, ma nulla di quanto accadeva sfuggiva alla sua osservazione » [13].

Il *milieu* educativo è risultante e sintesi di tanti fattori di tempo, di spazio, di ambiente, soprattutto di quelli di tipo *personale*. E questo si realizza nell'incontro, che consiste nel farsi *casa* per l'altro.

L'accoglienza del pellegrino è anzitutto capacità di ospitare nel proprio spazio vitale l'altro, che è pellegrino per il solo fatto che è uomo: per l'appunto « *homo viator* », come lo chiama Marcel [14]. Un uomo col suo carico di destino, che viene da lontano ed è diretto lontano, molto lontano.

Ospitare il pellegrino, rendersi accogliente per ogni uomo viatore, specialmente se giovane e ancora non abituato né ben equipaggiato per il suo viaggio.

Il primo servizio, che Don Bosco si imponeva di offrire, era

11 MB, V, p. 366.
12 Cfr. *Gv* 10, 14.
13 MB, III, p. 119.
14 Cfr. G. MARCEL, *Homo viator, o. c.*

quello di rendersi accogliente, nonostante le difficoltà di tempo e di spazio. Ancora il biografo scrive: « Don Bosco, nonostante le sue molte, gravi occupazioni, era sempre pronto ad accogliere in sua camera, con un cuore di padre, quei giovani che gli chiedevano un'udienza particolare. Anzi, voleva che lo trattassero con grande familiarità e non si lagnava mai dell'indiscrezione con la quale era da essi talvolta importunato [...] Entrati poi in sua camera, Don Bosco li riceveva con lo stesso rispetto col quale trattava i grandi signori. Li invitava a sedere sul sofà, stando egli seduto al tavolino, e li ascoltava con la maggiore attenzione, come se le cose da loro esposte fossero tutte molto importanti. Talora si alzava o passeggiava con essi nella stanza. Finito il colloquio li accompagnava fino alla soglia, apriva egli stesso la porta, li congedava dicendo: Siamo sempre amici! » [15].

Anche quando da una piccola comunità iniziale la sua opera si allargò a dimensioni inimmaginabili, quando cioè si affacciò il rischio di un'indisponibilità di tempo per raggiungere i singoli e, d'altra parte, andavano moltiplicandosi le attività manageriali di questo imprenditore cui incombeva il compito di regolare iniziative a livello internazionale, la passione costitutiva per il *personalismo di stile* gli suggeriva di assegnare un ruolo prioritario all'approccio del singolo, mediante espedienti variegati e mirati. « Non contento delle massime – annotano le *Memorie Biografiche* – che suggeriva confidenzialmente (" la parolina all'orecchio ") a voce, queste le scriveva in piccoli fogli, che faceva pervenire ai giovani in moltissime occasioni e sempre opportune [...] e scriveva altri consigli a centinaia e centinaia che a noi non furono consegnati, perché di natura confidenziale. Anzi più volte scrisse un biglietto particolare a ciascuno di quei della casa, quando il loro numero saliva quasi al migliaio » [16].

Il personalismo come stile spingeva Don Bosco a « farsi prossimo », fare cioè il primo passo, offrire sincera confidenza per suscitare confidenza. È significativo al riguardo l'episodio di piazza del Popolo a Roma, che registra il dialogo tra Don Bosco e il cardinale Tosti. Ecco lo stralcio: « È impossibile – disse Don Bosco al porporato – poter educare bene i giovani se questi non hanno confidenza nei superiori ». « Ma come – replicava il cardinale – si

15 MB, VI, p. 438-439.
16 MB, VI, pp. 442-443.

può guadagnare questa confidenza? » « Col cercare che essi si avvicinino a noi, togliendo ogni causa che da noi li allontani ». « E come si può fare per avvicinarli a noi? » « Avvicinandosi noi ad essi, cercando di adattarci ai loro gusti, facendoci simili a loro. Vuole che facciamo una prova? » [17]. E così fecero.

Questo impegno di approccio in lui non era di timbro strategico e sovrastrutturale – *ex officio* potremmo dire – ma si esprimeva nell'ordine dell'espansione dell'essere, del suo essere, mentre si sentiva presenza paterna generante.

Un suo attento studioso, nonché testimone, dichiara che Don Bosco « era un conquistatore di anime, che aveva per arma la bontà. Dico di quella quotidiana, umile, cordiale, amabile, a volta a volta paterna, materna, fraterna: non quella che degna inchinarsi, ma *quella che vive con chi e per chi avvicina*, che mette gli altri al posto di sé... Tramezzo al suo colossale lavoro egli aveva sempre un resto della propria persona, della mente, del cuore per l'ultimo venuto, e in qualunque ora fosse arrivato, e dopo qualunque lavoro. *Voleva bene*, ecco, e noi lo sentivamo: e l'amorevolezza della quale ha fatto uno dei tre fondamenti del suo sistema, è insomma il voler bene ai fanciulli » [18].

4. LA FIORITURA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ: LA FAMIGLIA

Questo impegno di incontro e di presenza, poi, non si limitava a stabilire rapporti interindividuali a circuito chiuso tra il maestro e i discepoli, bensì era finalizzato a creare comunità mediante il catalizzatore dell'amicizia personale *aperta*.

La tentazione del ripiegamento io-tu è forte e può sfociare nella consumazione sterile del rapporto o del semplice potenziamento sentimentale ovvero del personalismo « ego-centrato » anziché « allo-centrato ».

Don Bosco sentì la passione per la famiglia [19].

17 MB, V, pp. 917 ss.
18 A. CAVIGLIA, *Don Bosco, profilo storico*, Torino 1934, p. 91.
19 È il biografo G. B. Lemoyne, che attesta come il Nostro si sentisse potentemente attratto verso l'intimità familiare, come da « irresistibile passione ». (MB, IX, p. 687).
P. Braido parla di questa passione boschiana per la famiglia, come di « un lineamento carat-

D'altra parte aveva nella sua carne i segni dell'orfanezza precoce, sia pure addolcita dalla presenza della madre [20]. Aveva veramente sofferto per la carenza dell'immagine paterna – il padre morì quando egli era nella sua prima infanzia – e per la freddezza del fratellastro Antonio e, soprattutto, per l'atteggiamento distaccato del clero [21].

Alla fine della vita, nell'ormai famosa *Lettera da Roma* – vera *magna charta* del suo progetto educativo come era stato ideato – fa il bilancio del modo con cui si è realizzato nella « fase carismatica », come si è andato logorando nel tempo, come può essere rilanciato.

Un personaggio chiave del « sogno » riportatovi tenta di rispondere alla domanda trepida del Nostro: « – Come dunque fare per rompere questa barriera? – Famigliarità coi giovani [risponde Buzzetti...]. Senza famigliarità non si dimostra l'affetto e senza questa dimostrazione non vi può essere confidenza » [22].

Il genere letterario e l'assegnazione dei compiti ai vari personaggi che entrano nel « sogno », invece di attenuare conferisce maggior rilievo sia alla dimensione storica iniziale che a quella progettuale rinnovata. « Negli antichi tempi dell'Oratorio – ricorda

teristico dello stesso temperamento di Don Bosco » (P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Roma 1964², p. 159).
P. Stella precisa che questo dato temperamentale risultò condizionato dall'improvvisa orfanezza, nella quale fu coinvolto il Nostro quando non aveva ancora l'età di due anni. (Cfr. P. STELLA, *Don Bosco*, I, pp. 253-254).

20 A. Auffray, circa lo spirito di famiglia del Nostro, scrive: « Egli ha tentato di ricostruire attorno al fanciullo lo spirito di famiglia, perché durante tutto il periodo della sua giovinezza egli aveva sempre avuto sotto i suoi occhi lo spettacolo educativo, e sentito nell'anima ineffabile dolcezza di un focolare in cui regna l'amore ». (A. AUFFRAY, *La pedagogia di San Giovanni Bosco*, Torino 1947, p. 17).

21 Nelle sue *Memorie autobiografiche*, ricordando la sua vita di quindicenne, Don Bosco racconta: « Io vedeva parecchi buoni preti che lavoravano nel sacro ministero, ma non poteva con loro contrarre alcuna familiarità. Mi avvenne spesso di incontrare per via il mio prevosto col suo viceparroco. Li salutava di lontano. Più vicino faceva eziandio un inchino. Ma essi in modo grave e cortese restituivano il saluto continuando il loro cammino. Più volte piangendo diceva tra me ed anche con altri: " Se io fossi prete vorrei fare diversamente; vorrei avvicinarmi ai fanciulli; vorrei dire loro delle buone parole, dare dei buoni consigli. Quanto sarei felice se potessi discorrere un poco col mio prevosto " » (SSP, p. 25).
Parlando dei suoi anni giovanili, della sua vita di seminarista ventenne, continua: « Io amava molto i miei superiori, ed essi mi hanno sempre usato molta bontà; ma il mio cuore non era soddisfatto. Il rettore e gli altri superiori solevano visitarci all'arrivo delle vacanze e quando si partiva per le medesime... Quante volte avrei voluto parlare, chiedere loro consigli o scioglimento di dubbi, e ciò non poteva; anzi accadendo che qualche superiore passasse in mezzo ai seminaristi, senza saperne la cagione ognuno fuggiva precipitoso a destra e a sinistra, come da una bestia nera. Ciò accendeva sempre di più il mio cuore di essere presto prete per trattenermi in mezzo ai giovanetti, per assisterli e appagarli ad ogni occorrenza ». (SSP, pp. 58-59; E. CERIA, *San Giovanni Bosco nella vita e nelle opere*, p. 44).

22 *Epistolario*, IV, 265.

Buzzetti a Don Bosco – Lei non stava sempre in mezzo ai giovani (famigliarità) specialmente in tempo di ricreazione? Si ricorda di quei belli anni? Era un tripudio di paradiso, un'epoca che ricordiam sempre con amore, perché l'affetto era quello che ci serviva di regola, e noi per lei non avevamo segreti »[23].

5. RICORDI E CONSENSI

Ecco un gruppo di testimonianze di antichi allievi: « La sua [di Don Bosco] vita comune che faceva con noi, ci persuadeva che noi più che in un ospizio o collegio, ci trovavamo come in famiglia »[24]. È Giovanni Cagliero, tra i primi alunni dell'Oratorio e futuro cardinale della Chiesa, che ne dà testimonianza. Un altro, Ballesio, afferma: « Nell'Oratorio si viveva la vita di famiglia nella quale l'amore a Don Bosco, il desiderio di contentarlo facevano fiorire tra noi le più belle virtù »[25]. Così anche l'Amadei, che godette la familiarità con Don Bosco: « L'Oratorio era una famiglia dove si viveva alla pari, naturalmente col dovuto ossequio a chi era più adulto e superiore, ma tutti nel medesimo ambiente, nella stessa giocondità, nella stessa familiarità. Come tutti, per dirne una, dal più umile degli alunni ai superiori, a Don Bosco stesso – così egli voleva – mangiavamo la stessa minestra »[26]. Alberto Caviglia, sua antico allievo e poi suo studioso, annota: « Don Bosco vede nella convivenza educativa una *corrispondenza d'amorosi sensi*; vede *la famiglia*: " Voglio – dice – che tutti formiamo un cuore solo ". E io vorrei bene poter descrivere, perché l'ho vissuta, qual era la vita dell'Oratorio di Torino ai tempi di Don Bosco... Tutti ci si sentiva una sola famiglia. E Don Bosco l'ha sempre chiamata *la casa* »[27].

A. Auffray, studioso della figura del Nostro, osserva acutamente a questo riguardo: « Ogni sforzo fu continuamente diretto ad ottenere nelle sue case di educazione la *fusione dei cuori*, ad affiatare in una *intimità* di buona lega superiori ed alunni, perché

23 *Ibidem*, IV, 264.
24 MB, IV, p. 292.
25 MB, V, p. 737.
26 A. AMADEI, *Don Bosco e il suo apostolato*, Torino 1929, pp. 708, 350.
27 A. CAVIGLIA, *La pedagogia, o. c.*, pp. 18-19.

fino alla vigilia della sua ordinazione, il suo cuore, portato all'espansione e alla confidenza, ebbe a soffrire per il contegno del clero del suo tempo »[28].

Dai contemporanei questo spirito e stile di famiglia veniva percepito come un'originalità affascinante. « *Nei ricordi confidenziali ai direttori* – nota A. Mancini – Don Bosco dice: " Procura di farti conoscere dagli allievi e di conoscere essi, passando con loro tutto il tempo possibile ". Di qui quella vita di famiglia che ora va generalizzandosi, ma che allora formava la meraviglia di tutti, come di cosa nuova e mai vista »[29].

Pietro Braido precisa poi la finalità di quest'esperienza di famiglia, comunicata e assorbita. Egli dice che nella casa di Don Bosco all'Oratorio, per l'impostazione della comunità originale sostanziata di affetto, rispetto, condivisione e comunione, « non si trattava di offrire soltanto cibo, vestito, ricovero... ma di offrire una *famiglia* con tutta la sua efficienza: cibo materiale, ricovero e vestito, ma anche istruzione, preoccupazione per il lavoro e l'avvenire, educazione ». E prosegue: Don Bosco « fa vivere... la vita di famiglia; una vita normale, vivace e impegnata, di preghiera, di dinamicità interiore, di studio, di lavoro, di serena virile formazione per l'avvenire »[30].

A. Prin, nella sua riflessione significativa *Le secret de Don Bosco*, rileva che l'approdo a far sperimentare la sua comunità come una vera famiglia dai suoi giovani è fondato sul rinvenimento dello stesso timbro affettivo della famiglia naturale. « ... *il travailla et il arriva à faire de l'ambiance de ses maisons d'éducation, l'ambiance d'une vie de famille, une ambiance dans laquelle les enfants et les jeunes gens trouvent ou retrouvent la* même affection, *les mêmes soins et le même dévouement qu'au foyer domestique...* »[31].

Sulla base di queste convergenti testimonianze si può ben comprendere l'importanza che Don Bosco, nella nota *Lettera da Roma* del 10 maggio 1884, dà ai primi tempi dell'Oratorio, caratterizzati da un'intensa familiarità tra superiori e allievi e tra i giovani stessi.

La memoria di questo tipo non fa nostalgia, ma crea progetti. Provoca, potremmo dire, un « ritorno in avanti ».

[28] A. AUFFRAY, *La pedagogia, o. c.*, pp. 17, 34.
[29] A. MANCINI, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Bologna 1929, p. 16.
[30] P. BRAIDO, *Don Bosco*, Brescia 1969, pp. 55, 93.
[31] A. PRIN, *Le secret de Don Bosco*, Marseille 1928, p. 25.

Alla conclusione della lettera Don Bosco auspica che tornino « i giorni felici dell'antico Oratorio. I giorni dell'affetto e della confidenza cristiana tra i giovani e i superiori », ove « la scena era tutta vita, tutta moto, tutta allegria » [32].

È ovvio che la creazione di una tale realtà vitale resta un traguardo costoso, passando per il valico non facile della formazione della comunità [33].

Il *personalismo di stile*, come l'approccio di un universo personale e maturo ad un altro universo rispettato nella sua struttura e nel suo destino, ha costituito in Don Bosco la risposta più soddisfacente ai bisogni primari che ogni persona si porta nel profondo e che, specialmente nei giovani, assumono cariche di urgenza d'appello: il bisogno di sicurezza e di fiducia, di socializzazione attiva, di stabilità ed equilibrio, di iniziativa ed autonomia, di identificazione con modelli liberi e liberanti.

La famiglia ha da sempre il ruolo primario di risposta a questi bisogni fondamentali, in ordine alla condensazione di sviluppo della personalità, tramite il *clima* che si crea e l'atteggiamento che si offre e che viene introiettato.

Diversamente, specialmente quando il trapasso culturale incomincia, come ai tempi di Don Bosco, si registrano disturbi nell'affettività, regressioni, sensi di insicurezza, pencolamenti tra massificazione e disadattamento, evasione e gregarismo, inibizione e apatia.

L'uscita di sicurezza sbocca sull'area di un'esperienza di famiglia, radicata e calda.

Il *personalismo di stile* non si muove su di un piano interamente interpersonale ma, partendo da questo o attraversandolo nel suo movimento circolare, si diffonde in un'intelaiatura ampia di rapporti, che fondano la comunità più vasta.

La diade buberiana io-tu [34] è aperta e fondativa del reticolato comunitario, i cui nessi vitali sono ricomposti dalla relazione fondamentale.

32 *Epistolario*, IV, pp. 268, 262.

33 È Bouquier nella sua opera, che precisa il concetto di Don Bosco circa gli educatori come assistenti e non come sorveglianti proprio perché esperti costruttori dello spirito di famiglia, nota: « Dans la famille naturelle la familiarité conduit à donner son affection à ceux qui sont proches par le sang. Dans une maison d'éducation, c'est la communauté de vie qui produit le climat de famille, communauté de vie qui est voulue et acceptée par charité et esprit de sacrifice ». (H. BOUQUIER, *Surveillants? Non, Assistants!*, Marseille 1957, pp. 30-58).

34 M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Torino-Leumann 1983, p. 45.

Potremmo assumere come paradigmatica la figura di Domenico Savio, così umana e calda nel suo rapporto di famiglia coi suoi coetanei, grazie al suo dinamismo applicativo della fede e alla sua esperienza della relazione integrata con i suoi genitori e con Don Bosco. A. Caviglia lo ricorda come una « cara personcina, che emanava una specie di fascino che avvinceva l'animo di ognuno che lo avvicinasse » [35].

La sua personalità era caratterizzata dalla nota di un'affettuosità calda e sentita, che si dispiegava abitualmente nella comunità dell'Oratorio e si manifestò particolarmente viva nell'atto del commiato definitivo. Egli chiese a Don Bosco, presentendo la sua fine, se dal paradiso avrebbe potuto vedere i suoi compagni e i suoi genitori. Caviglia commenta: « Il cuore, il cuore teneramente avvinto alla famiglia del sangue e a quella dello spirito gli detta una domanda in cui si raccoglie un affetto santo », ma « il cuore – nota sempre Caviglia – non si appaga di avere l'affetto, vuole la vicinanza, la compagnia ». Ed ecco allora la seconda domanda di Domenico, riportata da Don Bosco: « Potrò venire a far loro qualche visita? » [36]. Vuole allora incontrare i suoi compagni uno per uno, donando a ciascuno la parola adatta [37]. Proprio come Don Bosco faceva con tutti. Era questa l'indicazione normativa di Don Bosco: « Che tutti vi vogliate bene tra voi... *per* farvi del bene a vicenda, *per* darvi buon esempio, *per* darvi dei buoni consigli » [38]. Come in altra circostanza insiste: « Fatevi del bene l'un l'altro e sarà prova che vi amiate tutti a vicenda come fratelli » [39].

Si può concludere, con Eugenio Valentini, che Don Bosco poggiando la sua esperienza di famiglia sul metodo pedagogico, con al centro il personalismo di stile, « insinua la pratica del sistema preventivo fra i giovani stessi » [40].

È qui che appare chiaramente come il rapporto personale io-tu, di cui si mostra maestro, crea uno spazio di interrelazioni più ampie e non si chiude in se stesso.

35 OEI, IV, pp. 521-526.
36 OEI, IV, p. 526.
37 OEI, IV, p. 529.
38 OEI, IV, p. 172.
39 MB, XII, p. 575.
40 E. VALENTINI, *La salesianità di Don Bosco*, in « Rivista di pedagogia e scienze religiose » 1 (1967) 13.

6. L'UOMO E IL « MISTERO FAMILIARE »

La comunità familiare è spazio di crescita indispensabile per la realizzazione della dialettica attitudinale unità-pluralità di cui è costituito l'uomo.

L'unità del singolo viene arricchita dalla pluralità di presenze e di stimoli come appelli. E queste presenze sono scelte e corrisposte dalle singolarità personali. Si costituisce così un'intelaiatura di rapporti *primari*, che è ricchezza di beni in continua circolazione di vita.

Ora, la forma più densa di vita è la famiglia. Densa, perché anzitutto esperienza di intensità di rapporti. E dov'è vita ivi è pienezza di essere e saggio di felicità, che è l'*eudaimonia* di Aristotile. « Essa è il fine delle azioni umane. Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista di altro, eccetto la felicità » [41].

Gabriel Marcel tratta nel suo *Homo viator* del « mistero familiare », proprio come spazio sempre vissuto, mai pienamente raggiunto dell'esperienza della vita [42].

L'uomo stringe « un patto nuziale » [43] o « vincolo sacro » [44] o « vincolo ontologico » [45] con la vita. Nella misura in cui è coerente col suo essere ricalca eticamente, mediante il patto, ciò che porta ontologicamente segnato nella vita profonda.

Così l'uomo impara a celebrare sempre meglio la sua vita.

Vita non è il puro biologico, poiché l'uomo è essere « *per-sé* », cioè essere biologico, ma con l'attitudine radicale di superare il *bios* grazie al suo spirito, cioè alla sua capacità conoscitiva, volitiva e, soprattutto, con la sua attitudine d'amore. Egli può prendere posizione nei confronti della vita e non soltanto viverla o subirla.

Il rischio di una simile strutturazione è che l'uomo si mostri, con i suoi orientamenti e comportamenti, con uno stile ipo-biologico.

Certe modalità necrofile, che rivelano la vigoria nell'uomo dell'istinto di morte, sono in realtà, avverte Marcel, « sintomi di un disamore degli esseri per l'Essere, che non implica, a dire il vero,

41 ARISTOTILE, *Etica Nicomachea*, X, 10, Bari 1973, pp. 260-261.
42 G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, p. 81.
43 *Ibidem*, p. 100.
44 *Ibidem*, p. 104.
45 *Ibidem*, p. 108.

il rinnegamento di una promessa esplicitamente formulata, ma una " contrazione " per la quale un organismo spirituale si contrae, si ritira, si devitalizza, si separa dalla comunione universale nella quale trovava il principio nutritivo della sua vita e del suo sviluppo. Ma quel che conta è che, per una grave perversione dello spirito, questa sclérosi è interpretata come una emancipazione, e questa atrofia per uno sviluppo. È questo il peccato capitale di cui si è resa colpevole una certa ideologia; si è creduto di liberare la persona, quando in realtà la si soffocava. Riprendendo, su un piano diverso, la celebre metafora di Kant, dirò che credendo di diminuire il peso dell'atmosfera che grava sull'anima umana, si è trasportata l'anima umana in un ambiente rarefatto in cui la sua respirazione non può più compiersi normalmente » [46].

L'aspetto più allarmante che fa intravvedere scenari di allucinazione oggi, è che si scambi la morte con la vita. « Purtroppo nel mondo spirituale l'euforia dei morenti può prolungarsi per generazioni, senza che l'agonizzante, portato fuori strada da medici incapaci, si accorga di agonizzare. Queste parole sono ancora poco: perché la minaccia qui impendente non è quella della morte, che dopo tutto è nella sua essenza una purificazione, ma quella della irrazionalità, della degradazione, della perversione sotto le tante forme che essa presenta nell'essere umano, e la cui apparenza proteiforme rappresenta il rovescio o il simbolo della sua dignità o della sua vocazione eterna » [47].

In altri termini, si è morenti e si finge o non ci si accorge di essere al limite del vivibile. Si è schiavi e si crede di essere liberi. Non c'è illusione più preoccupante di colui che è legato ad una catena e pensa di essere svincolato.

Lo schiavo che è consapevole del suo *status* possiede la radice della sua libertà. Lo schiavo che è privo di tale coscienza è due volte schiavo.

L'incoscienza circa le condizioni essenziali per realizzare, costruendolo, il « mistero familiare » di cui parla Marcel, dà l'illusione di vivere una realtà familiare solo perché anagrafica.

L'istituzione familiare è in grave crisi perché priva delle condizioni che unicamente possono mettere in essere una realtà di mistero, di comunione, che solo può denominarsi famiglia. « Ora

[46] *Ibidem*, p. 105.
[47] *Ibidem*.

forse possiamo capire – precisa Marcel – perché sia vero dire che il mistero familiare è un mistero di fedeltà e di speranza: all'origine delle crisi delle istituzioni familiari, l'analisi scopre un'ignoranza sempre più profonda di quelle virtù nelle quali si attua l'unità del nostro destino insieme temporale e ultraterreno »[48]. Ma i segni di morte dell'uomo, oggi schiacciato dal rapporto oggettualizzato per l'attitudine dominativa dell'uomo sull'uomo, che riduce il singolo a funzione, l'essere all'avere, la vita al vitalismo, il fine e il progetto alla macchina e ai mezzi, minacciano un'intera civiltà del suicidio collettivo perché il culto della vita, che è la più preziosa eredità ricevuta dall'occidente, viene ad essere travolto.

C'è un'articolazione profonda tra fedeltà e speranza e tra questa e la comunione verso l'alto. « Se tante anime sembrano oggi sorde agli appelli della fedeltà creatrice, ciò avviene perché queste anime hanno totalmente perduto il senso della speranza... La speranza è inscindibile da un'esperienza di comunione, e nello stesso tempo dal ricorso più o meno cosciente, più o meno esplicito, ad una potenza che sia garante di questa comunione. " *Io spero in te per noi* ", tale è la formula autentica della speranza. Ma se questo " per noi ", anziché aprirsi su un infinito, tende a rinchiudersi su se stesso, la speranza appassisce e si snatura; anzi, nel campo della famiglia, essa tende a degenerare in un'ambizione miope e a cercare i mezzi per salvaguardare e accrescere un certo patrimonio, un certo *avere*, che d'altra parte può anche non presentarsi sotto forme volgari e materiali »[49].

Don Bosco ha saputo creare famiglia perché – secondo la pagina illuminante dell'analisi del mistero familiare marceliano – ha saputo precostituire i due pilastri che condizionano la realtà di una comunità che abbia nel suo profondo la comunione e non il vuoto coperto da un'etichetta di anagrafe.

Don Bosco è stato *l'uomo della fedeltà e della speranza.* Ha vissuto in sé queste due attitudini indispensabili nei confronti di Dio, del suo progetto e della comunità a cui si indirizzava. Solo così è potuto diventare maestro di fedeltà e speranza, grazie alla sua sanità umana, lievitata dalla fiducia nel Dio-fedele, di cui ha saputo imitare la perseveranza nel patto. Da questo Dio fedele ha tratto quotidianamente, anche in mezzo alle prove più dure, l'ener-

[48] *Ibidem*, p. 106.
[49] *Ibidem*, p. 109.

gia della sua proiezione nel futuro. Molte volte gli appariva chiuso. Continuamente ha dovuto aprire varchi di resistenza, per creare spazi al suo progetto che, concordato nel suo patto di alleanza col Dio della sua vita, restava identico come all'origine, anche se flessibile per i tempi e per i modi di attuazione.

Il suo magistero di fedeltà e di speranza è stato incisivo perché credibile. È stato credibile perché segno esistenziale da tutti percepibile nella vita quotidiana.

Don Bosco, uomo di fedeltà e di speranza, ha educato uomini di fedeltà e di speranza. Ha così posto le premesse per un regime di famiglia che è un campo permanentemente coltivabile, il cui humus indispensabile è quel binomio attitudinale.

Tale binomio, radicato nella sfera del trascendente, si esprimeva nel rapporto orizzontale come fedeltà all'uomo concreto che egli avvicinava e come speranza nelle sue capacità di indefinite risorse. Fedeltà e speranza nell'uomo è lo stesso che dire capacità di creazione di una riserva di fiducia per chiunque si incontra sul proprio itinerario, su cui riposa la costruzione paziente di vincoli autenticamente familiari.

7. LA FAMIGLIA, EQUILIBRIO TRA PERSONA E COMUNITÀ

In un orizzonte personalista la salvezza oggi è possibile per l'uomo insidiato, grazie ad un'intensificazione di esperienze di famiglia fedele, creatrice, comunionale in alto e in avanti.

La famiglia resta la fondamentale forma del secondo polo a cui tende la dialettica persona-comunità, ricentrata dal personalismo. Famiglia questa, sia di ordine anche biologico che di ordine solo iperbiologico, qual è la famiglia di elezione. Infatti la paternità non si colloca esclusivamente a livello di fisicità, ma si afferma sul piano della generazione della vita globale, come *senso* della vita, *gaudio* della vita, *forza* della vita.

Questa categoria onniinclusiva, che risponde al nome di vita, può comprendere, ma non necessariamente, la forma generazionale della vita biologica.

Dovunque l'uomo trova la vita nel senso globale di energia, di direzione, di gioia, lì trova la famiglia. Spesso oggi è dato di vedere che in una famiglia biologica non si trovino queste dimensioni

più alte dell'uomo. Si avverte un clima depressionario, asfittico. La famiglia invece è lo spazio umano in cui l'ossigeno dell'uomo integrale è bisogno del profondo dell'essere, affinché quella realtà si possa percepire come mistero di comunione.

Si tratta dunque di ridefinire la vita e di fissarne l'orizzonte, a partire da questa percezione ossigenante.

È all'interno della tensione persona-famiglia, ove la prima si impegna a servire in amore la seconda e questa assicura gli ausilii necessari allo sviluppo integrale di quella, che si apprende il corretto equilibrio persona-comunità a raggio sociale, politico, nazionale e internazionale. Al quale è consegnato un futuro più giusto per l'uomo, oggi più che mai minacciato dai limiti dello sviluppo, dagli ecocidi plurimi, dalle manipolazioni bio-psico-culturali, dalle forme endemiche di patologia sociale quali l'ingiustizia, la disuguaglianza, l'intolleranza, il regime di fame e di sfruttamento, il *gap* più ampio tra nord e sud del mondo, la delinquenza, la marginalizzazione del lavoro, la demotivazione radicale per la caduta di senso dei valori.

Solo in una visione equilibrata tra persona e comunità, *che trova nella famiglia la sua esperienza privilegiata*, la massificazione da una parte e l'individualismo e il classismo dall'altra saranno superati con l'atteggiamento di una persona attenta al bene di una comunità di uomini, senza cedere alla tentazione dei narcisismi nell'area del sociale, sempre regressivi e costanti, oggi per lo più mistificati, ma in realtà risultanti quali interessi privati in atti di servizio alla comunità.

È questo il peccato originale del *borghesismo*, come mentalità e come stile.

Emmanuel Mounier – uno degli assertori più chiari del personalismo come manifesto storico oltre che come ricerca teoretica – l'ha stigmatizzato: « Con la parola borghese non si vuol definire una classe, ma uno spirito. E questo spirito risale fino alle alte gerarchie del regime e discende come una cappa pesante sulle masse popolari » [50].

« *Le bourgeois* » di Mounier ha un *identikit* preciso, il cui denominatore comune è la prevaricazione del sembrare sull'essere. *Le bourgeois* è l'uomo della vernice. Mounier aveva parlato della

50 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, *o. c.*, p. 197.

persona come del volume integrale dell'uomo. Questo volume è caratterizzato qui dal vuoto d'essere, ma è ben verniciato e alla sommità ha un coperchio che occulta il suo niente assiologico. Così lo descrive Mounier: « Un tipo di uomo nuovo – che sempre resiste, lui fortunato – privo di ogni follia, di ogni mistero, del senso dell'essere e del senso dell'amore, della sofferenza e della gioia, devoto alla felicità e alla sicurezza, rivestito, nelle più alte sfere, di una vernice di cortesia, di buon umore, di virtù di razza; negli strati più bassi murato fra la lettura sonnolenta del giornale quotidiano, le rivendicazioni professionali, la noia delle domeniche e dei giorni di festa e – come unica difesa – l'ossessione dell'ultimo pettegolezzo o dell'ultimo scandalo » [51].

Quest'uomo ha il culto delle cose e l'abilità costante di oggettualizzare gli uomini. Ciò facendo si taglia dalla possibilità di rapporti comunitari corretti, fossero anche solo nell'ambito della sua famiglia. « *Il borghese* – dettaglia Mounier – *è l'uomo che ha perduto il senso dell'essere* » [52]. Gli unici interessi, gli unici valori della sua scala sono gli affari e il tempo perduto. Avendo smarrito il senso dell'essere non conosce il senso del mistero. Il linguaggio religioso è da lui rispettato, perché è da lui ridotto ad un motivo di costume sociale cui conformarsi per non perdere l'equilibrio con le istituzioni e le strutture istituzionali di cui ha pure bisogno, dato il suo conservatorismo. In realtà, però, nel suo universo finalizzato ai suoi affari non c'è più posto per un Dio che metta in crisi con la proposizione di altri codici. Avendo perduto il senso dell'essere, esercita la razionalità solo nella forma *funzionale*, come la chiama la scuola di Francoforte, quando addita il suo esercizio *in funzione della produzione e del profitto* in un orizzonte di società-fabbrica. La razionalità aperta, il pensiero che ricerca i significati radicali e profondi della vita, trovano *le bourgeois* in posizione difensiva e scettica.

Poiché quest'uomo del vuoto ha smarrito il senso dell'essere, che è sintesi definitiva dei valori, si taglia anche dalla possibilità dell'amore, essendo questo il punto culminante della scala assiologica. « Il borghese è l'uomo che ha perduto l'Amore » [53]. Egli

[51] *Ibidem*, p. 93. Mounier, quasi divertito prosegue: « Aggiungiamo le sopracciglia lanciate dall'ultima *star*, i piccoli divertimenti tipo yo-yo, le parole incrociate e amenità del genere, ecco completato il quadro della persona borghese così detta spirituale » (*Ibidem*).
[52] *Ibidem*, p. 405.
[53] *Ibidem*, p. 406.

confonde simpatia con dono di sé. Si illude di amare e non fa altro che amarsi attraverso altri. Il suo codice di felicità ha come centro assiale la virtù dell'ordine, che conviene ai suoi interessi. Siamo al polo opposto al codice delle beatitudini, che gravita attorno all'Amore e impegna al dono totale di sé. Ma tant'è. L'ordine è sinonimo della tranquillità, e chi ha perduto il senso dell'essere scambia la pace con la propria tranquillità. « Il Copernico della morale non è Kant, ma lui, il borghese. Tutte le virtù che generalmente fanno capo alla carità, per il borghese volteggiano intorno alla virtù dell'ordine. La loro misura non è più l'Amore che ha proiettato intorno a sé dei mondi, ma un codice di tranquillità sociale e psicologica »[54].

Ovviamente, poiché l'amore e la gioia sono le due facce della medesima medaglia, smarrito il senso dell'amore la felicità viene scambiata per il benessere e lo stile godereccio della vita.

Data l'incapacità di amore del *bourgeois*, egli è un individuo isolato senza una vera comunità. Anche la sua esperienza familiare egli la vive e la legge in chiave di possesso. « Per buona parte di coloro che vi aspirano – osserva acutamente ancora Mounier – il matrimonio è la ricerca del miglior *alter ego* che si possa immaginare; trovare un essere vivente che annuisca a tutte le loro parole, che consenta a tutti i loro atti, che giustifichi tutti i loro errori, che rinunci alle proprie caratteristiche e alle proprie resistenze: questa è l'illusione temporanea che essi chiamano amore »[55]. La famiglia viene così sconsacrata del suo mistero di comunione e resta ridotta ad uno spazio di investimento del pericoloso narcisismo borghese, la cui acqua riflettente il volto, come nel mito classico, è il complesso dei suoi membri.

Il borghesismo come spirito plasma masse di uomini condannati al vuoto e impedisce loro di accedere alla costruzione sia di

[54] *Ibidem*, pp. 407-408. A proposito della confusione tra gioia e godimento borghese, bisogna osservare che quest'uomo del vuoto è portato ad attrezzarsi con cose piacevoli o utili soltanto ai suoi interessi. Stiamo veramente sul piano dello stadio *estetico* kierkegaardiano, che è l'ottusità allo stadio etico e tanto più a quello più profondo, che è quello evangelico. La disgrazia più grande del *bourgeois* è l'ottusità cui si condanna, circa la sensibilità a valori più alti ed esperienze più profonde. Mounier riporta un'espressione molto significativa di Péguy: « Il borghese non è buono né per il peccato né per la grazia né per la sventura né per la gioia. È un uomo fornito di salute, un uomo felice, e quindi un essere disgraziato ». (*Ibidem*, p. 409). È qui il paradosso di questa figura, l'intreccio tra *vacuità* e *sazietà*. Non proverà nessun brivido di angoscia esistenziale, descritta da Kierkegaard come il provvido varco all'invocazione per la salvezza, proprio perché gli mancano le condizioni della consapevolezza della sua povertà d'essere, in forza della sua percezione di sazietà.
[55] *Ibidem*, p. 105.

una famiglia, sulla base della comunione, sia di una comunità sociale e politica a misura autenticamente umana.

Esso è capace di sottoprodurre senza posa « narcisismo camuffato, conformismo di elezione; tutto quello che si vuole, ma non una comunione vera e propria » [56].

Un clima di questo tipo che investe famiglia e società, crea rapporti impersonali, oppressivi dell'uomo, letali per l'intersoggettività sia societaria che familiare.

Il borghesismo crea la società come una macrostruttura tentacolare senza volto, sia pure molto efficiente « o che si tratti della macchina economica o di quella bellica, dove si stritola il nostro destino, oppure della macchina amministrativa che dovunque si compiace malignamente di inutili tormenti, o di quella poliziesca, che in certi paesi soffoca ogni libertà, o anche dell'automobile o dell'apparecchio radio che tiene schiavo chi ce l'ha, o della grande officina che inghiottisce e deglutisce giornalmente la sua massa di schiavi, per consegnarla, carica di veleni, alla stampa serale, d'ogni parte il mondo ancor primitivo della macchina comprime crudelmente la vita della persona e annienta la libertà » [57].

Il reticolato dei rapporti interumani diventa puramente funzionale ai grandi sistemi economici e politici e l'uomo ne resta soppresso.

8. PER UNA CULTURA ALTERNATIVA

Dall'individualismo borghese si passa alla società anonima, dunque, che non è più, perché non può essere più una comunità ma si riduce ad un acervo di individui che si disputano continuamente, in regime di giungla, ogni tipo di preda.

D'altra parte, il bipolare persona-comunità comporta ed esige una società di uomini in cui ogni singolarità, proprio perché inassorbibile, non resti diluita nel collettivo gestito da sedicenti rappresentatività della base.

La base va rappresentata nella forma di governo che proviene *dal* popolo, che si mantiene in contatto *del* popolo, che si giustifica

56 *Ibidem.*
57 ID., *La paura del secolo XX*, Firenze 1951, pp. 99-100.

solo *per* il popolo. Il collettivismo è l'assorbimento dell'inassorbibile personale nella struttura ideologizzata, perché interessata a far collocare le libertà dei singoli nelle casse-deposito della struttura di uno Stato-etico.

È altresì la riduzione della comunità a Stato, con la conseguenza della fagocitazione dell'uomo nel cittadino, e del cittadino titolare di diritti nella cariatide asservita ad uno Stato assoluto sia formalmente che subdolamente.

La comunità, viceversa, dice anche espansione della persona. È quello spazio storico, strutturato a rapporti plurilivellati, ove ogni uomo sia trattato da uomo senza sperequazioni classiste né privilegi di casta. Ove cioè a ciascuno venga dato non solo secondo il suo merito, ma anche secondo il suo bisogno.

Inoltre la comunità, con le sue istituzioni che democraticamente si dà, diventa presidio e garanzia, per ogni singola persona, dello sviluppo di tutte le sue dimensioni – ivi compresa quella della conoscenza e della trascendenza, sia sul piano dell'espressione che dell'esercizio.

C'è dunque, nell'orizzonte del personalismo, uno strettissimo nesso tra il polo della persona e quello della comunità, necessari all'equilibrio della speranza, a patto che partano dall'esperienza della famiglia, primo referente e nucleo densissimo di questa *tensione dialettica di vita.*

Certo, quanto più ci si distanzia dal centro più ci si allarga nell'ambito societario, che è quello dei rapporti esterni a dominanza di legge più che di comunione. Tuttavia, poiché l'uomo è un'unità inscindibile, anche in questa sfera della legge il rispetto reciproco e la ricerca della promozione del bene comune conservano come obiettivo la crescita dell'essere dell'uomo, che resta segnato nel fondo dalla comunione. Una legge puramente formale nell'ambito societario spegne il rapporto umano, perché diventa idolo.

Anche dunque nella sfera societaria, il bipolare persona-comunità deve restare integro e così la proporzionalità, riferita a livelli diversi, resta la medesima.

La famiglia è il referente primo e la palestra indispensabile della formazione di una società diversa.

Don Bosco manifestò sempre il duplice obiettivo di collaborare alla formazione di « buoni cristiani e onesti cittadini » [58].

[58] Cfr. BS 2/10 (1878) 7.

Sono, queste, due finalità articolate. L'esperienza della fede maturata in clima di famiglia, che dalla fede ricavava significato e radici, assicurava nella società più ampia presenza di uomini impegnati a promuovere il bene della comunità. Nota Pietro Braido che « è presente con quasi uguale insistenza il tema della civiltà o civilizzazione e della cultura, costantemente associate alla religione » [59].

Ecco l'implicita tematica dell'espressione semplice ma densa « onesto cittadino ».

Per un uomo dalla marcata sensibilità sociale, in riferimento particolare ai segni dei tempi che annunciano una chiamata di partecipazione, l'onestà del cittadino non poteva essere concepita nel modulo passivo del formale adempimento dei doveri del contribuente sul piano fiscale e dell'ossequioso esecutore delle leggi, ma connotava una più dinamica presenza a compiere quello che lui stesso aveva indicato con la sua testimonianza di dedizione totale alla causa dei giovani. Si ricordi, a questo punto, l'iniziativa di Don Bosco già menzionata, della stipula dei primi contratti di lavoro a favore degli apprendisti indifesi, che scendevano a Torino dall'entroterra contadino.

L'associazione dei cooperatori salesiani, poi, l'aveva ideata come

[59] Prosegue lo studioso nella precisazione dei due ambiti – oggi diremmo promozione umana ed evangelizzazione – letti con le categorie della cultura del tempo. « È la traduzione in una specifica prospettiva individuale e sociale del classico binomio " onesti cittadini " e " buoni cristiani " con i nessi reciproci già indicati. La sostanza poi è identica sia che si parli di " fanciulli selvaggi donati al Vangelo ed alla civile Società " sia che ci si riferisca in più larga scala alla missione di portare il Vangelo e la civiltà – ovviamente cristiana – ai selvaggi. Le missioni si dicono " destinate alla civilizzazione ed evangelizzazione degli abitanti in quelle vaste ed incolte regioni ", a " diffondere la civiltà e la religione " a " civilizzare ed evangelizzare quei popoli che sono pur figli del Padre celeste, chiamati al grembo della cattolica religione " (lett. a Don Francesco Bodratto, 15 aprile 1880 - *Epistolario*, III, pp. 576-577); a " dilatare " il regno di Gesù Cristo portando la religione e la civiltà tra quei popoli e nazioni che l'una e l'altra tuttora ignorano " (lett. del 1° novembre 1886 - *Epistolario*, IV, p. 364). I " capi medesimi o cacichi domandano oggidì religione e civiltà " (conf. ai Coop. a Torino, 20 gennaio 1881 - BS 5/2 [febbraio 1881] 3). " Istruzione, religione, incivilimento ", " diffusione del Vangelo e della cristiana civiltà ", " evangelizzare e incivilire " sono termini ricorrenti negli ultimi anni, ancora scanditi dall'inesausta esigenza di ottenere i più copiosi aiuti. – È quasi superfluo aggiungere che i contenuti e i modi della civilizzazione sono quelli che Don Bosco conosce in regime di " civiltà cristiana " europea e che realizza proporzionalmente nelle sue opere. Sono esplicitamente richiamati i seguenti elementi: anzitutto, " erezione di chiese, di case di abitazione, di scuole pei fanciulli e per le ragazze " (memoriale a Leone XIII, 13 aprile 1880 - *Epistolario*, III, p. 572); quindi, " agevolare fra gli Indi la cognizione e la pratica delle arti, dei mestieri, dell'agricoltura " (lett. a Don Bodratto, 15 aprile 1880 - *Epistolario*, III, p. 577); " chiese, case, scuole ed ospizi a beneficio dei fanciulli e delle ragazze selvagge " (supplica a Leone XIII, 14 luglio 1880 - *Epistolario*, III, pp. 605-606); " diffondere la scienza, la moralità, la civiltà, il commercio e l'agricoltura " (Al ministro degli esteri italiano Cairoli, 16 gennaio 1881 - *Epistolario*, IV, p. 6); " catechismi, scuole, collegi ed orfanotrofi " (BS, 1/3 [novembre 1887] 2). Non ci si allontana dalla prevalente ideologia missionaria tradizionale... » (P. BRAIDO, *Il progetto*, *o. c.*, p. 26).

un movimento di salesiani nel mondo e le aveva assegnato la medesima finalità della Pia Società di San Francesco di Sales [60].

[60] « La Congregazione salesiana (nel 1859), – osserva lo storico F. Desramaut – l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (nel 1872) e l'Unione dei Cooperatori salesiani (nel 1876) sono stati costituiti nello stesso spirito, cioè per riunire delle buone volontà capaci di sbarrare la strada al male devastatore della società e a diffondervi insieme l'istruzione e la sana dottrina. Il primo scopo di questi gruppi era sempre " religioso ": si trattava di formarsi, di perfezionarsi, di crescere in santità; ma un secondo vi si aggiungeva: quello che stiamo evocando. L'articolo di fondo già citato del *Bollettino* del gennaio 1878 lo metteva in chiara luce, commentando in modo felice le disposizioni del primo capitolo delle Costituzioni salesiane del tempo (senza citarlo!). Bisogna unirsi tra cattolici, spiegava, per " innalzare " un " argine, anzi un muro che arresti e fermi nel loro letto queste acque limacciose ", che minacciano il buon ordine e la religione del popolo... Conseguentemente, " lode alle Congregazioni che nonostante l'avversità dei tempi, nulla lasciano d'intentato per resistere al disordine che irrompe ed inonda; lode alle Compagnie, alle Società, ai Comitati, ai Congressi, alle Unioni di ecclesiastici e laici, costituitesi nel vecchio e nel nuovo mondo onde più efficacemente promuovere il bene e combattere il male ". Ecco infine la Congregazione salesiana nella sua luce propria: " La Congregazione salesiana, piena di ammirazione per tutte queste Associazioni così benemerite della Religione e della civile società, risolse di unire ai loro i suoi deboli sforzi. Quindi per giovare all'umana famiglia e promuovere il bene (e Desramaut sottolinea di passaggio questa intenzione primordiale di compiere un servizio sociale) ella scese (*sic*) di preferenza a coltivare la povera gioventù, dalla cui buona o cattiva riuscita ognun vede dipendere il tristo o il buono avvenire della civile società. Laonde con l'aiuto dei figli suoi eresse già e va erigendo in Italia, Francia e nell'America del Sud molti collegi per giovani studenti, laboratorii per artigiani; fondò istituti per fanciulle; aperse oratorii e scuole festive e serali; intraprese missioni ". (*Necessità dell'unione tra i buoni cristiani. Unione tra i Cooperatori Salesiani*, in BS 2/1 [1878] 2). In questa impresa i Cooperatori erano gli ausiliari dei Salesiani (*Ibidem*). L'autore di questo articolo, – scritto secondo noi sotto l'ispirazione di Don Bosco e certamente redatto sotto i suoi occhi – sviluppava felicemente una delle idee madri del suo padre spirituale. L'analisi del primo capitolo delle sue Costituzioni religiose prova che la sua intenzione fu sempre di " raggruppare " uomini e di riunire energie per fini apostolici. Egli lo ripeté quando creò l'unione dei Cooperatori salesiani (vedere l'inizio del Regolamento *Cooperatori Salesiani, ossia un modo pratico...*, Albenga 1876). Un passaggio molto meno noto di un discorso da lui pronunciato il 15 dicembre 1881 davanti a pellegrini francesi di passaggio a Torino sarà sufficiente, nella sua concisione, a dimostrare che era proprio questo il suo pensiero ancora all'inizio della vecchiaia: " Sarà la massima delle mie consolazioni il potervi tutti iscrivere fra l'elenco dei nostri Salesiani Cooperatori e Cooperatrici, per formare con voi una falange compatta, allo scopo di estendere maggiormente il bene della Religione, il vantaggio della gioventù, la salute delle anime, il benessere eziandio della civile società... ". (*La visita dei pellegrini francesi*, BS 6/1 [1882] 19). Egli era polarizzato dal bene di questa " civile società " o ancora dell' " umanità ", di cui esprimeva l'augurio che essa " non sia soltanto una parola, ma una realtà ". (*Conf. dei Coop. Salesiani, S. Benigno Canavese, 4 giugno 1880*, secondo il BS 4/7 [1880] 12). I Salesiani, religiosi o meno, si lanciavano così, come da parte loro lo facevano i membri delle Conferenze di San Vincenzo de' Paoli, simultaneamente " per vantaggio dei poveri e per quello delle anime loro ", (da un discorso di Don Bosco sulla fondazione di una conferenza di San Vincenzo de' Paoli a Bergamo nel maggio 1860, composto seguendo una cronaca di Giovanni Bonetti, in G. B. Lemoyne, MB, VI, p. 521). I Cooperatori, in particolare, avevano, più di quanto saremmo portati a crederlo, un programma vicino a quello delle associazioni operaie dell'epoca. Una prova: nel 1886, il Patronato di Champhol, nella diocesi di Chartres, era sistematicamente dato loro a modello a partire da un articolo apparso su di esso nel Bollettino dell'Unione delle Associazioni operaie cattoliche. (BS, ed. fr. [febbraio 1886] 22-24).
Tutte queste società avevano confessato uno scopo moralizzatore: l'istruzione, l'insegnamento e, a più forte ragione, il catechismo dovevano " moralizzare " la gente. Un dettaglio nell'insieme: il teatro, che occupava un posto importante nelle opere interne di Don Bosco e di cui egli chiariva l'inevitabile chiaroscuro, aveva una funzione moralizzatrice sulla quale egli ha creduto suo dovere insistere a più riprese durante la sua vita (principio conosciuto di Don Bosco [cfr. l'*Indice* delle MB, s. v. *Teatrino* e *Teatro*, p. 448]. Ci piacerebbe sapere se

I giovani di Don Bosco, grazie alla loro maturazione umana e cristiana, nel clima della famiglia secondo il progetto del Maestro, sarebbero stati i collaboratori e costruttori di un mondo più umano nel quale il binomio persona-comunità avrebbe trovato spazio e programma.

La familiarità degli ambienti educativi doveva costituire la premessa per una nuova cultura civile, che E. Böll ha chiamato nei nostri tempi la « cultura della tenerezza » [61].

Tutt'altro che relitto romantico, è invece, questa, una forma di civiltà in cui, alle violenze private istituzionali, al trionfo del più forte sul più fragile, alle asprezze delle lotte di classe, che già nell'ottocento si facevano pesantemente sentire, alle oppressioni morbide e scoperte, si offre in termini di storia l'alternativa della giustizia distributiva non mistificata, il rispetto per il diverso, l'esercizio del principio di solidarietà e di sussidiarietà. « L'umanesimo passa per le strade della misericordia, diventata norma di condotta sia nell'ambito interpersonale che in quello sociale e politico » [62].

La cultura della tenerezza è, con le necessarie mediazioni, il riflesso a livello della *macrosocietà* del clima di famiglia respirato e creato nella *microsocietà*.

È nella società più ampia che – come si è detto – pur vigendo in termini diversi di confronto, il bipolare persona-comunità paradigmaticamente realizzato da Don Bosco deve restare saldo, in ordine ad uno sviluppo non effimero dell'uomo.

Don Bosco fu partidario delle associazioni professionali, che Giuseppe Toniolo riscopriva in quegli anni nei suoi studi sul medio evo e sulle quali Stanislao Medolago incoraggiava le riflessioni dell'Unione di Friburgo. Sembra che non si sia mai veramente interessato a questa questione: il " corporativismo ", che si diffuse in Italia alla fine del secolo XIX, non l'aveva raggiunto; nessuna menzione delle corporazioni medievali nella sua Storia d'Italia...) ». (FR. DESRAMAUT, *L'azione sociale dei cattolici*, in AA.VV., *L'impegno della famiglia salesiana*, *o. c.*, pp. 62-64).

61 H. BÖLL-CH. LINDER, *Drei Tage in März*, Köln 1975, p. 72.

62 S. PALUMBIERI, *Volto, cuore e mani dell'uomo*, *o. c.*, p. 99. « La posta è stata sempre alta, coinvolgente il destino dell'uomo. Oggi, poi, nell'epoca nucleare, il freddo criterio della giustizia, che non è mai asetticamente applicato, ma sempre interpretato con le intermediazioni ideologiche, coinvolge la stessa sopravvivenza dell'uomo. Le ideologie, poi, con certe dinamiche reificanti, con il parametro di riferimento del proprio sabato superiore all'uomo, nonostante le " carte " e le dichiarazioni contrarie, rassodano blocchi di gruppi di potere politico ed economico. Oggi più che mai, i rapporti tra forze sono caratterizzati dall'egemonia del più violento, dall'amore della forza, nell'orizzonte di un mondo sotto eclissi della pietà. A questo *amore della forza*, l'unica alternativa è la *forza dell'amore* verso ogni uomo in regime di povertà economica, affettiva, spirituale. Oggi si tende – in epoca di viltà e di *basso impero dell'irrazionale*, nei rapporti interpersonali e sociali, nell'ambito della famiglia, della scuola, del lavoro, dei gruppi spontanei o organizzati, delle istituzioni – ad essere forti con i deboli e deboli con i forti » (*Ibidem*, pp. 99-100).

Capitolo settimo

PERSONALISMO COME METODOLOGIA

1. UN TRINOMIO COME STILE. I VALORI COME SFONDO

La solidità del *personalismo di stile* di Don Bosco poggia sull'asse metodologico triforme che egli pone a base del suo sistema educativo.

In questo egli traduce la sua visione dell'uomo e condensa le sue indicazioni strategiche a servizio della crescita dell'uomo nell'educando. Tutto è articolato nel progetto, che parte dalla *persona* del maestro-testimone e arriva alla *persona* del discepolo-coinvolto.

L'antropologia integrale di Don Bosco, colta nel suo obiettivo supremo, si può trovare sintetizzata nelle tre S, di cui tanto volentieri parlava sia pure con formule diverse, che erano come modulazioni dello stesso tema: « Io vi assicuro che vi raccomando ogni giorno nella S. Messa, domandando per ognuno i tre soliti S, che i nostri sagaci giovani sanno interpretare: sanità, sapienza, santità »[1].

La sanità attiene alla buona salute del corpo. La sapienza allo sviluppo della mente. La santità è il benessere dello spirito, inteso come l'io impegnato a riferirsi ai valori e, nel contesto preciso di Don Bosco, a realizzare il progetto divino nella propria vita.

Il credente è fermamente convinto « che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano »[2].

Ora, la metodologia per realizzare una visione personalistica, nella misura in cui intenda essere coerente, non può che essere dello stesso carattere e timbro, cioè anch'essa personalistica. Que-

[1] MB, XI, p. 124.
[2] *Lumen gentium*, n. 40, in AAS 57 (1965) 45.

sto comporta che coinvolga il dimensionale determinante della persona.

Don Bosco puntualizza così il trinomio metodologico: « Questo sistema si appoggia tutto sopra la ragione, la religione e sopra l'amorevolezza » [3].

Il coinvolgimento è mirato allo spirito che pensa, che crede, che ama, e che può così dirigere l'indefinito patrimonio delle energie bio-psico-affettivo-spirituali di un soggetto. Tali potenze hanno bisogno di integrarsi reciprocamente mentre sono convogliate nell'opzione di fondo del progetto di vita secondo un quadro di valori, colti nei dinamismi del profondo, che sono i bisogni caratterizzanti la persona.

I valori non sono altro che rifrazioni del Bene. Sono essi stessi dei beni obiettivi a cui puntano i bisogni essenziali dell'uomo. Sono i beni come risposte a tali bisogni essenziali. E poiché i bisogni, grazie alla bidimensionalità corporeo-spirituale dell'uomo si collocano nella sfera della corporeità e della metacorporeità, anche i beni possiamo considerarli come valori corporei e metacorporei. Dicendo metacorporeo non vogliamo dire disincarnato. Non c'è nulla di corporeo che non si apra al metacorporeo, come non c'è nulla di spirituale che non si incarni nel corporale. La zona intermedia fra il corporeo e lo spirituale è quella che si chiama la psiche umana, dominata dall'affettività, risultante e sintesi delle due dimensioni precedenti.

I valori dell'ambito della corporeità possiamo chiamarli « immediati », in quanto sono colti senza mediazione razionale o metarazionale. Sono anche di tipo *primario*, in quanto avvertiti nella primarietà della sensazione il cui impulso li indica.

Essi si dispongono ai livelli: bio-dinamico, riproduttivo, ricreativo, ricuperativo, abitativo.

Questi livelli pongono e costituiscono rispettivamente le varie sfere entro cui si colgono i diversi valori di questo ambito e cioè i valori della *sfera biologica* – inerenti alla nascita, crescita (alimenti) e cura corporea –; i valori della *sfera sessuale* – in funzione unitiva e riproduttiva –; i valori della *sfera ricreativa* – inerenti al bisogno di riposo, di ricupero di forze, del divertimento come gesto creativo e distensivo –; i valori della *sfera dell'habitat* –

[3] SSP, p. 292.

inerenti al bisogno della casa (*privacy*), alla difesa dell'ambiente ed al potenziamento dell'ecologia.

I valori spirituali o della fascia metacorporea sono « mediati » in quanto emergono attraverso l'indicazione e la soddisfazione previa di altri bisogni del primo livello. Ma sono *fondamentali* in quanto costituiscono lo specifico umano che distingue il vivente uomo dai viventi non umani, e sono pertanto il fondamento della struttura dei bisogni dell'uomo che, nella misura in cui si costruisce come tale, ne avverte l'impellenza inestirpabile.

I valori fondamentali si dispongono al livello di conoscenza, al livello di volontà di essere, al livello di comunione.

Al livello di conoscenza, nella sfera della cultura si collocano i valori della *scienza*, per la scoperta del cosmo e delle sue leggi; i valori della *tecnica*, per il possesso delle cose; i valori del *diritto*, per la corretta convivenza interpersonale e sociale; i valori *estetici*, per la contemplazione e fruizione del bello; i valori *sapienziali*, colti nel momento filosofico, teologico-spirituale, per il rinvenimento delle radici e dei significati.

Al livello di volontà di essere, nella sfera dell'etica si collocano:

a) i valori *per essere di più*, che sono quelli della propria crescita e formazione permanente, della cura dell'*interiorità*, *libertà* e *creatività*; quelli dell'equilibrio, *sicurezza* e *pace*; quelli della coerenza dell'equilibrio progettato con l'opzione fondamentale, *fedeltà*, *fortezza*, *temperanza*, *prudenza* come capacità di commisurare i mezzi al fine;

b) i valori *per far essere di più*, che sono i valori *sociali e promozionali* della giustizia, della collaborazione, della capacità di creare spazi di sicurezza, di pace, di crescita d'altri, della lotta contro l'inumano nella storia, della libertà come capacità di allargare spazi di esercizio di quella degli altri;

c) i valori *per concludere l'essere in più*, che sono i valori della serietà esistenziale, della capacità di impreziosire l'istante della temporalità irreversibile, della responsabilità davanti alla propria coscienza e alla coscienza storica e al trascendente circa il proprio modo di essere che è essere-per-la-morte (il « progettare la morte » heideggeriano), e i valori della capacità di lasciare un segno nel

proprio ambito, cioè lasciare il proprio mondo migliore di quanto lo si sia trovato, col vivere significativamente e incisivamente.

Al livello di comunione, nella sfera dell'amore si collocano i valori dell'amicizia, della coniugalità, della socialità, della gratuità, dell'affettività « produttiva », che è affettività più effettività, della religiosità, cioè del rapporto col Tu fondante ogni rapporto di amore.

È a questo livello di fondo che si coglie l'uomo come « *cor inquietum* », mentre apre gli occhi davanti a Colui che lo ha caricato di questa tensione e che è l'unico che la può colmare: « *Fecisti nos, Domine, ad te ed inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* »[4]. Questo Tu invocato dal *cor inquietum*, questo Tu, pane per la fame di fondo, non è altro che la sintesi e il fondamento di tutti i valori: verità, bellezza, giustizia, libertà, pace, comunione, colti nella *totalità*, nell'*intensità*, nella *densità personale*, nell'*infinità* della durata, nella *perfezione* armonica del loro essere. Dobbiamo notare che questa inquietudine strutturale si identifica con la volontà, tesa al bene in quanto bene. L'irrequietezza, invece, è la tensione nevrotica verso i beni non chiaramente né proporzionalmente visualizzati.

Quale gerarchicità attribuire ai valori? Essi: *a*) non sono uniformi né livellabili; *b*) si presentano gerarchizzati, in rapporto al grado di bene che contengono, e della dimensione dell'uomo al cui livello si collocano; *c*) non sono indipendenti, data l'unitarietà della struttura antropologica, ma sono *interdipendenti*. Il potenziamento dell'uno condiziona, cioè, a suo modo e nel suo grado, la crescita degli altri; *d*) la loro orchestrazione misura l'armonicità della persona[5].

La persona, come entità dinamica, matura in personalità nella misura in cui si rende autonoma da appoggi esterni per elaborare progetti propri, grazie a questo investimento di patrimonio e in-

[4] S. AGOSTINO, *Conf.* I, 1, 1; PL XXXII, 659; tr. it. *Le confessioni*, Roma 1986[7], p. 29.

[5] Questa gerarchicità strutturale dell'essere, a partire dal complesso dei bisogni essenziali dell'uomo, postula la conoscenza, il riconoscimento e l'incarnazione dei valori. La *libertà* è la capacità di *cogliere i valori* dell'essere gerarchizzati, di *dare a ciascuno* di essi una concreta, proporzionata, adeguata risposta.
Questo è il progetto dell'umanesimo come crescita dell'uomo. Sia al livello del singolo che della comunità. Questo, pure, qualifica il passaggio incessante al livello individuale, dalla *persona* alla *personalità* e, al livello collettivo, dalla *società* alla *comunità*. Questo segna il grado dell'*esercizio dell'autentica libertà*.

tegrazione di energie interiori guidate e canalizzate verso gli obiettivi contenuti nell'opzione fondamentale.

Così si formano le personalità ricche di *interiorità*, allenate col tirocinio della *libertà*, con la snellezza della *creatività*, nella perseveranza della *oblatività*: nell'attuazione cioè del passaggio dall'*autodominarsi* all'*autodonarsi*.

Se il cuore – come appare nella tradizione biblica agostiniana – è il centro della personalità [6], come quell'io carico di passione e di speranza, spinta costitutiva dell'autotrascendimento che convoglia il pensiero, la volontà, le energie biologiche, le ricchezze psichiche verso un traguardo unitario che è l'amore, si comprende che l'educazione, in quanto sviluppo integrale della persona, esige il potenziamento di questo centro. « *L'educazione è cosa di cuore* » [7], soleva dire Don Bosco.

Il cuore, sorgente del sentimento, momento di sintesi del pluridimensionale umano, fa in modo che la facoltà razionale e la tensione volitiva siano in equilibrio con i valori intuiti e vissuti [8].

Pertanto il trinomio della metodologia educativa di Don Bosco va considerato nella *prospettiva di sintesi* che vede il cuore al centro dell'impegno formativo di cui e la ragione e la volontà costituiscono i momenti dialettici essenziali.

L'esercizio della ragione non è infatti per Don Bosco un movimento autocentrico o finalizzato a se stesso, ma è funzionale in definitiva a trovare ragioni di vita. È dunque *una ragione che cerca significati per la vita.* La stessa istruzione, l'apprendimento, il conseguimento della cultura, si collocano nel movimento esistenziale della persona, relazionalmente così considerata.

La religione stessa non è per Don Bosco una palestra di pietà sganciata dalla vita o comunque un'oasi di rifugio dai colpi della sorte. È invece l'espressione di una fede incarnata nell'esistenza e per l'esistenza [9].

6 Cfr. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur*, *o. c.*, pp. 41-81.
7 MB, XIII, p. 918.
8 Cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 1970; ID., *L'eterno nell'uomo*, Milano 1979.
9 Osserva P. Braido, parlando delle opere educative e pastorali di D. Bosco che « diventano automaticamente nello stesso tempo caritative e sociali: sono dirette, infatti, al bene personale dei giovani e, per ciò stesso, al " bene della religione e della società ". (BS, 1/2 [ottobre 1877] 2). " L'esperienza ci fa persuasi che questo è l'unico mezzo per sostenere la civile società: aver cura dei poveri fanciulli " (Lett. al dott. Carranza di Buenos Aires, 30 sett. 1877 - *Epistolario*, III, p. 221) ». (P. BRAIDO, *Il progetto*, *o. c.*, p. 23).

2. RAZIONALITÀ COME RAGIONEVOLEZZA « APERTA »

Ancora e sempre il cuore, simbolo dell'uomo che ha fatto sintesi nella sua vita attraverso le sue lotte e le sue speranze, resta il parametro e il criterio del personalismo educativo di Don Bosco.

L'esercizio della ragione o razionalità ha avuto il suo momento di esaltazione nell'epoca moderna, a partire dal secolo dei Lumi. La figura di Don Bosco si colloca cronologicamente tra la fase delle dichiarazioni esaltanti la ragione e quella delle rivoluzioni sia politiche che tecnologiche, che applicavano la ragione alla storia e al progresso.

L'esercizio della ragione o razionalità, in un uomo umano e concreto come il Nostro, si chiama ragionevolezza.

Questa è anzitutto ordinata al rinvenimento dei moventi profondi e delle motivazioni – *motus ad actionem* – che sono impulsi razionali di riferimento ai valori gerarchizzati in un certo quadro, stimolanti il loro investimento concreto.

La ragionevolezza è razionalità in ordine alla vita e alla prassi. Il suo esercizio nel rapporto educativo impegna il maestro a « ragionare » con l'allievo le posizioni dei valori e la sua collocazione nei loro confronti, mostrando che essi sono sempre propulsivi, cioè stimoli a orientamenti verso direzioni nuove più impegnative, ma più promozionali.

La posizione intelligente dell'educando è quella di operare secondo ragione, cioè non per impulso ma per *convinzione*. Questo è l'atteggiamento risultante dai valori propulsivi che avvincono nel momento contemplativo interiore, e nello stesso tempo liberano nel momento in cui restano attuati. Il loro impulso si inserisce nelle pieghe delle strutture interne della libertà dell'uomo, che così può scegliere quell'insieme di valori da cui farsi attrarre. Così l'*eteronomia* assiologica diventa *autonomia* interiorizzata.

Nel momento educativo i valori sono comunicati mediante i gesti dell'educatore, il clima dell'ambiente, i regolamenti generali, le disposizioni particolari e perfino gli stessi « castighi » [10].

[10] Cfr. P. STELLA, *Don Bosco*, II, *o. c.*, p. 449. P. Braido commenta la lettera di Don Bosco intitolata *Dei castighi da infliggersi nelle case Salesiane*: « A nostro parere la sua importanza non sta tanto nella presentazione di una diffusa casistica sui castighi, quanto nei motivi e nelle suggestioni più generali che la ispirano. Lo spirito, l'atteggiamento educativo generale, la valutazione positiva dei giovani, l'ottimismo, l'evidente predilezione per una politica pedagogica dell'amore, sono certamente di Don Bosco e in armonia con tutto il suo metodo »

La ragionevolezza, in quest'orizzonte personalista, è l'operazione di svelamento all'altro del meglio di sé non ancora rivelato. È una conoscenza *in ordine alla liberazione* del flusso sotterraneo di energie sopite della vita profonda del materiale eterogeneo, caotico, endogeno o acquisito, che zavorra le forze dello spirito.

La ragionevolezza è dunque l'esercizio della ragione ma in funzione del cuore inteso qui come vita del profondo, abitato da tendenze vitali che, canalizzate e finalizzate, si esprimono in investimenti di amore.

Ragionevolezza nel personalismo boschiano è, dunque, rifiuto del razionalismo, cerebralismo, erudizionismo, volontarismo. La sintesi della persona, in questo quadro, è il cuore a cui sono collegate – come si è già rilevato – le linee di forza della ragione e da cui partono quelle religiose della vita. È questa l'autentica unità di vita che crea personalità, perché parte da una sintesi vitale.

Ragionevolezza è dunque funzionalità finalizzata della ragione, che non si esercita nel suo ambito puro ma che si dispiega come illuminazione del mondo del profondo, affinché passi incessantemente dal regime del *caos* energetico a quello del *cosmos* etico.

Si tratta di valorizzare il pulsionale diversificato, l'immaginario, l'irrazionale che invece, esercitati, porterebbero allo stile dell'*immediatismo.*

L'esercizio della ragione in Don Bosco è continua garanzia di mediazione, anzitutto di tipo interpretativo, dei dati della realtà, per superare deformazioni e distorsioni del reale percepito e facili cristallizzazioni da esercizio pregiudicato della sua lettura.

Don Bosco ebbe a lottare con un mondo di pregiudizi derivanti da un'ampia ermeneutica del reale, relativi ad una cultura a dominanza rurale, sacrale, talora autoritativa, dislivellata, inibita. Esercizio della razionalità motivata fu per lui approntare fonda-

(Cfr. MB, XVI, pp. 439-447). (P. BRAIDO, *Il sistema educativo di Don Bosco*, Torino 1961, pp. 94-103). Ecco i titoli principali della lettera di cui si parla: 1. Non punite mai se non dopo avere esauriti tutti gli altri mezzi. 2. Procurate di scegliere nelle correzioni il momento favorevole. 3. Togliete ogni idea che possa far credere che si operi per passione. 4. Regolatevi in modo da lasciare la speranza al colpevole che possa essere perdonato.
Nella visione educativa boschiana si presentano con precisione le condizioni perché il castigo, in casi particolari, sia educativo cioè aiuti la persona a crescere. Tutte le condizioni di cui si tratta nella lettera, *si possono riassumere nella ragionevolezza da parte dell'educatore, percepita come tale e ammessa da parte dell'educando. Così diventa una comunicazione da persona ragionevole a persona ragionevole. Lo stile è sempre quello del cuore.* Vi si insiste che né il castigo sia umiliante né inflitto con freddezza e durezza, ma sia l'espressione del cuore. Ancora una volta, la ragionevolezza boschiana è una ragione riscaldata dal cuore e diretta al cuore dell'altro perché « ragioni meglio ».

menti per l'alternativa di una nuova visione del mondo, della storia, dei rapporti educativi.

Ragionevolezza significò per lui decodificare le formule vigenti per cogliere la realtà al di là di quei segni culturali in cui si tendeva a cristallizzarla, sotto forma della intolleranza e della chiusura.

Una nuova *qualità di vita* sorge solo da una nuova *qualità di visione*, in ordine ad una nuova *qualità di azione*.

Una razionalità come puro cerebralismo può anche esercitarsi sul piano dei soli princìpi o del culto delle idee.

La ragionevolezza, invece, impregna di esperienza i princìpi. Li riscalda al calore del cuore, cioè li inserisce nei dinamismi della libertà come scelta che proviene dalla vita ed è diretta alla vita in un clima di offerta e di proposta ideale, e così li trasforma in *convinzioni* che, orientate all'azione, diventano appunto *motivazioni*.

La ragionevolezza, in quest'orizzonte del personalismo integrale, ha la sua sede nell'*autocoscienza*, intesa come l'io impegnato a trovare ragioni di vita, modelli di creatività, varchi di futuro nuovo.

L'uso della ragione in funzione della vita profonda è affinamento della facoltà umana dell'*intus-legere*, cioè fare il viaggio profondo nel cuore delle cose per coglierne, *auscultandole*, l'essenziale assiologico e vitale operativo.

Pertanto esige e, ancor più, potenzia queste disposizioni la rettitudine nella ricerca della verità, l'educazione alla semplicità, l'esercizio del buon senso e dell'autenticità, la chiarezza delle idee incarnate nella vita al di là dei cerebralismi, l'attitudine di criticità e di discernimento, il collegamento tra i vari ambiti antropologici dell'*in-sé*, *per-sé*, *per-altri*, della corporeità, dell'autocoscienza, della relazionalità.

Tale razionalità risulta, insomma, sintesi tra l'attitudine di saper pensare come *uomo di azione* e quella di saper agire come *uomo di pensiero*.

La ragionevolezza consisteva per Don Bosco nell'acquisire l'*habitus* dell'essere in sé ragionevoli, nel sapersi dominare in riferimento ai valori, per comportarsi in modo ragionevole e per autoregolarsi nell'investimento dei medesimi nel campo della prassi.

Questo è compito oggi tanto più urgente in quanto collocato in uno spazio storico di « eclissi della ragione » [11] – come la scuola

[11] M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966; H. MARCUSE, *Saggio*

di Francoforte l'aveva formulata già nell'epoca dei totalitarismi europei, levando il suo grido d'allarme per la situazione dell'occidente in regime di occultamento della ragione. Gonfiata col razionalismo, la ragione era stata condotta attraverso il materialismo sia capitalistico che collettivistico ad un suo funzionamento schiavizzato alle ideologie del potere economico e politico. La ragione, che ha come suo obiettivo naturale la verità plurilivellata, funziona ancora in realtà, ma in ordine al gioco dell'irrazionale, che si spinge fino all'invenzione di strumenti direttamente mirati alla distruzione dell'uomo come comunità globale.

E così si arriva al paradosso della *razionalità irrazionale.*

È questa la patologia più grave della coscienza storica odierna.

Accanto poi all'eclissi della ragione si registra un indebito – e perciò irrazionale – rimescolamento delle carte della scienza, che è conoscenza del puro fenomeno, con quelle del piano della sapienza, che è conoscenza o tentativo di conoscenza dei significati radicali della realtà. La scienza divora la coscienza. Si fa onnivora. E perciò si condanna all'inumano. La scienza senza coscienza approda ad Hiroshima, a Dachau, a Chernobyl e, in prospettiva ormai ravvicinata, agli ibridi sub-umani lucidamente programmati per i lavori più duri e per il rifornimento di organi a servizio della « razza superiore ».

La ragione si riveste di allucinazione.

L'urgenza si fa anche più pressante, oggi, « in un tempo in cui per l'aspetto conoscitivo la scienza si è sostituita poco alla volta alla religione, nello spiegare e nel costruire il significato della realtà umana; in un tempo in cui vi è sostituzione della religione anche nella sfera affettiva, poiché la caratteristica dei gruppi esperienziali è la esclusione di qualsiasi finalizzazione del processo di gruppo che vada al di là dell'esperienza del momento » [12].

sulla liberazione, Torino 1966; ID., *L'uomo ad una dimensione*, Torino 1967; M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino 1969; ID., *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972.

[12] P. SCILLIGO, *Dimensione comunitaria dell'educazione salesiana*, in AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino-Leumann 1974, p. 87.

3. RELIGIONE: DIMENSIONE DELL'UOMO-PIÙ-CHE-UOMO

La ragionevolezza è anzitutto metodo di scavo interiore per cogliere la verità dell'uomo nel profondo del sé. Il « conosci te stesso » della sapienza delfica è l'obiettivo primo della razionalità vitale per toccare quel « *cor inquietum* » che è tutto l'uomo che spera, che gode, che lotta, che soffre, che si dibatte, che cade e si rialza, ma continua a chiedersi il senso di tutto quello che lo circonda e, massimamente, di tutto quello che egli è.

La ragionevolezza come disciplina insegna qui, a sperimentare la speranza.

Il personalismo sta oggi sottolineando, sulla linea dell'antropologia contemporanea, l'*autotrascendimento* come costitutivo dell'uomo. La formula pascaliana « *l'homme passe l'homme* » [13] è la sintesi più condensata di questa visione.

La persona è come un incessante movimento non solo *in avanti*, ma anche *in alto*. « Il movimento che costituisce la persona – osserva E. Mounier – non si conclude in essa, ma rimanda ad una trascendenza che è presente fra noi, e che sfugge ad ogni denominazione » [14]. Quest'affermazione riposa sul fatto che « l'essere personale è un essere fatto per sorpassarsi: allo stesso modo che l'aeroplano e la bicicletta non acquistano il loro equilibrio se non nel movimento, al di là di una certa forza viva, così l'uomo non può tenersi ritto che con un minimo di forza ascensionale: se perde quota, egli non ricade su posizioni modeste di umanità o, come si dice, al livello dell'animale, ma assai al di sotto dell'animale: nessun essere vivente, infatti, eccettuato l'uomo, è riuscito ad inventare le crudeltà e le bassezze di cui egli si compiace tuttora » [15].

All'interno di ogni esperienza di comunione e di riferimento ai valori, il dinamismo della persona si presenta come « un movimento verso un transpersonale » [16], che trascende ogni realtà del sistema attuale di vita, che si condensa nel prendere coscienza di « essere più che la mia vita », nell'atto dell'elevazione e dell'autosuperamento dell'uomo.

[13] B. PASCAL, *Pensieri*, Milano 1976, n. 434.
[14] E. MOUNIER, *Il personalismo*, *o. c.*, p. 101.
[15] *Ibidem*, p. 104.
[16] *Ibidem*, pp. 107, 103.

Nell'esperienza dell'uomo, che ha fatto di questo autotrascendimento l'impegno quotidiano, in cui ha trovato la pienezza del significato di ogni suo movimento vitale, « voler vivere ad ogni costo significa finire, a un certo momento, per accettare di vivere anche a prezzo delle ragioni stesse del vivere. Noi non esistiamo, in definitiva, che dal momento in cui ci siamo costituiti un quadro interiore di valori o di ideali, sapendo che nemmeno la minaccia della morte potrà prevalere su di essi » [17].

Ed ecco il paradosso: vivendo anche a costo di rischiare la propria vita, si coglie il suo significato più profondo. È infatti nell'osservazione vitale di questo dinamismo costitutivo, che è l'uomo come autotrascendimento non solo intuito ma sperimentato con scelte esistenziali incisive, che si coglie *la* speranza delle speranze, sul piano dell'assoluto, da Gabriel Marcel formulata nello « *io spero* », distinto dall'« *io spero che* » [18].

È questa speranza fondamentale, senza la quale l'uomo sarebbe come una corsa senza approdo, una gara che fatalmente si conclude nel vortice del nulla, quella che dà colore e calore alle speranze umane di ogni tipo. È tale speranza fondamentale che apre al Tu assoluto, punto di approdo di ogni tensione, punto di partenza dell'atto universale di creazione. « È così determinato quello che si può chiamare il segno ontologico della speranza – speranza assoluta – inseparabile da una fede essa stessa assoluta e che trascende ogni condizionamento, e con ciò, beninteso, ogni rappresentazione. Bisogna ancora specificare qual è l'unica istanza possibile di questa speranza assoluta. Essa si presenta come risposta della creatura all'essere infinito al quale sa di dovere tutto ciò che è e di non potere senza scandalo porre alcuna condizione. Dal momento in cui mi prostro, direi quasi, dinanzi al Tu assoluto, che nella sua infinita condiscendenza mi ha tratto dal nulla sembra che io mi vieti per sempre di disperare, o più esattamente che riconosca implicitamente nella disperazione possibile un indizio di tradimento tale da non potermici abbandonare senza pronunciare la mia condanna » [19].

Qui, disperazione è di tipo esistenziale. Significa cioè ammissione del non senso, accettazione dell'uomo come assurdo. Solo

17 *Ibidem*, p. 108.
18 G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, p. 55.
19 *Ibidem*, pp. 57-58.

la fede riscatta da questa disperazione di esistenza. Resta l'alternativa: o il *mistero* accettato dall'uomo nell'esercizio della sua razionalità aperta nella ricerca dei significati radicali, o l'assurdo come ammissione e logica del non senso dell'esistenza, ridotta a dinamismo senza obiettivo, a fame senza il proprio pane.

Non è possibile credere in Dio e disperarsi. La disperazione è il tradimento più radicale della fede. Disperare è, per il credente, disertare. La speranza fondamentale non è che la fede radicale, proiettata nel futuro totale esigito dall'uomo coi suoi dinamismi di fondo funzionanti.

È a questo punto che Don Bosco innestava la religione, come risposta agli aneliti costitutivi dell'uomo.

Per lui, come abbiamo osservato, la ragionevolezza era l'esercizio della ragione che viene alimentata nel momento dell'evangelizzazione, con motivazioni fondanti. La forma più alta della *ragionevolezza* era l'accettazione *ragionevole* del mistero che, senza essere *razionale* per la logica dell'uomo così abissalmente dislivellata rispetto a quella dell'infinito trascendente, è l'unica legittima presa di coscienza consequenziale del limite della creatura e dell'illimite del principio onnifondativo che è il Creatore.

Il primo servizio da rendere ai giovani, per Don Bosco, era quello della « carità intellettuale » di rosminiana memoria, cioè la catechesi. L'inizio dell'opera di Don Bosco era, secondo la sua nota espressione, « un semplice catechismo » [20]. Si tratta di un inizio non solo di tipo cronologico ma, per dir così, *eziologico.* Don Bosco ha considerato *fondamento e movente primo di tutta la sua opera,* così vasta, *la catechesi.*

L'evangelizzazione di Don Bosco aveva come punto centrale l'annuncio della paternità di Dio: « *Dans l'esprit de Don Bosco, l'important... est de mettre Dieu dans le coeur des enfants* » [21].

Come il culmine della visione personalistica è segnato dall'appello alla trascendenza personale da parte della persona umana colta nel suo dinamismo costitutivo in funzione, così il culmine del sistema preventivo di Don Bosco è dato dalla religione: « Io ritengo – egli affermava – che senza religione nulla si possa fare di buono tra i giovani » [22].

[20] MB, IX, p. 611.
[21] H. BOUQUIER, *Don Bosco éducateur,* Marseille 1950, p. 68; cfr. N. PADELLARO, *Il messaggio educativo di Don Bosco,* Torino 1930, p. 16.
[22] MB, XIII, p. 557.

Si può notare un'evidente simmetria a questo riguardo.

Nel personalismo odierno si unisce l'appello, il rinvenimento del Tu trascendente e la conseguente vocazione che ne risulta, con l'impegno (*engagement*) [23]. Così nel personalismo educativo di Don Bosco si afferma che la religione è il fattore determinante dell'operare. In entrambe le visioni c'è un fondo antropologico comune: l'uomo senza la trascendenza resta mutilato nel suo essere e nella sua azione. Dire uomo è affermare un essere costituzionalmente aperto in avanti e in alto.

Col secondo termine della trilogia metodologica di Don Bosco – la religione appunto – si palesa la caratteristica esplicita del suo personalismo che è essenzialmente *sur-centrato*. Si tratta di un personalismo teocentrico.

Questo segno non è giustapposizione ma è esigenza costitutiva del rapporto interpersonale e del rispetto e dell'impegno di promozione della persona. Ogni tu è sempre rinvio verso il « Tu assoluto », fondante il rapporto io-tu. In fondo ad ogni orizzonte interpersonale, che è sempre radicalmente mistero di chiamata, si affaccia il Vocante. Ogni incontro è l'esperienza di un appello ulteriore incessante. « Con ciò la questione come tale scompare e si trasforma in appello. Ma forse, nella misura in cui acquisto coscienza di questo appello in quanto tale, sono indotto a riconoscere che esso è possibile soltanto perché nel mio profondo vi è qualcosa di più intimo a me di me stesso » [24]. Commenta acutamente Pietro Prini: « Ma, si dirà ancora, il nostro appello non potrebbe essere senza oggetto reale e perdersi senza risposta nella notte? In realtà, la possibilità di constatare che " nessuno ha risposto " non significa più nulla, quando è posto in questione il soggetto stesso che constata. Nel mistero ontologico la constatazione è oltrepassata da un'assoluta invocazione, la quale non sarebbe mai possibile, *né potrebbe mai avere un senso*, senza l'intima *presenza* dell'invocato nello stesso invocante. " Se tu mi cerchi, mi hai già trovato " (Pascal). S. Agostino e Pascal hanno già descritto questa interiore *via indigentiae et praesentiae* del mistero ontologico » [25].

23 Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, *o. c.*, pp. 123-126.

24 G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 170.

25 P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971, p. 93. « In conclusione, dice il Marcel, affermare il mistero ontologico è " pensare il primato dell'essere in rapporto alla conoscenza (non delll'essere 'affermato', ma dell'essere 'affermantesi'), è riconoscere che la conoscenza è avviluppata dall'essere, che essa gli è interiore in qualche modo " ». (*Ibidem*).

Don Bosco visse nella sua profondità di fede questo appello in ogni esperienza educativa. Il rapporto coi suoi giovani non era soltanto un incontro tra il suo io profondo e l'altro polo personale che gli stava davanti, bensì era l'esperienza del suo *co-essere* rispetto all'altro, vissuto sullo sfondo dell'*in-essere* comune divino. Era un rapporto immerso nel divino della sua fede e della sua carità. Il suo umanesimo cristocentrico, il suo personalismo teocentrico si sviluppavano nei termini della sintesi di vita e non della giustapposizione artificiale.

In Don Bosco la religione costituiva l'anima e l'obiettivo di tutto il suo sistema di educazione. Dichiara in merito P. Stella: « L'insistenza di Don Bosco sull'importanza della religione nell'opera educativa persuade a fissare meglio il valore che essa ebbe nella coscienza e nella esperienza di Don Bosco stesso. Conviene rifarsi anzitutto al suo motto, al *da mihi animas* rivolto al Signore, motto che ci ricorda la verticalità e trascendentalità posta al culmine di tutti i suoi aneliti. Nel suo senso discendente la coscienza di Dio Creatore, Signore, Redentore, è fede secondo cui tutto proviene da Dio, tutto ha lui come inizio e come fine ed è fede perciò che nel disegno di Dio provvidente l'educatore si inserisce come strumento. La predestinazione al ministero educativo, provata e conosciuta da Don Bosco attraverso segni straordinari, è garanzia della *omnis potestas a Deo.* È anche conferma del rapporto " padre-figli ", esemplato su quello divino, tale quale è nella Trinità, e quale anche è rispetto alle creature e in particolare rispetto agli uomini chiamati alla divina figliolanza. E non solo lo spirito di famiglia e il rapporto " padre-figli ", bensì anche l'amorevolezza, la carità, la pazienza, la mansuetudine, trovano la loro motivazione principalissimamente in elementi religiosi, cioè nell'atteggiamento di Gesù verso i fanciulli, in Gesù che non spezzò la canna fessa e non spense il lucignolo fumigante, in Francesco di Sales che la tradizione venerava come il più perfetto imitatore della dolcezza di Cristo » [26].

La religione non era tuttavia per Don Bosco un espediente educativo sia pur molto importante. Nella cultura contemporanea si va facendo strada sempre più il funzionalismo dell'esperienza religiosa, la *verità come pragma,* inteso come incisività di una teoria religiosa a trasformare una situazione coinvolgendo dinamismi di

[26] P. STELLA, *Don Bosco,* II, *o. c.,* p. 469.

simboli appartenenti alla sfera del sacro. La religione è vera solo perché è molto utile. William James, John Dewey e Giovanni Gentile esaltano l'esperienza religiosa ma strumentale alla formazione della personalità dell'educando, bisognoso di potenziare la sua attitudine radicale di simbolica interiore, a sua volta funzionale e propedeutica all'operazione della significazione fondamentale della vita [27].

La religione non è per Don Bosco una realtà funzionale, ma una *dimensione esistenziale* orientata alla comunione con l'amore creatore e redentore e bisognosa di alimento continuo coi segni della salvezza. « I temi religiosi fondamentali di Don Bosco offrono la possibilità di fissare gli orizzonti più vasti del termine " religione ". Con esso Don Bosco non reclama unicamente pratiche religiose da far compiere, non vuole in sé e per sé la frequenza dei sacramenti per il semplice fatto che ne scopre l'efficacia in educazione. Egli supera una visione frammentaria della pietà sacramentale o dell'impegno educativo; supera questioni puramente metodologiche. La religione *non ha per lui funzione puramente esteriore e strumentale*. I sacramenti sono per lui consapevolmente strumenti di grazia atti a conseguire la salvezza eterna e la santità. I sacramenti preservano dal male, ma anche alimentano. Essi richiamano l'intera tematica dei novissimi, di Cristo divin salvatore, della Chiesa arca di salvezza, della necessità di inserirsi di " buon'ora " nel piano di salvezza e di seguire la vocazione » [28].

[27] Cfr. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902; J. DEWEY, *A common Faith*, New Haven-London 1934; G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze 1924. Sintomatica al riguardo la dichiarazione di Dewey: « In un età disorientata il bisogno di una simile idea [parla di quella di Dio] è urgente. Essa può unificare interessi ed energie ora dispersi. Può dirigere l'azione, generare il calore della passione e la luce dell'intelligenza. La funzione di una simile unione operativa dell'ideale e dell'attuale mi sembra identica alla forza che è stata di fatto connessa al concetto di Dio in tutte le religioni che hanno un contenuto spirituale. E un'idea chiara di questa funzione mi sembra urgentemente necessaria al tempo presente. L'uso della parola Dio o divino, per indicare l'unione dell'attuale con l'ideale, può proteggere l'uomo dal senso di isolamento e dal conseguente atteggiamento di disperazione e di sfida ». (J. DEWEY, *A common Faith*, *o. c.*, p. 43).

[28] P. STELLA, *Don Bosco*, *o. c.*, II, p. 470. La religione non è strumento dell'educazione, ma piuttosto culmine e *telos* dell'impegno educativo. « Scopo dell'educazione è dunque " fare un bell'abito al Signore " con ogni giovane, ottenere fin nel tempo della gioventù quella consacrazione a Dio che ha portato alla salvezza ed alla santità Luigi Gonzaga e Domenico Savio. È irrobustire la vita di grazia prevenendo per tempo le insidie del male. L'educazione porta educatori e allievi a cooperare, ciascuno secondo il proprio modo di essere, al disegno salvifico di Dio. L'educatore con le sue paroline all'orecchio invita il giovane a realizzare il motto-preghiera " *Da mihi animas, coetera tolle* ". Insomma, pedagogia e spiritualità hanno in Don Bosco come nucleo unico una soteriologia tradotta in convinzione e ri-

La profonda religiosità di Don Bosco è alla base della capacità formativa di uomini dalla robusta dimensione religiosa [29]. G. Ballesio testimonia, ricordando gli anni della sua convivenza con l'uomo di Dio: « Così governava Don Bosco il suo, anzi il nostro caro Oratorio. Col santo timore di Dio, con l'amore, con l'edificazione del buon esempio. Qualcuno chiamerà questo, governo teocratico. Noi lo chiamiamo governo della persuasione e dell'amore, *il più degno dell'uomo*. E non è a dire quanto fossero mirabili gli effetti di questo regime. Le centinaia di giovani studenti ed operai compivano con ardore ed esattezza i loro doveri. [...] Don Bosco, rappresentante di Dio, comandava in nome di Lui ed il santo timor di Dio bastava per più di centinaia di giovani, studenti ed artigiani, perché schivassero il male ed operassero il bene. La pietà del buon Direttore si comunicava ai suoi subalterni e, da questi, a tutti i suoi figli » [30].

La proposta religiosa che Don Bosco presenta risente della sua personalità come esperienza e del suo personalismo come orizzonte, in funzione della vita concreta e pienamente umana. È una religiosità di costruzione etica e ascetica dell'uomo, proteso a lavorarsi lavorando al servizio degli altri. « In definitiva – afferma G. Groppo – Don Bosco appare sulla linea della spiritualità ascetica prevalsa dopo la crisi quietistica; appare in linea con la spiritualità che colloca la perfezione nell'esercizio virtuoso, conforme alla volontà di Dio, manifestata anzitutto attraverso i doveri del proprio stato. L'accento è posto sulle virtù, sul loro esercizio, sulla fede amorosa e sulla carità operativa, sulle opere esigite dalla propria vita quotidiana » [31].

I contenuti di questa, che potremmo chiamare pedagogia della santità, sono anzitutto le esperienze di fede nei suoi momenti li-

sultante dall'equilibrio di elementi, tra i quali hanno il loro buon posto le passeggiate, la musica, il teatrino, l'ampia libertà di " saltare, correre e schiamazzare a piacimento " ». (*Ibidem*).

29 P. Albera, alunno di Don Bosco intorno agli anni sessanta, così ricorda: « Egli educava amando, attirando, conquistando, e trasformando... Da ogni sua parola ed atto emanava la santità dell'unione con Dio che è carità perfetta. Eravamo suoi, perché in ciascuno di noi era la certezza essere egli veramente l'uomo di Dio, *homo Dei*, nel senso più espressivo e comprensivo della parola... Salvare le anime fu la parola d'ordine di Don Bosco, fu si può dire l'unica ragione di esistere e la ragione d'essere della congregazione salesiana ». (P. ALBERA, *Lettere circolari*, pp. 340, 342, 333).

30 G. BALLESIO, *Vita intima di Don Giovanni Bosco nel suo primo Oratorio*, Torino 1888, p. 12.

31 G. GROPPO, *Vita sacramentale...*, in AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, *o. c.*, pp. 58-59.

turgici più forti che costituiscono le due colonne che reggono il mondo: « Credetelo, miei cari figliuoli, la frequente comunione è una grande colonna sopra di cui poggia un polo del mondo. La divozione alla Madonna è l'altra colonna sopra cui poggia l'altro polo » [32]. Parimenti, parlando dei diversi metodi educativi, si esprimeva in questi termini: « Dicasi pure quanto si vuole intorno ai vari sistemi di educazione, ma io non trovo alcuna base sicura se non nella frequenza della confessione e comunione; e credo di non dire troppo asserendo che, omessi questi due elementi, la moralità resta bandita » [33]. In un'intervista fatta da un giornale francese, cinque anni prima della morte, egli dichiarò: « La formazione consiste in due cose: dolcezza in tutto e la cappella sempre aperta, con ogni facilità di frequentare la confessione e la comunione » [34].

L'insistenza di Don Bosco sull'esperienza della liturgia del rito è congiunta all'indicazione costante del prolungamento di essa nella liturgia della vita o compimento dei doveri del proprio stato: studio, lavoro, purezza, obbedienza, allegria, servizio fraterno.

La sua proposta religiosa è quella di una santità che si inarca nelle pieghe del quotidiano, che fa spendere gli spiccioli accessibili a tutte le tasche più che stimolare ad eroismi rari. « Io consiglierei di caldamente invigilare che siano proposte cose facili che non ispaventino, e neppure stanchino il fedele cristiano, massime poi la gioventù. I digiuni, le preghiere prolungate e simili rigide austerità per lo più si omettono o si praticano con pena e rilassatezza. Teniamoci alle cose facili, ma si facciano con perseveranza. Questo fu il sentiero che condusse il nostro Michele ad un meraviglioso grado di perfezione » [35].

Va sottolineato che il centro di tutta questa segnaletica di perfezione è il senso di Dio, anzitutto considerato come padre. La persona non cresce senza la sintesi della sicurezza e tenerezza paterna sia sul piano dell'evoluzione puramente umana, che su quella della grazia.

Va inoltre notato che Don Bosco, nell'esposizione del suo *Sistema preventivo*, presenta espressamente la libertà come condizione

32 MB, VII, pp. 583, 585.
33 G. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco*, in SSP, p. 244.
34 MB, XVI, p. 168.
35 G. BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele*, in SSP, p. 205.

indispensabile all'accesso fruttuoso a tali esperienze di fede. « Ognuno – parla della pratica sacramentale – vi si accosti liberamente, per amore e non mai per timore » [36].

Nel trattato sul *Sistema preventivo* dice chiaramente di « non mai obbligare i giovanetti alla frequenza dei Santi Sacramenti, ma soltanto incoraggiarli e porgere loro comodità di approfittarne » [37]. Altrove esorta gli educatori ad « agire in modo che i giovani restino spontaneamente invogliati ai sacramenti, vi si accostino volentieri, con piacere e con frutto » [38].

Per raggiungere questo traguardo, egli si impegna e consiglia a fare altrettanto nella presentazione di un cristianesimo arioso e umanizzante: « Si faccia rilevare la bellezza, la grandezza, la santità di quella Religione che propone mezzi così facili, così utili alla tranquillità del cuore, alla salvezza dell'anima, come appunto sono i Santi Sacramenti » [39].

Il modulo di educazione religiosa si presenta molteplice: dalla catechesi sistematica a quella occasionale. Va menzionato, a questo riguardo, l'uso largo che egli faceva della « parolina all'orecchio ». Così esortava i suoi educatori: « Procura di dire all'orecchio qualche affettuosa parola che tu ben sai, di mano in mano che ne scorgerai il bisogno » [40].

Il motivo dominante dell'annuncio catechetico di Don Bosco è la paternità di Dio, fondamento della familiarità reciproca: « Dio è buon Padre », « egli ci ama come un padre affettuosissimo » [41], « Dio è il più buono dei padri » [42]. Ed esortava sovente: « Amiamo Iddio, amiamolo che è nostro Padre. Come è mai consolante quel Padre nostro che recitiamo mattina e sera. Come fa piacere il pensiero che abbiamo in cielo un Padre che pensa a noi » [43].

Possiamo concludere con Pietro Stella: « Il sistema educativo di Don Bosco appare essere qualcosa di più che una teologia o una pedagogia teologica. Tale sistema tende – come diceva il cardinale Alimonda - a *divinizzare il mondo*; è, in altri termini, nella sua anima più profonda, una spiritualità » [44].

36 ID., *Regolamento dell'Oratorio di S. Francesco di Sales per gli esterni*, in SSP, p. 384.
37 ID., *Il sistema preventivo*, in SSP, p. 295.
38 *Ibidem.*
39 *Ibidem.*
40 ID., *Ricordi confidenziali ai direttori*, in SSP, p. 286.
41 *Epistolario*, I, p. 511.
42 SSP, p. 25.
43 MB, IV, p. 556; V, p. 456.
44 P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 474; G. ALIMONDA, *Giovanni Bosco e il suo secolo.*

La pedagogia della santità mira a educare evangelizzando e a evangelizzare educando, in funzione della formazione dell'uomo nuovo salvato da Gesù Cristo, rivelazione di Dio e salvezza integrale della persona umana e di ogni sua dimensione.

4. L'AMOREVOLEZZA, LA LEVA DELLA CRESCITA DELL'UOMO

Se l'esercizio dell'*homo religiosus* dà senso alla vita ed è momento di sintesi suprema della persona, l'esercizio dell'*homo amans* è la leva per mettere in atto i dinamismi di fondo, orientati sia in direzione verticale che orizzontale.

L'amore non è prima di tutto una virtù, ma una dimensione, un modo di essere dell'essere uomo, che costituisce il centro energetico propulsivo della persona.

La sua espansione nella vita relazionale sia nell'ambito interpersonale che sociale è il fattore catalizzante del passaggio dalla persona alla personalità matura, equilibrata, esperta di una certa pienezza di essere.

L'amore è espansivo e il suo moto centrifugo mette in equilibrio l'io, tendente a rannicchiarsi come nella posizione prenatale, che è quella della passività, del ripiegamento, della stasi.

J. P. Sartre ha sottolineato che l'amore, ove mai ci fosse, conferirebbe al soggetto la percezione della pienezza d'essere e lo renderebbe radicalmente giustificato nell'esistenza. Ma poiché l'amore è impossibile, data la costituzione dell'uomo a struttura di *sguar-*

Ai funerali di trigesima..., Torino 1888, p. 7. E il santo timore di Dio, pur presente negli insegnamenti del Nostro, che posto occupa in questa centralità tematica della paternità di Dio? In verità Don Bosco parla spesso del timore di Dio: « La più grande ricchezza di questo mondo è il santo timore di Dio », leggiamo nel suo *Epistolario* (I, p. 151). Al ministro Urbano Rattazzi, parlando dell'oratorio, egli dichiara: « Anzitutto qui si procura di infondere nel cuore dei giovanetti il santo timore di Dio ». (MB, V, p. 52). Così anche nel *Regolamento* scrive ai suoi giovani: « Ricordatevi, o giovani, che nulla ci gioverebbe tutta la scienza e tutte le ricchezze del mondo senza timore di Dio. Da questo santo timore dipende ogni nostro bene temporale ed eterno » (SSP, p. 432). A. Caviglia, attento studioso sia di Don Bosco che di Domenico Savio, in rapporto a quest'ultimo e alla scuola di Don Bosco, alla quale si formò, afferma: « Il timore di Dio non fu mai terrore di Dio. Non vi è culto degno di tal nome che non sia la voce della confidenza. E confidenza non vi è senza sentimento filiale » (A. CAVIGLIA, *Conferenze sullo spirito salesiano, o. c.*, p. 131). Parimenti Pietro Ricaldone, quarto successore di Don Bosco, in una lucida analisi in merito asserisce: « Timore di Dio significava vivere alla presenza del Signore e, considerandone l'infinita Bontà, evitare tutto ciò che potesse dispiacergli » (P. RICALDONE, *La pietà*, II, Colle Don Bosco 1955, p. 371).

do reificante, « eccoci ancora una volta rimandati dall'*essere-che-guarda* all'*essere-guardato*, e non usciamo dal circolo chiuso »[45]. Allora l'uomo diventa, fallito com'è nella sua tensione onniinclusiva che gira a vuoto, « una passione inutile »[46].

È questa l'ultima parola di una vasta e spietata analisi fenomenologica dell'autore. È la controprova della centralità dell'amore-dimensione nel pensiero contemporaneo che resta personalistico anche nella forma di non confessata nostalgia del poter-essere dell'uomo. « Il filosofo esistenzialista vi aggiunge più realisticamente il senso fallimentare che ne consegue. Poiché l'uomo è tendenza alla comunione, che è poi – e Sartre lo intravvede nella conclusione della sua opera principale – la divinizzazione, e poiché questa è assurda per la conflittualità costitutiva di qualsivoglia rapporto, si registra un impulso alla felicità più alta e una struttura non solo inetta, ma contraria a quella spinta. È una beffa dell'*esserci*. E l'esistenza stessa non è che errore e peccato. L'uomo non esiste in realtà, se non in rapporto d'amore con l'altro, come ogni persona divina nella rivelazione cristiana è relazione *sussistente* all'altra. L'uomo si definisce come vero uomo nella relazione positiva con l'altro, cioè nell'amore. Si è quello che si ama. Si è come si ama. Si è perché si ama. Al *cogito ergo sum*, si sostituisce il *diligo ergo sum*. Dimmi chi ami, dimmi come ami, ti dirò *chi sei*. L'amore è l'identità dell'uomo »[47].

Educare, dunque, significherà *e-ducere*, estrarre cioè dal profondo antropologico le potenzialità d'amore.

Educare è liberare l'energetico indefinito dell'amore di una persona. Ciò comporta la capacità di individuare (autocoscienza), di capitalizzare (esperienza), di canalizzare (impegno etico come arte e disciplina per la valorizzazione delle energie interiori dell'amore).

Ciò esige, parimenti, apertura in alto. Proprio perché l'amore ha come sua faccia complementare la pienezza d'essere, che è il *gaudium vitae*, diventa segnaletica verso l'Essere della pienezza. Ogni esperienza d'amore è più una promessa che una realizzazione. È una linea indicativa dell'*oltre ogni altro oltre*, che è l'uomo. L'a-

[45] J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, *o. c.*, p. 495.
[46] *Ibidem*, p. 738.
[47] S. PALUMBIERI, *È possibile essere uomo*, Napoli 1979, pp. 111-112.

more mira al suo punto omega che è la Trascendenza, che traluce, in quanto suo fondamento, nell'esperienza della pienezza d'essere che rinvia alla sua fonte, che è l'Essere in Pienezza.

G. Marcel, nell'analisi critica alla fenomenologia sartriana dell'amore, afferma, a proposito della trascendenza, circoscritta da Sartre e dall'esistenzialismo immanentistico nelle gabbie dell'autotrascendimento senza la trascendenza assoluta: « L'unica ed autentica trascendenza (sarebbe meglio dire: l'unico ed autentico trascendere) non è l'atto col quale, liberandoci da questi dati e da queste condizioni, sostituiamo loro dati e condizioni nuovi? Inoltre, bisogna verosimilmente riconoscere che questo atto non può essere compiuto con i soli mezzi del nostro essere abbandonato a se stesso, ma richiede un'assistenza o un influsso che non è altro che la grazia. Da questo punto di vista, uno dei meriti principali dell'opera di Sartre, e non il minore, sta nel dimostrare chiaramente che una metafisica che neghi o rifiuti la grazia finisce inevitabilmente per creare l'immagine di un mondo atrofizzato nel quale il migliore di noi non è più capace di riconoscersi » [48].

M. Blondel così sintetizza: « L'essere è amore. Non si conosce nulla se non si ama. Escludersi da sé con l'abnegazione è dunque generare la vita universale in sé. Solo la carità, ponendosi al cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica solo all'infinità delle sostanze e risolve interamente il problema della conoscenza e dell'essere » [49].

La ragione dunque è funzionale al cuore, in ordine all'attingimento dell'energetico interiore fondamentale e del campo di investimento che è il mondo umano, sia del reticolato dei rapporti che di quello strutturale e cosmico.

La religione è il fondamento e il *telos* del cuore perché presenta l'obiettivo a cui l'amore tende e da cui si sente fondato e conti-

[48] G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, p. 210. Lo stesso Marcel, nella conferenza sulla interpersonalità redatta in *Homo viator*, aveva già detto: « Non ve l'abbiate a male se concludo questa conferenza con un aforisma di Gustave Thibon, che avete ascoltato proprio qui qualche giorno fa, e che mi sembra tradurre stupendamente l'esigenza d'incarnazione alla quale la persona non può sottrarsi senza tradire la sua vera missione, senza smarrirsi nei miraggi dell'astratto, senza ridursi paradossalmente a una povera determinazione di quell'io che essa pretendeva illusoriamente di superare in ogni senso. " Ti senti alle strette. Sogni l'evasione. Ma sta' attento ai miraggi. Per evadere da te, non correre, non fuggirti: scava piuttosto in questo angusto spazio che t'è dato: vi troverai Dio e tutto. Dio non è un barlume al tuo orizzonte. Dio dorme nel più profondo di te. La vanità corre, l'amore scava. Se fuggi fuori di te, la tua prigione correrà con te e al vento della corsa ti si restringerà sempre più attorno: se ti immergi in te stesso, essa si spalancherà e diverrà paradiso " ». (*Ibidem*, p. 36).

[49] M. BLONDEL, *L'azione*, II, Firenze 1932, p. 310.

nuamente sorretto. Il personalismo contemporaneo, nelle sue luci e ombre sulla dimensione dell'amore nell'uomo, ratifica il nesso strettissimo fra i coefficienti del trinomio educativo di Don Bosco.

In lui il *primum axiologicum*, l'amore, diventa anche il *primum methodologicum* [50].

L'amorevolezza non è altro che l'amore tradotto nel linguaggio della persona amata. È l'amore esercitato nella misura dell'altro.

L'amorevolezza è la derivazione coerente dell'aspetto *ex-statico* dell'amore, che comporta lo spostamento del baricentro e si presenta essenzialmente *allocentrico*. E su questo polo misura interventi, progetti, metodi. Non basta amare. Bisogna *amare come*. Cioè nella misura dell'altro che, per definizione, nell'amore è il centro affettivo ed effettivo della persona che ama.

Balzano così le caratteristiche esigite dall'amore: la gratuità, l'universalità, la totalità di donazione e la durata. Fromm assegna oggi a questo amore il compito della salvezza e della speranza fondata: « La sopravvivenza fisica della specie umana dipende dalla radicale trasformazione del cuore dell'uomo » [51]. Ora, la trasforma-

[50] Cfr. P. BRAIDO, *Don Bosco, o. c.*, pp. 57-58, 31, 51, 62, 90, 93; ID., *Il sistema educativo di Don Bosco*, Torino 1962[3], pp. 39, 51, 81; Id., *Il sistema preventivo, o. c.*, pp. 156, 158, 168, 171, 287, 328; P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 461; L. CIAN, *Il « sistema preventivo » di Don Bosco e i lineamenti caratteristici del suo stile, o. c.*, pp. 161-172; A. CAVIGLIA, *La pedagogia di Don Bosco*, Roma 1934, p. 18; P. RICALDONE, *Don Bosco educatore*, I, Colle Don Bosco (Asti) 1951, pp. 148-173, 289, 451, 633; E. VALENTINI, *Il sistema preventivo nella vita di mamma Margherita, o. c.*, pp. 109, 112-137; AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova, o. c.*, pp. 79, 237; E. VISMARA, *Don Bosco educatore*, Milano 1931, pp. 37-38; W. NIGG, *Don Bosco, un Santo per il nostro tempo*, Torino 1980, pp. 66-68. Cfr. V. CIMATTI, *Don Bosco educatore*, Torino 1937, p. 115; A. CAVIGLIA, *Don Bosco, o. c.*, p. 91; G. B. LEMOYNE, *Vita di San Giovanni Bosco*, II, Torino 1947, pp. 323-326; P. SCOTTI, *La dottrina spirituale di Don Bosco*, Torino 1939, p. 243; ACS, 69 *bis* (1934) 56-57; P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, I, p. 245; II, pp. 236, 465-466; E. VALENTINI, *Il sistema preventivo, o. c.*, pp. 114, 123; P. BRAIDO, *Il sistema educativo, o. c.*, p. 50.

[51] E. FROMM, *Avere o essere*, Milano 1977, p. 24. Dice bene Fromm che solo il cuore trasformato può assicurare il futuro dell'uomo. « Ma qui è il punto decisivo, la trasformazione sincera, piena, totale, diuturna che si chiama nel cristianesimo " conversione " chi l'assicurerà? La struttura mutata? Ma proprio per mutarla flessibilmente sulle esigenze dell'uomo-bisogno integrale, occorre un cuore trasformato. Ci si aggira nel cerchio di ferro. Il pelagianesimo che fa credito alla sola natura dell'uomo non regge. La storia lo dimostra ». (S. PALUMBIERI, *È possibile, o. c.*, p. 148). « È doveroso domandarsi, nota Hans Küng, davanti a tutte le follie e le atrocità grandi e piccole, di cui fino ad oggi l'uomo si è dimostrato costantemente capacissimo, si può realmente credere che egli sia per natura buono o per lo meno che abbia tanta volontà da poter migliorare la sua natura umana? Lo può fare il singolo? Un governo? La società? Oppure bisogna che le trasformazioni avvengano molto più in profondità se non si vuole che le emancipazioni falliscano un'altra volta? Una emancipazione della natura circostante che scade a sfruttamento della natura stessa; una emancipazione sessuale che degenera in pornografia; la ricerca di una società libera da ogni forma di autorità che porta con sé caos e terrore; esperimenti di vita comunitaria che provocano psicosi o precoci forme di decadimento [...] ». (H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976, pp. 46-47).

zione del cuore dell'uomo è garantita solo dal dono dello Spirito, che proviene dall'alto [52].

Su questo fondamento Don Bosco può affermare, parlando del suo sistema, che ha come fulcro l'amore così caratterizzato: « La pratica di questo sistema è tutta appoggiata sopra le parole di S. Paolo, che dice: *Charitas benigna est, patiens est; omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet.* La carità è benigna e paziente, soffre tutto, ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo. Perciò soltanto il cristiano può con successo applicare il sistema preventivo. Ragione e religione sono gli strumenti di cui deve costantemente far uso l'educatore, insegnarli, egli stesso praticarli, se vuol essere ubbidito ed ottenere il suo fine » [53].

Solo un educatore così *motivato* può riuscire un educatore così efficace. Parlando una sera Don Bosco ai suoi nella tradizionale, quotidiana « buona notte », così si confidava: « Miei cari figliuoli, voi sapete quanto io vi amo nel Signore e come io mi sia tutto consacrato a farvi quel bene maggiore che potrò. Quel poco di scienza, quel poco di esperienza che ho acquistato, quanto sono e quanto posseggo, preghiere, fatiche, sanità, la mia vita stessa, tutto desidero impiegare a vostro servizio. In qualunque giorno e per qualunque cosa, fate pure conto su di me, ma specialmente nelle cose dell'anima. Per parte mia, per strenna vi do tutto me stesso; sarà cosa meschina, ma quando io vi do tutto, vuol dire che nulla riserbo per me » [54].

A questo punto il personalismo educativo raggiunge il suo punto più alto, ponendo la persona nella condizione di offrire il massimo dono di sé, la vita: « Nessun amore è più grande di questo: dare la vita per i propri amici » [55].

Questo amore è per Don Bosco una scelta totalizzante, e i destinatari del suo messaggio di amore sono gli abitatori della sua vita profonda, sono il centro del suo dinamismo affettivo ed effettivo: « Miei cari, io vi amo tutti di cuore, e basta che siate giovani perché io vi ami assai; vi posso accertare che troverete libri propostivi da persone di gran lunga più virtuose e più dotte di me,

52 Cfr. *Rom* 5, 5.
53 G. BOSCO, *Il sistema preventivo*, in SSP, p. 294.
54 MB, VI, p. 362.
55 *Gv*, 15, 13.

ma difficilmente potrete trovare chi più di me vi ami in Gesù Cristo e che più desideri la vostra felicità »[56].

Questo amore che si adatta è la sostanza di cui si materia il sistema preventivo di Don Bosco e lo specifica nella sua originalità. « C'è un mezzo per *prevenire* ogni dispiacere mio e vostro – così ammonisce i suoi giovani. – Formiamo tutti un sol cuore »[57]. Se invece difetta ogni tentativo risulta diplomazia e simulazione. E la realtà della reciprocità, che nel quadro dell'analisi fenomenologica del personalismo è collocata sul piano dell'essere, non si può creare su altri livelli che non si impostino sull'essere profondo o che da esso si dipartano.

« Guadagnare il cuore » ha nulla di diplomatico come nel caso di Don Bosco, uomo che imposta tutta la vita in un orientamento oblativo e che porta nella sua maturità di educatore le ricchezze della sua esperienza familiare: l'affetto semplice e sincero di quella mamma che ebbe, le amicizie coi coetanei a cui dava spettacolo e che animava gaiamente con la fondazione della « società dell'allegria », il profondo sentimento coltivato nel rapporto con Luigi Comollo, suo compagno di seminario.

Don Bosco fu un uomo di cuore ed è perciò tutto autentico e coerente il suo « metodo di cuore ».

Il personalismo da « manifesto » qui si fa « esperienza », come capacità realizzata dell'itinerario che va dal centro della persona al centro dell'altra, cioè da cuore a cuore.

Il *feedback* così profondo, così universale, così resistente all'usura del tempo, rivelato dagli ex-allievi, non può spiegarsi se non come reazione o come inter-azione ad un'iniziativa intuita autentica. Il linguaggio del cuore è universale ed è immediato. E, soprattutto, non resiste col tempo agli artifici.

La visione personalistica di E. Lévinas – come abbiamo visto – colloca il rapporto io-tu in termini di *volto* a *volto*[58]. Il volto è l'epifania del cuore, con la sua originalità e con la sua povertà appellante[59].

È il cuore la sorgente indicata dal volto, che potremmo perciò considerare il suo *simbolo reale*: segno del cuore che contiene, mentre esprime, l'essere del cuore.

56 G. BOSCO, *Introduzione al Giovane provveduto*, in SSP, p. 571.
57 MB, VII, p. 503.
58 E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, *o. c.*, p. 37.
59 *Ibidem*, p. 49.

Il cuore come espressione dell'essere che ama è dimensione dell'essere integrale. Come tale attraversa le modalità radicali antropologiche, quali la corporeità e la spiritualità dell'altro, a partire dal sensibile e dall'immediato per attingere l'interiore, mediato dal gesto e dall'iniziativa.

Il sensibile è il ponte di accesso al mistero dell'io profondo. E solo attraverso questo ponte, collegato con l'interiorità del primo soggetto, si può arrivare, attraverso il ponte del secondo soggetto, al mistero che è davanti.

Conosco l'altro, solo a condizione che lo amo. La conoscenza reale non è la conoscenza oggettiva, poiché è conoscenza di una persona che è esattamente irriducibile all'oggetto in quanto soggettualità inassorbibile alle categorie universali e oggettive.

Nella riflessione contemporanea si è chiarito l'equivoco che dall'impostazione cartesiana era sfociato nell'oggettività della conoscenza positivistica identificata *tout court* come la vera, la completa, l'unica forma di conoscenza. È stata la fatale confusione tra reale e oggettivo.

Quanto più ci si avvicina alla zona del *mistero* dell'essere profondo, quanto più ci si distanzia dalla zona del *problema* che mi connota nel mio aspetto oggettuale – e Marcel ha ben distinto l'aspetto problematico dell'avere da quello misterioso dell'ontologia profonda [60] – tanto più le categorie universali e oggettive sono come delle leve che misurano in lunghezza la superficie, ma restano incapaci di attingere in profondità ove si condensa il nucleo della persona.

Le categorie chiare e distinte delle scienze positive misurano la quantità delle attività della persona, non possono cogliere la sua realtà interiore. « Che cosa c'è – osserva Pietro Prini – di meno oggettivabile di ciò che ci costituisce nella nostra intimità? Potrete chiedermi se sono bruno o giovane o se mi piacciono le arance, e vi saprò rispondere facilmente. Ma se mi chiedete se sono coraggioso o se amo o se credo, comincio ad accorgermi di entrare in una zona inaccessibile alle domande e alle risposte, perché nessuna domanda, in quanto è una specie di *cliché* predeterminato e scambiabile, una specie di equazione in cui il valore della incognita è prestabilito dai valori conosciuti, può mai adattarsi a quella realtà singolare e non trasparente che sono nel più

[60] Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, pp. 83-84.

profondo di me stesso. Più la domanda pretende di riguardarmi personalmente ed intimamente, e meno è suscettibile di una risposta chiara e precisa. [...] Non posso fare di mia madre un tema di considerazioni obiettive, per trarne i caratteri del tipo " la madre ": o almeno non lo posso seriamente senza rinunciare ad amarla, cioè a comprenderla come " mia madre ". Non c'è comprensione profonda tra due esseri che non sia comunione d'amore » [61].

Tanta filosofia che presume di denominarsi personalista, nella misura in cui fa uso di strumentazione puramente positivistica esaltando la conoscenza dei dati della pura obiettività, si condanna a non offrire orizzonti di autentico personalismo che invece, come tale, non può se non mirare al centro della persona che chiamiamo « cuore ». Che in verità non può essere penetrato con fredde metodiche di misurazione, ma solo determinato con la decisione dell'altro *mistero ontologico* ad aprire le sue porte, che hanno la leva solo dall'interno.

L'intuizione dell'esperienza e strategia di Don Bosco qui si rivela nella sua totalità personalistica più chiara.

Nella nota lettera del 1884 – che P. Braido definisce « il documento più limpido ed essenziale della pedagogia di Don Bosco, uno dei più significativi della educazione cristiana » [62] e J. Aubry « l'inno alla carità di Don Bosco, veramente di risonanza del tutto paolina ed è come il suo testamento » [63] – il Nostro dichiara: « [...] Che i giovani non solo siano amati, ma che essi stessi conoscano di essere amati [...] Che essendo amati in quelle cose che loro piacciono, col partecipare alle loro inclinazioni infantili, imparino a vedere l'amore in quelle cose che naturalmente loro piacciono poco; quali sono, la disciplina, lo studio, la mortificazione [...] » [64].

Il costo dell'amorevolezza è la beatitudine della mitezza che più che un fatto naturale resta un fatto decisionale, animato dalla grazia [65].

61 P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, *o. c.*, p. 88.
62 P. BRAIDO, in « Orientamenti pedagogici », 6 (1959) 545.
63 J. AUBRY, *Don Bosco, padre dei giovani e servo di Dio*, Torino-Leumann 1978, pp. 18-19.
64 *Epistolario*, IV, p. 264.
65 All'amorevolezza bisogna aggiungere la necessaria sua condizione, che è quella dell'autodominio. Non si può infatti esercitare l'amorevolezza senza la mitezza che, tutt'altro che essere « virtù passiva », è anzi dominio di sé ed esige energia di impegno costante. Il rapporto tra Don Bosco e San Francesco di Sales, da lui scelto come patrono della sua congregazione e, prima ancora, come modello della sua vita, va visto in questo quadro. Già nel suo quadernetto di appunti troviamo annotato: « La carità e la dolcezza di San Francesco

Così, l'amorevolezza condizionata dalla mitezza si trasforma, in prospettiva, nella speranza. Parlando dei casi di educazione più difficili da affrontare e degli inevitabili conseguenti scoraggiamenti da superare, Don Bosco dice agli educatori, attingendo dalla sua esperienza anzitutto interiore: « Forse per alcuni vi sembreranno gettate al vento le vostre fatiche e sprecati i vostri sudori. Per il momento forse sarà così; ma non sarà sempre, neppure per quelli che vi paiono più indocili [...] I tratti di amorevolezza, che avrete loro usati, rimarranno loro impressi nella mente e nel cuore. Verrà tempo che il buon seme germoglierà, metterà i suoi fiori e produrrà i suoi frutti » [66].

L'amorevolezza è dunque l'*amore che si fa capire*. È l'amore che si manifesta all'altro che, solo in questa temperie, si manifesta a sua volta. È l'amore che produce la *epecstasis* o mutua apertura di due mondi autonomi e liberi. L'amorevolezza è l'amore dosato e offerto nella misura dell'altro, che si sente *appellato* e così passa dalla sensazione dell'*Es* alla percezione dell'*Ego*. È l'amorevolezza che determina il passaggio dal sentirsi oggetto al cogliersi soggetto.

La riuscita di questo itinerario da un mistero ontologico ad un altro mistero ontologico, secondo la terminologia marceliana, è

di Sales mi guidino in ogni cosa ». (MB, I, p. 510). Ai sacerdoti ex-allievi, che si raccolgono per festeggiare l'onomastico nel 1880, Don Bosco dice: « Non dimenticate mai la dolcezza dei modi; guadagnatevi il cuore dei giovani per mezzo dell'amore; ricordatevi sempre della massima di San Francesco di Sales: si prendono più mosche con un piatto di miele che con un barile d'aceto ». (MB, XIV, p. 514).
In vena di confidenza, poi, durante una predica rivolta ai confratelli riuniti per gli esercizi spirituali del 1886, confessa l'alto costo che egli deve pagare per l'autocontrollo necessario all'amorevolezza: « Non crediate che non costi anche a me, dopo di aver incaricato qualcuno di un affare, o dopo di avergli mandato qualche incarico di importanza o delicato o di premura, e non trovarlo eseguito a tempo o mal fatto, non costi anche a me il tenermi pacato; vi assicuro che alcune volte bolle il sangue nelle vene, un formicolio domina per tutti i sensi. Ma che... impazientirci?... Non si ottiene che la cosa non fatta sia fatta, e neppure si corregge il suddito con la furia. Pacatamente si avvisi, si diano le norme opportune, si esorti, ed anche quando è il caso di gridare un poco, si faccia, ma si pensi un momento: in questo caso San Francesco di Sales come si diporterebbe? » (MB, XII, pp. 456 ss.).
Sono significative alcune testimonianze sull'autodominio di Don Bosco, da cui maturava l'amorevolezza: « La sua dolcezza era abituale e questa formava il fondo del suo sistema [...] Tutti coloro che conversavano eziandio una volta sola con lui, restavano innamorati della dolcezza e nobiltà dei suoi modi, della giovialità del suo tratto, dell'opportunità e grazia delle sue parole. Ciò spiega in parte il fascino che esercitava sopra i suoi giovani attirandoli irresistibilmente a sé [...] Tuttavia sarebbe illusione credere che in Don Bosco tanta amabilità avesse talora principio da debolezza o da trascuranza. Egli sapeva mostrarsi corrucciato, perché anche l'ira è strumento di virtù, ma non mai fuor di modo e solo quando si trattava dell'onore di Dio oltraggiato [...] L'ira ben governata non si oppone alla virtù della mansuetudine » (MB, III, pp. 115-117).
[66] MB, XIV, p. 513.

consegnata a condizionamenti di dinamismi che discendono dalla natura stessa del termine di partenza e di quello di arrivo, il cuore.

La prima condizione è la *familiarità*. È la ritrascrizione della *sunkatábasis*, che costituisce la chiave di lettura degli antichi Padri per tutta la storia della salvezza. È così chiamata l'accondiscendenza di Dio, che si esprime in linguaggio umano per farsi capire dagli uomini – la rivelazione – e si incarna nella esperienza degli uomini – la redenzione – per salvare tutto ciò che è degli uomini.

L'amore, se non trova simili, rende simili. Familiarità è discendere al livello dei destinatari dell'iniziativa di amore per assumere le loro movenze, le loro cadenze, per compiere le loro esperienze, per condividere le loro speranze.

Giovanni Bosco, quand'era ancora piccolo, notava la carenza di familiarità dei sacerdoti educatori della sua zona. Pur tanto volenterosi amavano, ma senza amorevolezza. Difettava in loro la familiarità: « Io vedevo parecchi buoni preti, che lavoravano nel sacro ministero, ma non poteva con loro contrarre alcuna familiarità... Più volte piangendo diceva tra me e anche con altri: se io fossi prete vorrei fare diversamente; vorrei avvicinarmi ai fanciulli, vorrei dire buone parole » [67].

Verso la fine della vita lamentava che l'antico stile di familiarità così scomodante, ma altrettanto pagante, stava cedendo il passo a quello più comodo della cattedra che distanzia. Uno dei passi più significativi della lettera scritta da Roma, di cui abbiamo già parlato, è il seguente: « Vidi che ben pochi preti e chierici si mescolavano fra i giovani e ancora più pochi prendevano parte ai loro divertimenti [...] Negli antichi tempi dell'Oratorio lei [è il personaggio del sogno-visione, che parla a Don Bosco] non stava sempre in mezzo ai giovani e specialmente in tempo di ricreazione? [...] Ora i superiori sono considerati come superiori e non più come padri, fratelli e amici; quindi sono temuti e poco amati » [68]. E sottolinea i tempi della primavera dell'amore familiare. « Ritornino i giorni felici dell'Oratorio primitivo. I giorni dell'affetto e della confidenza cristiana tra i giovani e i Superiori; i giorni dello spirito di accondiscendenza e sopportazione per amore di Gesù Cristo, degli

[67] SSP, p. 25.
[68] *Epistolario*, IV, pp. 264-265. MB, XVII, p. 113.

uni verso degli altri; i giorni dei cuori aperti con tutta semplicità e candore, i giorni della carità e della vera allegrezza per tutti »[69].

Questa familiarità, ben lungi dal muoversi in un orizzonte paternalista che conceda dall'alto la sua benevolenza, è quella di un amico che condivide e si mette allo stesso livello. Don Bosco dichiara in una *buona notte*: « Non voglio che mi consideriate come vostro superiore, ma come vostro amico... e vi domando la vostra confidenza, quella che aspetto da veri amici »[70]. Stabilisce coi suoi giovani, inoltre, dei veri patti di amicizia: « Ti ricordi, scrive ad un adolescente, del contratto che abbiamo stipulato e conchiuso tra noi? Essere amici, e unirci insieme per amare Dio con un cuore solo e un'anima sola »[71].

È rimarchevole la stima e la fiducia che egli soleva porre in adolescenti o poco più che tali, cui affidava compiti anche delicati di collaborazione, da Rua a Savio, da Magone a Besucco, da Cagliero a Lasagna, da Francesia a Fagnano.

La familiarità esige, come suo primo passo, la decisione di farsi prossimo, mettersi in contatto, assumere l'iniziativa dell'approccio. In Don Bosco questo atteggiamento si chiama *assistenza*: « Essa si riduce ad una convivenza amorosa ed operante »[72]. Non è vigilanza, ma *vicinanza, ad-sistentia*, con la funzione preventiva e costruttiva, in ordine all'aiuto da prestare alla fragilità giovanile, inclinata alla discontinuità e alla non perseveranza. Al positivo, è una presenza di ricordo del progetto, dell'accordo e di promozione circa la realizzazione della propria costruzione educativa.

L'iniziativa del filo azione-reazione nel rapporto io-tu risulta flessibile perché modulata in chiavi diverse di amorevolezza di Don Bosco. Scrive un suo attento osservatore parlando di lui: « Era un conquistatore d'anime che aveva per armi la bontà. Dico di quella quotidiana, umile, cordiale, amabile, a volta a volta paterna, materna, fraterna: non quella che degna inchinarsi ma quella che vive per chi e con chi avvicina, che mette gli altri al posto di sé... Tramezzo al suo colossale lavoro egli aveva sempre un resto della propria persona, della mente, del cuore, per l'ultimo venuto e in qualunque ora fosse arrivato e dopo qualunque lavoro. *Voleva bene*, ecco, e noi lo sentivamo: e l'amorevolezza della quale ha fatto uno

69 MB, XVII, p. 114.
70 MB, VII, p. 503.
71 *Epistolario*, I, p. 138.
72 E. VALENTINI, *Conosciamo Don Bosco*, Roma 1971, p. 14.

dei tre fondamenti del suo sistema, è insomma il voler bene ai fanciulli »[73].

L'amorevolezza rende efficace l'intervento educativo perché si cambia in *autorevolezza* che, in verità, conferisce all'autorità il suo peso umano e le dà il suo fondamento personalistico. La crisi odierna dell'autorità è spesso dovuta alla mancanza di autorevolezza. Essa non si impone ma si irradia attraverso il suo veicolatore primo, che è appunto l'amorevolezza[74].

La familiarità di Don Bosco si paradigmava sull'esperienza della famiglia naturale e costruiva vere e proprie comunità d'amore, che chiamava significativamente « case ».

Questa famiglia, costruita dallo spirito di famiglia o familiarità, aveva come sua *forma di essere* l'amore di grazia comunicato, cioè la carità. È qui che si recupera il secondo termine del trinomio educativo – la religione – colta non tanto come pratica e nemmeno come risposta umana, bensì vista nella sua scaturigine prima: Dio-carità. « *A vrai dire* – afferma Bouquier – *tout le mérite de Don*

73 A. CAVIGLIA, *Don Bosco. Profilo storico*, Torino 1934, p. 91.

74 Nel suo poema del 31 gennaio 1938 Paul Claudel parla della conquista della confidenza giovanile, universalmente riconosciuta in Don Bosco:

« Dovunque questo Don Bosco mette la mano,
là si sente che c'è autorità.
Autorità e dolcezza,
amor di Dio e amore di tutti quei figli
senza padre
che sono i suoi
e perciò, quando la settimana è finita
e domani è domenica
l'operaio pieno di ferro e di olio si lava,
indossa la sua camicia bianca...
Come un figlio e come un ragazzino,
si getta fra le braccia di san Giovanni Bosco.
O padre, ecco tra le tue braccia quest'uomo
pieno di semplicità e di confidenza e di meccanica.
Dimmi, è vero che andremo tutti in paradiso
e che possederemo la Repubblica?
O padre, perché adesso io so lavorare
e ho la barba sul mento,
non è questa una ragione
perché mai, tra le tue braccia
cessi di essere tuo piccolo figlio.
Apro il cuore, apro la bocca;
e tu, padre, di' a Dio
che mi dia il pane quotidiano,
e che dia la giustizia a tutti i nostri compagni...
Prega per noi, Giovanni Bosco,
patrono dell'eterna adolescenza ».

(P. CLAUDEL, *Oeuvre poétique*, Paris 1957, pp. 785-786).

Bosco aura consisté à retrouver la vérité de Dieu en éducation: la famille »[75].

Già aveva notato acutamente il biografo: « L'apostolato cui si dedicò il Santo non era nuovo alla Chiesa, ma era nuovo il metodo [...] fare dell'ambiente educativo un ambiente familiare [...] Questa fu la paziente e felice innovazione apportata da Don Bosco nel sistema educativo »[76].

Ancora qui si registra il punto di intersecazione tra religione e amorevolezza, in quell'orizzonte di personalismo teocentrico ed educativo in virtù del quale la persona è collocata sul più alto livello di considerazione, in quanto teomorfa e quindi caratterizzata dall'assiologia dell'assoluto.

75 H. BOUQUIER, *Don Bosco éducateur*, *o. c.*, p. 82.

76 G. B. LEMOYNE, *Vita di S. Giovanni Bosco*, II, Torino 1947, p. 82. Il personalismo teocentrico sussume l'amorevolezza nella carità, come *habitus* di grazia. E qui si pone il problema tra carità-amorevolezza, come metodo, e carità-amorevolezza, come fine. Quella ha il primato sul piano mediale. La seconda ha il primato sul piano dell'essere. (Cfr. P. BRAIDO, *Il sistema preventivo*, *o. c.*, p. 229).

Capitolo ottavo

HOMO LUDENS: LA FESTA COME CLIMA DELLA VITA

1. LA FESTA NELL'ASSIOLOGIA INTEGRALE

Il personalismo, che considera l'uomo nella sua globalità, focalizza il suo obiettivo non solo sull'*homo somaticus*, sull'*homo vivens*, sull'*homo laborans*, sull'*homo sapiens*, sull'*homo diligens*, sull'*homo religiosus*, ma anche sull'*homo ludens*. A motivo dell'assiologia completa di riferimento, che coinvolge il livello fisico, psicoaffettivo e spirituale, non solo nel momento della reciproca intersecazione – come abbiamo visto – ma anche in quello della *ri*-creazione o restaurazione delle energie dei vari livelli logorati.

Tommaso d'Aquino, in virtù della sua antropologia personalistica e unitaria, considera il gioco come « *remissio animi a rebus agendis per ludicra verba vel facta* »[1]: un necessario momento di crescita, mediante il « riposo dell'anima » che è dato dall'esperienza del piacere dell'essere. « L'uomo – precisa S. Tommaso – come ha bisogno del riposo fisico per ritemprare il corpo, il quale non può lavorare di continuo per la limitazione delle sue energie, così ne ha bisogno per l'anima le cui forze sono adeguate solo per determinati impegni. Perciò, quando l'anima si occupa oltre le sue forze in qualche lavoro, sente lo sforzo e la fatica, specialmente perché nelle attività dell'anima collabora anche il corpo [...] Ebbene, come la fatica fisica si smaltisce col riposo del corpo, così la fatica dell'anima deve smaltirsi col riposo dell'anima. Ora il riposo dell'anima è il piacere, come abbiamo detto sopra nel *Trattato delle passioni* »[2].

[1] S. Th., II, IIae, q. 168, a.2.
[2] *Ibidem*.

Nell'esercizio ludico della persona sono chiamate a raccolta le dimensioni più diverse, da quella corporale variegata a quella spirituale dell'intelligenza, della volontà, della fantasia creatrice, a quella della socialità come integrazione dell'io col tu e con l'intelaiatura più vasta di reciprocità. In gara di abilità, con lo stile di gratuità e con l'obiettivo dell'esperienza della libertà, con l'effetto costitutivo del gaudio e della soddisfazione.

Il gioco è l'espressione della dimensione ludica della persona, di cui è momento di armonia proprio perché le differenziate energie convergono per rinfrancare l'essere intero.

Già nel momento estetico si sperimenta la sintesi tra le sfere della ragion pura e della ragion pratica, con l'obiettivo al godimento estetico dell'armonia sperimentata. Nel momento del gioco, alla gioia del bello contemplato si sostituisce il piacere dell'autorealizzazione allo stato puro nel *divertimento.*

L'esperienza estetica e quella ludica si avvicinano e, sotto certi aspetti, si fondono, come l'antropologia filosofica e teologica di Jürgen Moltmann oggi sottolinea [3].

Nel suo orizzonte rigidamente intrascendente, F. Nietzsche fa approdare alla festa pan-cosmica il Superuomo, attraverso la mediazione della consapevole accettazione dell'eterno ritorno del medesimo. È questa « la felicità del circolo » [4]. In questa visione l'*homo aesteticus* e l'*homo ludens* coincidono.

Nella concezione personalistica, invece, ove l'uomo non è assorbito dal pan-cosmico ma resta l'unità originale irriducibile, mai mezzo, sempre fine, la dimensione ludica del gioco non ha obiettivi di armonia cosmica in esclusiva, ma invece di crescita del singolo, come autorealizzazione allo stato gratuito.

È proprio di qui che si dipartono specificazioni ulteriori del divertimento in un'antropologia plenaria, quali il carattere del disinteresse e non del guadagno: finirebbe altrimenti per essere vissuto come un lavoro; e quello di ritmicità e posizione dialettica con la laboriosità: se tutta la vita fosse gioco, mancherebbe la soddisfazione dell'alternanza dei ritmi; il carattere di gratuità di obiettivo, sì da non confondersi con altre attività che mirano pure alle soddisfazioni ma non del tipo dell'autorealizzazione pura.

Anche infatti il lavoro può portare alla soddisfazione, ma que-

[3] Cfr. J. MOLTMANN, *Il gioco*, Brescia 1971.
[4] FR. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, V, 2, p. 341.

sta è in combinazione col guadagno. Lo specifico della gratuità fa anticipare l'esperienza del regno della libertà e della socialità armonica, nella quale persona e comunità restano polarizzate e pur articolate nel rispetto e nel riconoscimento del valore, nello stimolo al *più* essere, per fare *più* essere.

Jürgen Moltmann sottolinea il fatto che i grandi fondatori religiosi, come anche gli autori di scienze mistiche e ascetiche, hanno considerato il gioco, la festa, tra gli archetipi privilegiati, per poter parlare dell'obiettivo del regno perfetto, a cui in definitiva l'uomo anela.

Parlando nell'orizzonte dell'escatologia cristiana, la vita futura è stata considerata come un « movimento a girotondo dei redenti, nella pienezza trinitaria di Dio e come un'armonia completa tra l'anima e il corpo. Essa non ha sperato un cielo senza terra per delle anime senza corpo, bensì un nuovo corpo spiritualizzato e liberato dalle repressioni della legge e della morte. Le immagini della vita futura non provengono dal mondo della lotta e della vittoria, del lavoro e del successo, della legge e della sua applicazione, bensì dal mondo della fiducia primordiale propria del bambino » [5].

La festa è la percezione di pienezza che si gusta, durante l'attività ludica, come meta proletticamente vissuta. Essa raggiunge il suo culmine secondo il grado in cui si sperimenta la sua riuscita in anticipo.

Festa è clima sia nella fase della preparazione che nel momento della realizzazione e del suo successo.

È ovvio che la festa, come ogni altra espressione di autotrascendimento, si risolve in un'incessante *promessa dell'ulteriore.*

Quanto più radicati sono i motivi da cui nasce la festa nel centro della persona, tanto più il suo vissuto sarà profondo e duraturo.

[5] J. MOLTMANN, *Il gioco, o. c.*, pp. 55-56.

2. DON BOSCO, UOMO DELLA FESTA

Nella visione del personalismo teocentrico di Don Bosco, la dimensione ludica – sia come attuazione del gioco che come clima di festa, che come spirito di allegria – occupa una centralità indiscussa e caratteristica.

Osserva A. Caviglia che l'originalità del Nostro « sta nel valore salesiano della ricreazione, nel valore dato alla giocondità, allegria, serenità lieta della educazione » [6]. Più avanti la chiama « la trionfante novità » [7] in Don Bosco. E altrove: « L'allegria è l'undecimo comandamento. Chi entra in una casa sua non può non veder subito che è nel regno della gaiezza e la nota dominante è l'allegria » [8]. « Sua divisa – afferma il Ballesio, ex-allievo di Don Bosco – fu il " *Servite Domino in laetitia* " » [9].

Il biografo precisa che questo « *Servite Domino in laetitia* era il suo motto di intercalare tra i suoi più diletti; e questa santa allegria formava per lui la base del suo edificio sociale per la sicura educazione della gioventù » [10].

Erede di una lunga tradizione di educazione cristiana [11], contrappuntata dai messaggi di F. Neri, S. A. Burzio, Fr. di Sales, diede a questo progetto un'articolazione di programma e un'impostazione educativa originale.

Già a livello di progetto, l'allegria è segno di buona salute spirituale. « Per Don Bosco la vivacità gioconda e rumorosa era senz'altro il segno della buona condizione delle anime, sintomo ed espressione della pace della coscienza... Il giovinetto che si sente in grazia di Dio prova naturalmente la gioia, sicuro del possesso di un bene che è tutto in suo potere, e lo stato di piacere si traduce per lui in allegria » [12]. Anzi, alla scuola di Don Bosco, allegria

6 A. CAVIGLIA, *Conferenze, o. c.*, pp. 93-94.
7 *Ibidem.*
8 ID., *Don Bosco, o. c.*, p. 29.
9 OEI, V, p. 149.
10 MB, VI, p. 4.
11 « La sua esperienza – nota P. Stella – era segnata già negli anni della giovinezza a Chieri, dalle imprese della Società dell'Allegria, il cui motto poté benissimo essere stato l'espressione *Servite Domino in laetitia* (Sal. 99, 1), che si legge nel prologo del *Giovane provveduto* e che, per testimonianza di Don Bosco, era abituale a Luigi Comollo proprio negli anni trascorsi a Chieri come studente del Collegio ». (P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, II, p. 189).
12 OEI, VI, pp. 160, 169; V, p. 149.

si identifica *tout-court* con santità, cioè perfezione dell'amore e riuscita totale dell'uomo, come si raccoglie dalla risposta di Domenico Savio, che aveva assimilato la lezione del maestro [13].

Il gioco è congeniale alla personalità del Nostro. Dotato di forza fisica, fantasia creatrice, esuberanza di inventiva, acutezza di intuizione, prontezza di furbizia, sin da piccolo aveva partecipato alle feste dei paesi viciniori, incantato da saltimbanchi e giocolieri, e lì aveva avuto coscienza della sua spiccata attitudine mimetica [14]. Lui stesso, poi, preparava spettacoli diversi per i suoi coetanei e per la gente adulta [15].

Qualche anno più tardi, a Chieri, rivela la sua capacità educativa all'interno di questa sua passione.

La sua originalità si staglia anche sullo sfondo dell'austerità dell'uomo religioso del suo tempo, segnatamente dell'ecclesiastico, preoccupato di non scadere da un certo standard di dignità e di buona educazione. Come da ragazzo aveva sentenziato « Vi è tempo per tutto: tempo per andare in chiesa e tempo per ricrearsi » [16], così più tardi da educatore preciserà « Ho sempre fatto di tutto per far vedere che uno si può divertire salva la legge di Dio » [17].

Nella prima adolescenza aveva fondato la Società dell'Allegria. Aveva, cioè formato un gruppo di amici impegnati a promuovere, nel loro ambito e nel loro ambiente più largo, attività ricreative finalizzate. Così egli ne parla: « Ciascuno era obbligato a cercare quei libri, introdurre quei discorsi e trastulli che avessero potuto contribuire a stare allegri; per contrario era proibita ogni cosa che cagionasse melanconia e specialmente checché non fosse secondo la legge del Signore » [18].

Appena individua, poi, il suo campo specifico di attività, apre ampi spazi alla ricreazione con salti, corse, esercizi ginnici. Offre anche spettacoli teatrali, giochi di prestigio, apprendimento di musica corale e strumentale, organizzazione di carnevali chiassosi e sereni. Si parlerà persino a Torino della polka di Don Bosco. A

13 SSP, pp. 186-187; OEI, pp. 35, 48; MB, VI, p. 697.
14 Cfr. MB, I, pp. 104 ss.
15 Cfr. MB, I, p. 139.
16 MB, I, p. 186.
17 MB, IX, p. 534.
18 MB, I, p. 261.

tutta quest'attività egli prende parte in prima persona. Si esibirà nei giochi di prestigio fino al 1860 [19].

L'impegno educativo come crescita costante dell'uomo fa da sfondo a questo complesso di attività ricreative. « Sì, ricreatevi pure, ma sia ricreazione onesta, siano divertimenti utili, che servano a ristorare le forze del corpo ed a ringiovanire lo spirito: guardatevi che lo spasso che vi prendete non sia oziosità e tempo inutilmente perduto » [20]. E sempre in contesto educativo, suggerendo uno dei sette segreti per riuscire nell'opera suprema della formazione dell'uomo, indica: « Allegria, canto, musica e libertà grande nei divertimenti » [21]. Nel pressante invito che rivolge agli educatori a ricondursi allo stile dell'incarnazione, ribadisce lo stesso segnale: « Amino ciò che piace ai giovani e i giovani ameranno ciò che piace ai superiori » [22]. L'allegria – come Don Bosco la chiamava – è il termometro della buona salute dell'uomo integrale e della società pacificata nella misura in cui è autenticità di essere e non surrogato di avere, che porta a nevrosi ossessive.

La gioia è la radice profonda dell'allegria, è alla confluenza del rinvenimento dei significati radicali dell'esistenza e della pace come equilibrio interiore proiettato sia in alto che in avanti.

Per Don Bosco, uomo credente, tutto questo poggiava, in ultima analisi, sulla presenza permanente e provvidente del Dio dell'esodo, della promessa e dell'alleanza. Questa fede nella paternità di Dio lo abilitava all'esercizio della sua paternità, caratterizzata dall'amorevolezza, espressione della gioia ricevuta e donata. Essa persisteva come un diamante inintaccabile dai corrosivi delle prove molteplici. Solo così si può spiegare la resistenza alla tristezza, che caratterizzò la vita di Don Bosco e lo rese imperturbabile nella sua allegria. « Quando era maggiore la deficienza di mezzi o più grandi le difficoltà o tribolazioni, lo si vedeva più allegro del solito, tanto che nel vederlo più frequentemente spiritoso nel dire facezie dicevamo: bisogna che Don Bosco sia bene nei fastidi, giacché si mostra così sorridente » [23]. Era stata la grande lezione, questa, imparata da quella donna di sapienza che fu sua madre la quale, nono-

19 MB, IX, p. 534; IV, pp. 270, 461.
20 MB, XIII, p. 430.
21 MB, XI, p. 222.
22 MB, XVII, p. 111.
23 MB, IV, p. 251.

stante la vedovanza e le ristrettezze di ogni tipo, come ebbe a testimoniare più tardi il figlio, « era sempre di buon umore » [24].

L'allegria era insomma risultante e sintesi di tutte le componenti del personalismo teocentrico e, insieme, segno sicuro della sua incisività testimoniale [25].

[24] MO, p. 130.
[25] Soleva ripetere: « Facciamo vedere al mondo quanto si possa stare allegri di anima e di corpo senza offendere il Signore ». (SSP, p. 345).

Capitolo nono

UN MESSAGGIO DA TRADURRE SEMPRE

1. TRADURRE SENZA TRADIRE

Il personalismo teocentrico, che si coglie al livello prevalente di ortoprassi, nella personalità e nel sistema educativo di Don Bosco si trova rivestito di condizionamenti socio-culturali tipici di un'epoca.

Ora, proprio la sua esplicita dichiarazione di volersi adattare ai tempi [1], la fedeltà cioè alla storia, postula che la lettura del messaggio sia inculturata nel suo tempo e poi acculturabile in ogni epoca, per quello che di valido contiene, in virtù dei valori perenni.

È il nuovo concetto di ermeneutica che ci soccorre. Esso non riguarda solo le operazioni di interesse letterario, ma altresì quelle di carattere storico e assiologico. Afferma in merito H. Gadamer che l'ermeneutica si estende « a tutto ciò che ci è consegnato dalla storia; così parleremo dell'interpretazione di un avvenimento storico, o ancora dell'interpretazione delle espressioni spirituali, mimiche, dell'interpretazione di un comportamento, ecc. Con ciò intendiamo sempre dire che il senso del dato, offerto alla nostra interpretazione, non si svela senza mediazioni, e che è necessario guardare al di là del senso immediato per poter scoprire il vero significato nascosto » [2].

Il postulato di ispirazione heideggeriana è sintetizzato così da H. Zahrnt, che precisa che i testi e i messaggi della storia sono da decodificare non asetticamente, ma con tutto il bagaglio della cultura e della scelta del soggetto. Potremmo dire con la linfa della vivente

[1] MB, VIII, p. 67.
[2] H. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, o. c., p. 29.

tradizione che legge e si arricchisce: « Nell'incontro con la storia si tratta sì di testi e fonti e quindi di fatti ed eventi del passato, ma io non posso intendere questi testi e fonti, questi fatti ed eventi del passato in modo tale che mi debba considerare nello schema del pensiero articolato in soggetto-oggetto, con l'esclusione della mia propria esistenza. Nell'incontro con la storia e con i testi storici si tratta sempre della piena effettuazione della vita e della risoluzione decisiva » [3].

La precomprensione, lungi dall'essere pregiudizio, è cultura viva che inter-agisce con la cultura consegnata, in forza del « linguaggio che – come dice ancora Gadamer – opera la sintesi perenne tra l'orizzonte del passato e quello del presente » [4].

È quest'operazione del tradurre senza tradire che Pietro Braido chiama « operazione di storicizzazione concreta e funzionale » [5]. « Questa appare ancora più lecita e feconda – continua Braido – se, usando una categoria cara a Allport, il progetto di Don Bosco, al di là di talune rigidità contingenti, viene assunto non come un " sistema chiuso ", ma come " sistema aperto " pro-attivo e non reattivo; capace, quindi, di mantenere l'equilibrio interno di forma e di ordine e, nello stesso tempo, di crescere in complessità e differenziazione di parti verso equilibri più avanzati, che consentono un rapporto transazionale con l'ambiente sempre più intenso e arricchente. Lo consentono sia la struttura, che lo " spirito " originari. Mai Don Bosco ha imprigionato il suo grande piano di riforma giovanile o di restaurazione sociale in schemi irreformabili; soprattutto, mai l'ha reso indissolubilmente solidale *in linea di principio* con rigorose opzioni scientifiche, filosofiche e teologiche oppure politiche e sociali, pur tradendo *di fatto* delle preferenze legate a situazioni contingenti e alla storia. Esso, anzi, porta nell'intimo della sua struttura la mentalità realistica, quasi opportunistica – " prudenziale! " – di un uomo e di un santo proteso a rispondere ai problemi, sempre e dappertutto, " secondo i bisogni dei tempi " » [6].

Il tradurre il messaggio senza tradirlo, ove ci sia una vivente tradizione che si impegna a sperimentarlo, trova la sua possibilità solo nella fedeltà dinamica, assunta in virtù delle linee di ten-

[3] H. ZAHRNT, *Alle prese con Dio*, Brescia 1969, p. 246.
[4] H. GADAMER, *Che cos'è la verità?*, in « Rivista di filosofia », 47/3 (1956) 265.
[5] P. BRAIDO, *Il progetto operativo*, *o. c.*, p. 29.
[6] *Ibidem.*

denza intrinseche al messaggio, caratterizzato dall'apertura e dall'inculturabilità nella storia.

Per il messaggio globale vale quello che, per l'attività editoriale in specie, Don Bosco affermava, di voler essere sempre « all'avanguardia del progresso »[7]. Allora il messaggio si dispiega lungo la temporalità, nel suo potenziale dinamico e attinge i traguardi della speranza che invece resterebbero preclusi se ogni presente si esaurisse nella ripetitività di un passato tradito anziché sviluppato.

La capacità di acculturazione del messaggio è l'unico modo della sua valorizzazione. Una sedicente fedeltà, caratterizzata dalla miopia e dalla chiusura, è inaridimento delle sue potenzialità e inettitudine delle sue scommesse.

Non possiamo fare qui una rilettura dettagliata delle componenti del personalismo boschiano. Vale la pena, però, riconsiderare talune delle colonne portanti del suo sistema più vissuto che dichiarato. « *Di fatto* Don Bosco ha realizzato e prospettato con chiarezza le linee di un piano di azione, di un metodo e di uno " stile " caratterizzati dalla tensione a promuovere la massima espansione umana e religiosa, individuale e sociale, dei giovani, con la cura di salvaguardare, insieme alla totalità, la gerarchia dei valori: dalla sopravvivenza fisica all'esigenza di Dio, dalla cultura al tempo libero, dalla integrità alla disponibilità comunitaria »[8].

Tanto più pressante si fa il messaggio e il suo metodo di acculturazione, quanto più le insidie unilateralistiche di ogni tipo minacciano l'uomo nell'area dei rapporti. L'efficientismo indotto da una società complessa, che quantifica e non qualifica l'uomo, sta moltiplicando elementi strutturali a scapito di quelli relazionali, sta intensificando dispositivi disciplinari morbidamente offerti in regime di democrazie formali, che prevaricano le linee innovative autenticamente promozionali. Si vanno registrando, inoltre, tendenze al ripiegamento e alla funzione subordinata anziché all'incentivazione della creatività e all'esperienza conviviale. Lo specifico relazionale educativo di Don Bosco è offerto da una globalità di elementi che da soli potrebbero pure connotarsi in forme non rilevanti ma che, invece, vanno collocati nella dialettica

[7] MB, XVI, p. 323.
[8] P. BRAIDO, *Il progetto operativo*, *o. c.*, p. 31.

dei valori antropologici di base quali la ragione, la religione e l'amorevolezza. Si dispongono così in una sorta di orchestra di valori caratterizzata, proprio in quanto tale, dall'originalità di un progetto di crescita sistematicamente attuato, denominato *sistema preventivo.*

Esso altro non è se non il *personalismo come processo educativo, che prende tutte le componenti del soggetto e le sviluppa.* Ed esige pertanto degli operatori che sappiano catalizzare questo processo con attitudini di comunicazione e di contatto interpersonale, grazie a convinzioni chiare e calde, di competenza e di sicurezza transitiva, di concretezza operata più che proclamata. Dichiara P. Scilligo studiando Don Bosco sotto questo profilo: « Il suo lavoro non era un attivismo senza regola, un affogare l'ansia derivante dal sentirsi inattivo, ma un intervento voluto, finalizzato, calmo e penetrante, capace di lasciarlo spontaneo e trasparente con le persone [...] L'attivismo e il lavoro nevrotico avrebbero isolato e impedito il contatto con la storia, per ridursi a pura attività, sfruttamento delle persone per la competitività e il guadagno » [9].

Una concretezza dagli occhi acuti e vigili, questa di Don Bosco, che mentre coglie i particolari non perde di vista la sintesi vivente cui deve servire. L'educatore, proprio perché polo funzionale alla crescita della persona, per la necessaria decodificazione ordinata alla formazione dell'educando a cui deve porgere la chiave di lettura della storia, è voluto da Don Bosco con una rilevante capacità *empatica* e intuitiva. Il suo adattamento è frutto dell'elasticità dello spirito alla misura intravista del mistero dell'altro [10].

Grazie al processo metabolico dello spirito, che trasforma messaggi tanto più incisivi quanto più incarnati gli giungono, l'educatore deve potersi presentare come modello di comportamento da introiettare. Tutta la sua attività di relazione è chiamata a farsi testimonianza, per essere assimilata come cibo nutriente dai destinatari della sua opera. Di qui la sua pressante responsabilità a costituirsi come insieme di valori incarnati di alto potenziale nutritivo.

In questo processo l'educatore, come persona in crescita, sce-

[9] P. SCILLIGO, *Dimensione comunitaria, o. c.*, p. 93.
[10] « L'accettazione degli altri e della realtà non era rinuncia ai propri modi di sentire, ma tolleranza dell'indefinitezza della situazione, assunzione del bene in vista dell'ottimo, accoglienza dell'eccezione in vista della regola » (*Ibidem*, p. 93).

glie di farsi polo funzionale allo sviluppo dell'altro passando da puro organizzatore del processo educativo a vero animatore del reticolato di rapporti che intesse e che suscita come risposta, cioè come uno che stimola nell'altra persona l'io profondo non ancora rivelato. Potenziare le ricchezze dell'altro senza manipolarne le caratteristiche, incoraggiare la percorribilità di certi sentieri come espansione delle doti latenti, è l'impegno che è arte, conoscenza ed esperienza – comunque con-crescita – dell'educatore e dell'educando. Il messaggero deve farsi messaggio.

Don Bosco fu un riuscito polo funzionale alla crescita dei giovani e incarnò nella sua personale esperienza il trinomio del sistema preventivo. « Nella santità di Don Bosco il trinomio pedagogico fondamentale del sistema raggiunge le punte massime; la religione diventa fede robusta e incrollabile, l'amorevolezza si fa carità soprannaturale ed eroica, la ragione si illumina della luce della " saggezza " e del " consiglio " » [11].

Oggi l'acculturazione del messaggio incarnato postula educatori come soggetti caratterizzati dalla passione per il personalismo integrale.

In un nuovo orizzonte culturale il personalismo che, come avverte Rigobello, oltre ad essere una filosofia è anche un metodo [12] sia come visione che come strategia, deve fare i conti con un progetto-uomo o *umanesimo*, in contesto tecnologico, che non si annulla nel tecnicismo ma fa sintesi con i valori di funzionalità e ne usa con equilibrio.

11 P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, *o. c.*, p. 405.

12 Cfr. A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, Roma 1966, pp. 179-180. « Del termine personalismo si possono avere due distinte accezioni. Da un lato, il personalismo può indicare una filosofia, che fa della persona il suo centro teoretico. La persona è, in tale filosofia, una istituzione metafisica originaria che le analisi fenomenologiche, esistenziali e storiche hanno il compito di svolgere, esplicitare, situare nella pluralità delle esperienze concrete [...] D'altro lato personalismo può indicare una dottrina etica, sociale e politica, e quindi comportante l'accennato universo di valori morali e di determinazioni pratiche, ma senza essere essa stessa una nuova metafisica (o posizione fenomenologica originaria). Le scelte politiche e sociali, nonché le valutazioni storiografiche, sono dedotte da un quadro metafisico generale cui la persona nella sua natura e dignità trova ampio riconoscimento senza per questo divenire il fulcro di tutta una ontologia » (*Ibidem*, p. 179).

2. PER UNA NUOVA RAZIONALITÀ A MISURA D'UOMO

L'educazione ricevuta e donata alla ragione non connota solo un fatto di apprendimento né solo di conoscenza assiologica, propedeutica all'esercizio della volontà, né solo dice risveglio costante del buon senso, ma oggi particolarmente implica l'esercizio del discernimento morale, la responsabilità di fronte alla storia nella sua svolta, la costruzione di un assetto più equo e più libero, la dialogalità e la politicità come collaborazione con altre forze, in ordine alla pace e alla giustizia, autentica laicità per il rinnovamento dell'ordine temporale, da quello della cultura a quello dell'arte, dai rapporti familiari a quelli internazionali, dall'ambito del lavoro professionale alla gestione del tempo libero. Tale educazione della ragione, alla luce del personalismo boschiano, va ordinata allo sviluppo dell'uomo integrale e non ad altri obiettivi subalterni. Questa base del personalismo educativo è più che mai urgente oggi, in cui si registra l'ipertrofia dell'*homo faber* e l'anemia dell'*homo sapiens*. In questo quadro la ragione continua a funzionare, ma a folle. È il fallimento della prospettiva illuministica che consegnava la speranza della comunità umana alla Ragione trascendentale, considerata capace di portare gli uomini agli stadi della felicità e della perfezione [13].

Urge ricollocare la ragione come *logos*.

In realtà la ragione è attitudine radicale della mente analitica e valutativa del reale. L'esercizio della ragione è *funzionante*, cioè risponde al suo compito naturale tanto quando si muove in ordine alle funzioni, cioè alle dinamiche delle realtà fenomeniche plurilivellate, quanto allorché punta sul rinvenimento dei *significati*, interrogandosi sul senso radicale di tutti i significati parcellari. Si ha così la *ragione delle funzioni* o razionalità tecno-scientifica, e la *ragione delle ragioni* o razionalità metafisica e religiosa, cioè razionalità aperta alla trascendenza.

Ma proprio perché la ragione è funzione della mente c'è il pericolo della deformazione dell'obiettivo che essa si propone, che può essere il complesso delle cose anziché lo sviluppo dell'uomo.

[13] Cfr. D. DIDEROT, *Enciclopedia*, Bari 1968, p. 473; C. H. DE ROUVROY DE SAINT-SIMON, *Nouveau christianisme*, Paris 1825.

Si ha così la *ragione funzionale*, che si esercita in funzione dei sistemi ideologici e del potere economico e politico.

La scuola di Francoforte – con Horkheimer, Adorno e Marcuse – ha tematizzato e analizzato sistematicamente questa razionalità funzionale, come abbiamo già rilevato.

Razionalità *autenticamente funzionante* o *ideologicamente funzionale?* Ecco il vero dilemma shakespeariano di oggi.

La rilettura del primo termine del personalismo educativo di Don Bosco implica una scelta corretta davanti a questo dilemma che dice vita o morte dell'uomo, e che non poteva ieri essere visualizzato nella cultura dell'ottocento nei termini drammatici di oggi. Quella era caratterizzata dall'euforia naturale della prima applicazione planetaria della scienza sul piano tecno-industriale. Oggi la scienza, che con le sue ramificazioni tecnologiche ingenera angosce di nuovo conio, pone problematiche diverse. Non si può salvare il futuro prossimo dell'uomo senza fare i conti con la ricollocazione della razionalità dall'ambito *funzionale* a quello *funzionante* dell'*umanesimo integrale* [14].

Il primo passo che l'uomo, sconfitto nella razionalità, deve operare, è quello di risalire la china dell'abisso dell'irrazionale pluriforme. Senza l'esercizio della ragione l'uomo non è libero, non è responsabile, perché non è *animal rationale*. « Una delle più grandi tragedie dell'uomo moderno – puntualizza Paulo Freire – per non dire la maggiore, consiste nel fatto che egli è dominato dalla forza dei miti, guidato dalla pubblicità organizzata, sia essa ideologica o no, per cui sta rinunciando sempre più e senza accorgersene alla sua capacità di decidere. L'uomo viene espulso dall'orbita delle decisioni. L'uomo semplice non coglie i compiti che gli spetterebbero, perché una *élite* glieli presenta già interpretati e glieli consegna, come si fa con una ricetta prescritta dal medico, per essere soltanto applicata » [15].

Nel quadro della formazione permanente, questo segnale diventa di urgenza non più dilazionabile a causa di gravi regressioni di masse intere di adulti, che dovrebbero proporre se stessi ai giovani come modelli di vita e di azione. Si presentano invece molte volte segnati dall'incapacità della lettura critica della storia, anestetizzati da manipolazioni dell'occulta e interessata persuasione

[14] Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, *o. c.*
[15] P. FREIRE, *L'educazione come esperienza della libertà*, Milano 1973, p. 51.

con i suoi tentacoli perfezionati e pressoché inevitabili e, perciò, pesantemente condizionanti l'esercizio della libertà degli uomini.

La razionalità inceppata blocca i dinamismi delle altre dimensioni umane, quali quella dell'amore e della religione. La prima può essere esercitata al livello del puro istinto e senza mediazioni e, quindi, rischia di essere confusa con l'emozione transeunte e con il mezzo dialogico naturale, che è il sesso, ma assunto e vissuto come fine. La religione può essere surrogata dalla superstizione e dal pullulare di forme esoteriche e fondamentalistiche, che si registrano in un ambito reattivo alla razionalità funzionale, tecnicistica e unidimensionale.

Il recupero dell'uomo passa attraverso quello della razionalità, che riscatta dai rischi della degradazione dell'esercizio le altre due componenti del trinomio personalistico di Don Bosco: religione e amorevolezza.

La ragione deve tornare ad essere *logos*, cioè attitudine articolata che rinviene sì le ragioni delle diverse funzioni, ma che non perda di vista la possibilità di approdare o quanto meno intravvedere la *ragione delle ragioni.*

Il *nihilismo* e il *relativismo* come superamento delle categorie dell'assoluto e dell'oggettivo decretano oggi la liquidazione delle certezze e additano all'uomo le rotte di piccolo cabotaggio del *postmoderno*, lontane dalle traversate dei grandi approdi delle rivoluzioni illuministiche e di quelli escatologici delle religioni.

In questo ambito di *pensiero debole* [16], risultano distrutte le tavole di riferimento dei valori tradizionali e si accettano frammenti di verità. I significati sono indotti, secondo queste visioni, da metafisiche ideologizzanti. Da Stirner a Nietzsche, da Severino a Vattimo, colpi duri vengono inferti alla stabilità dei valori e all'anelito dei significati. I problemi del significato non possono essere risolti perché sono, secondo il positivismo logico, dissolti in se stessi [17]. Queste operazioni di iconoclastia del significato denun-

[16] Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nihilismo*, Brescia 1972; ID., *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978; ID., *Techne. Le radici della violenza*, Milano 1979; ID., *Legge e caso*, Milano 1979; ID., *Il destino della necessità*, Milano 1980; G. VATTIMO, *Introduzione ad Heidegger*, Bari 1971; ID., *Ipotesi su Nietzsche*, Milano 1974; ID., *Il soggetto e la maschera*, Milano 1974; ID., *Le avventure della differenza*, Milano 1980; ID., *La fine della modernità*, Milano 1985.
[17] Cfr. M. SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza*, Brescia 1963; ID., *Problemi di etica ed aforismi*, Bologna 1970; ID., *Tra realismo e neopositivismo*, Bologna 1974; R. CARNAP, *Sintassi logica del linguaggio*, Milano 1961; ID., *La costruzione logica del mondo e pseudoproblemi in filosofia*, Milano 1966; ID., *Analiticità, significanza e induzione*, Bologna 1971; ID., *Significato e necessità*, Firenze 1976; O. NEURATH, *Il circolo di Vienna e l'avvenire del-*

ciano, per contrasto, che l'uomo è un anelito al significato poiché la frantumazione del senso deve pur avere un senso.

P. Ricoeur, che accentua la razionalità ermeneutica partendo dalla storia degli uomini che è piena, in ogni civiltà, di simboli – quali ad esempio monumenti, manoscritti, graffiti – distingue il duplice piano della ricerca di senso: quello *semiologico* – fonologia, lessico, sintassi – e quello *semantico*, circa il significato ultimo di questi significati penultimi [18].

È la prova, questa, che l'uomo vive in un orizzonte a cui conferisce un senso, grazie al quale, in definitiva, lo rende intelligibile. Il significato è così costitutivo dell'uomo che, mentre Sartre ha identificato l'uomo stesso con la libertà, Merleau-Ponty di rimando lo ha definito come l'anelito del senso, a tal punto da essere quasi la sua ossessione e la sua condanna [19].

Il significato è il coagulante dei piccoli segmenti dell'esistenza. La vita dell'uomo è dinamismo sia cronologico che teleologico: è *moto verso*. Questo è determinato da una realtà che passa da un punto all'altro della traiettoria senza fermarsi ai punti intermedi, orientato com'è ad un punto definitivo. Senza il *telos* o punto finale d'approdo, il moto non è più *direzione verso*, ma è solo agitazione sincopata e ripetitiva. Se dunque il fine è necessario al moto perché sia moto, se ne può concludere che il fine è ciò che dà al moto il significato suo. Cioè il significato di una realtà in moto, come l'esistenza lo è costitutivamente, è dato dal suo fine. La vita globale, come *moto verso*, esige un fine globale. E siccome il significato fa che quella *realtà in moto* sia *valore*, allora senza il significato globale la vita non ha valore, cioè non è vita. F. Nietzsche diceva: « Chi ha un *perché* nella vita è in grado di sopportare ogni *come*, ogni situazione disagiata e angosciante » [20].

Non si può vivere senza sapere perché. Non si può vivere senza sapere per chi.

La razionalità funzionante, proprio nel punto di innesto con la sua modalità più profonda di rinvenimento delle ragioni di tutte

l'empirismo logico, Roma 1977; F. WEISMANN, *Analisi linguistica e filosofia*, Roma 1970, G. MORRA, *Il problema morale del neopositivismo*, Manduria 1972.

18 « Un senso diretto, primario, letterario, designa pure un altro senso indiretto, secondario, figurato, che non può essere appreso se non attraverso il primo ». (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977).

19 Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, Milano 1962; ID., *Le avventure della dialettica*, Milano 1965; ID., *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965.

20 F. NIETZSCHE, cit. in V. E. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1977, p. 92.

le funzioni, propone interrogativi ineludibili, posti da E. Bloch sul frontone dell'architettura del *principio-speranza*: « Chi siamo noi? Da dove veniamo? Verso che cosa andiamo? Che cosa aspettiamo? Che cosa ci attende? » [21].

Sono domande privilegiate, per quello che V. Frankl chiama « un fenomeno fondamentalmente antropologico: l'auto-trascendenza dell'esistenza umana » e spiega: « Intendo riferirmi al fatto che essere-uomo vuol dire andare verso qualcosa al di là di se stesso, qualcosa che non è se stesso, qualcosa o qualcuno: un significato da realizzare, o un altro essere umano da incontrare nell'amore. L'uomo realizza se stesso nel servire una cosa o nell'amare una persona. Quanto più adempie il suo compito, quanto più si dona al suo partner, tanto più è uomo, tanto più diventa se stesso » [22].

3. PER UNA RELIGIOSITÀ MATURA IN UN MONDO CHE CAMBIA

È proprio la razionalità funzionante nell'ambito dei significati radicali a farsi « spazio per l'invocazione » [23], ad immettere cioè sulle soglie della religione.

I primi due termini del trinomio boschiano – ragione e reli-

21 Cfr. E. BLOCH, *Dialettica e speranza*, Firenze 1976.

22 V. E. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Torino-Leumann 1978, p. 16. L'autore, facendo riferimento alla sua esperienza di terapeuta, di studioso e soprattutto di esperto della sofferenza nei campi di sterminio, propone l'urgenza di una fede incondizionata per un significato incondizionato. « Ogni giorno mi trovo davanti a malati incurabili. Sono assediato dal loro grido avido di una risposta alla domanda sul significato ultimo della sofferenza. Di persona ho attraversato questo purgatorio, allorché mi trovai in un campo di concentramento [...] Più tardi, allorquando la morte mi appariva imminente, chiesi a me stesso il *perché della mia vita* [...] Ma se c'è un significato, esso deve essere incondizionato: né il soffrire né il morire gli può togliere nulla. Ciò di cui hanno bisogno i nostri pazienti è una fede incondizionata in un significato incondizionato della vita [... che...] può trasformare un completo fallimento in un eroico trionfo. Che questo sia possibile non è solamente dimostrato da più di un paziente ai nostri giorni, ma anche da un contadino dei tempi biblici in qualche posto della Palestina. I suoi erano granai nel vero senso della parola. Ebbene, essi rimasero letteralmente vuoti. Eppure, sprigionando una fiducia incondizionata in un significato ultimo e una fede incondizionata nell'essere ultimo, Abacuc cantava il suo inno trionfale: " Anche se l'albero di fico non metterà germogli, anche se le viti non daranno più alcun frutto, anche se il raccolto dell'olivo cesserà, anche se i campi non daranno più cibo, anche se i greggi spariranno dagli ovili, e le mandrie nelle stalle, pure io gioirò nel Signore, esulterò nel Dio della mia salvezza " (Cantico di *Abacuc*, 3, 16-18). Possa essere questa la lezione di questo libro ». È questa la finale del libro di V. E. FRANKL, *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Torino 1977, pp. 153-154.

23 Cfr. I. MANCINI, *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, Ancona 1975.

gione – oggi acculturati, si ritrascrivono come razionalità critico-assiologico-radicale che fa compiere all'uomo l'esperienza dell'autotrascendimento, lo avvia all'incontro con la Trascendenza personale e quindi all'accettazione ragionevole e motivata del progetto cristiano di vita.

Questo si caratterizza subito come salvezza integrale dell'uomo. Cristo come punto di incontro dell'amore che discende e di quello che ascende, è riscattato dall'assurdo dell'uomo grazie alla sua scelta radicale della vita. Tutto il *telos* della sua missione è nel dono della vita. « Sono venuto perché tutti abbiano la vita » [24]. Il fondamento della certezza di questa scelta viene toccato con l'esperienza pasquale, in cui la nemica dell'uomo – la morte – perde il suo fosco dominio [25] e diventa definitivamente realtà penultima. E così la posizione dell'uomo, con tutti i suoi aneliti costitutivi di pace, libertà, giustizia, bellezza, verità, comunione, in proiezione del *sempre-di-più* circa la durata e del *sempre-in-più* circa l'intensità, risulta non più in termini di « utopia » ma di « *topia* ». C'è infatti uno *spazio* in cui si è realizzata la vittoria della vita sulla sua avversaria capitale.

All'interrogativo radicale che oggi con tutte le nuove minacce contro l'esistenza si fa più drammatico – è possibile essere uomo? – l'esperienza pasquale, culmine del progetto religioso cristiano, risponde con l'esclamativo che è insieme di carattere storico e religioso. Il Cristo che vince l'invincibile – la morte – è il nucleo proteico del messaggio della vittoria del senso sull'assurdo. Lo dichiarano, anche con immensa simpatia, i neo marxisti tra cui Machovec, Garaudy e Kolakowski [26], pur interpretandolo nell'ottica della loro posizione.

Questo progetto annunciato e realizzato, che è in definitiva il manifesto dell'umanesimo, scritto, nella storia, dal Signore della storia, è il punto culminante dell'evento-Cristo, da riscoprire lungo i sentieri della storia e da accettare lungo i tornanti della fede. Ed è la certezza della possibilità dell'uomo di essere uomo. « Il senso profondo della rivelazione è questo risveglio e questo appello, nel cuore dell'esistenza, dell'immaginazione del possibile. Ma *possibile* si oppone ancora più fondamentalmente a *impossibile*. La via del-

[24] *Gv*, 10, 10.
[25] *Rom* 6, 9; cfr. *Atti*, 13, 14; *1 Cor* 13, 26.
[26] Cfr. M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei*, Assisi 1974; L. KOLAKOWSKI, *Senso e non senso della tradizione cristiana*, Assisi 1975; R. GARAUDY, *Humanisme marxiste et religion*, Paris 1966.

l'assurdo è la via dell'impossibilità dell'uomo. Per me il senso della Croce e della Risurrezione è che l'uomo è possibile, cioè non è impossibile »[27].

Nell'evento pasquale che, assimilato, crea dei testimoni, si trovano contenute le risposte vive ai tre maestri del sospetto.

Per Marx, che accusa il cristianesimo di adinamicità costitutiva della storia, la fede pasquale si presenta come dinamismo di comunità e forza di libertà, che però non si esaurisce nella liberazione economica, ma si afferma anche come *libertà-per* e *libertà-di*, mentre promette – sulla base dell'esperienza storica della risurrezione – anche la liberazione dall'alienazione radicale, che è la vittoria definitiva della vita. Che in verità sarà conseguita soltanto da chi non avrà vissuto l'impegno storico nel consumo egoistico della sua religione – è il motivo dell'accusa marxiana – ma nell'espansione della sua energia pasquale alla comunità degli uomini.

Alla sfida di Nietzsche che la religiosità, specialmente nella forma cristiana, è tristezza ed è rivalsa delle mezze figure della valle che non salgono sulle vette, l'esperienza cristiana si offre come sintonia viva con gli autentici valori della terrestrità illuminati dall'incarnazione che tutto ha divinizzato di quanto il Verbo ha assunto, e soprattutto dalla risurrezione che tutto ha stabilizzato di quello che è stato segnato dal dolore, non fine a se stesso ma tunnel di raccordo con la terra nuova. E questa certezza è fondativa della gioia di vivere.

Al freudismo, che interpreta il cristianesimo come forma patologica di senso di colpa e di condanna alla permanente repressione dell'istinto radicale della vita, il senso autentico della pasqua, vissuto dai testimoni, fa riscoprire l'amore nella visione globale che tutto valorizza di quanto è autenticamente umano, ma che non si ferma al pulsionale che da solo condanna a rimanere nella gabbia della solitudine, bensì si proietta verso il comunionale già anticipato nella storia[28].

Quest'incarnazione del progetto salda in un'unica, coerente realtà personale-esistenziale e storico-comunitaria e fa degli uomini,

[27] P. RICOEUR, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, p. 172.
[28] S. PALUMBIERI, *L'ateismo e l'uomo*, Napoli 1986, pp. 123-151, 175-182.

secondo la ripetuta espressione di Don Bosco, « buoni cristiani e probi cittadini, utili alla religione, alla famiglia e alla patria » [29].

In questo quadro l'energia propulsiva della fede si fa impegno per la giustizia e servizio di incessante promozione umana. Qui il *Cantico dei cantici* si prolunga nel libro dell'*Esodo*. La dimensione contemplativa si traduce in lotta di liberazione. L'esperienza dell'incontro sul Sinai si rifrange nel passaggio del mar Rosso. In questo contesto, superando le facili schizofrenie tra fede e impegno, i due restano momenti espressivi dell'unico asse di esistenza cristiana: la religiosità matura come *alleanza* e come *impegno storico* che ne consegue. L'espressione di Don Bosco potrebbe così tradursi: autenticamente buoni cristiani e perciò impegnati ad essere probi cittadini. Inequivocabilmente onesti cittadini, come controprova storica dell'autenticità della fede.

Oggi tutto questo va visto non più – come era possibile nell'ottocento – in funzione di una *Societas christiana*, ancora peraltro ipotizzabile nell'altra epoca, ma nel ruolo di animazione del mondo come coscienza critica e presenza costruttiva nella storia, quale fermento evangelico delle strutture temporali indicato dal Concilio Vaticano II come imperativo categorico per tutti i battezzati laici [30].

Il rapporto tra l'appartenenza alla città di Dio e alla città dell'uomo – che Don Bosco indicava con la sua nota formula – può essere oggi riletto nella categoria dell'*umanesimo plenario* a cui conduce la ragione funzionante e aperta alla trascendenza. Non ci può essere promozione umana completa se non attraverso lo sviluppo della dimensione religiosa dell'uomo, cioè della sua costitutiva tensione all'assoluto che nella rivelazione cristiana è comunione con Dio, alla quale ogni uomo anche inconsapevolmente aspira con i suoi dinamismi di fondo puntati alla totalità della verità, della bellezza, della giustizia, dell'amore.

Promozione umana è attuazione dell'umanesimo plenario, che occorre realizzare al livello di singoli e di comunità. « Che vuol dire ciò se non lo sviluppo di ogni uomo e di tutti gli uomini? L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano. Non vi è dunque un umanesimo vero, se non aperto verso l'assoluto [...] L'uomo non realizza se stesso se non trascendendosi » [31]. Ora, il trascendersi

[29] BS 2 (1878) 7.
[30] *Lumen gentium*, nn. 35-36, in AAS 57 (1965) 40-42.
[31] PAULO VI, *Populorum progressio*, n. 42, in AAS 59 (1967) 278.

dell'uomo non significa evadere dai suoi confini cioè dagli impegni della sua storia, dalla « fedeltà alla terra », dai compiti della costruzione della sua città. La presenza nel cantiere del tempo che volge va visualizzata con le sue diseguaglianze, con le sue esigenze di solidarietà, con l'ansia di equilibrare etica e potere politico e scientifico esercitato sul futuro dell'uomo, col *gap* sempre più profondo tra i popoli del benessere e la geografia onnipresente della fame, con le nuove minacce e le nuove prospettive, con rinnovate angosce e rilanciate speranze. Paolo VI chiarisce, con sintesi rara, il nesso stretto tra fede coerente e impegno civile e politico: « tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono dei legami profondi. Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, perché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione, che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo? Sarebbe dimenticare la lezione che ci viene dal Vangelo sull'amore del prossimo sofferente e bisognoso » [32].

La via teologica, poi, per salvare i due poli e visualizzarli come i due versanti di uno stesso monte, è la categoria del regno, che è gloria di Dio e pienezza dell'uomo, in quanto « la gloria di Dio è l'uomo vivente » [33].

Il regno, in quanto attuazione progressiva del mistero eterno rivelato, è la piena umanizzazione dell'uomo, cioè lo spazio della giustizia, della solidarietà, della libertà, della comunione. Poiché inoltre il regno iniziato è l'impegno della comunità storica per il regno definitivo, la lotta per la giustizia, l'esercizio della solidarietà e della libertà, l'esperienza della comunione come servizio di amore rientrano quali componenti essenziali della sua costruzione. E questo esercizio della costruzione del regno è garanzia di purificazione e di potenziamento dei progetti umani. Il vangelo fa discernere, infatti, il grano dal loglio nel campo della storia. Fa scoprire le ambiguità latenti. Fa smascherare e denunciare con libertà inte-

[32] PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 31, in AAS 68 (1976) 26-27.
[33] S. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7; PG VII, 1037.

riore le alienazioni subdole, riconducendole alla radice dell'idolatria, dell'orgoglio, dell'avidità di potere e di avere. Nessuna vera promozione dei valori umani è possibile, se non previa purificazione in ordine alla loro elevazione e completezza nel Cristo, in cui tutto viene ricapitolato [34]. Ancora il Concilio è chiaro nell'agganciare l'umanesimo alla sequela dell'Uomo perfetto. « Chi segue fedelmente Cristo cerca anzitutto il regno di Dio e assume così più valido e puro amore per aiutare i suoi fratelli e realizzare, con l'ispirazione della carità, le opere della giustizia » [35].

Del resto promuovere la giustizia, proprio per l'intrinseca apertura di questa a qualcosa di più alto, postula la carità.

Nikolai Berdiaev ha osservato che in Marx la primarietà assoluta della giustizia in termini puramente economici, è un tradimento della stessa giustizia. Che, proprio in quanto si esprime come *dare unicuique suum*, è offrire all'uomo la risposta alle esigenze più profonde. Berdiaev aveva affermato, pur dando atto della valida lotta contro l'inumano strutturale nella storia: « Marx però non è andato al fondo del problema » [36].

L'anelito basilare di tutti è quello di comunione, *telos* e significato coagulante di tutti i dinamismi dello spirito. Dare a ciascuno il suo è dunque dare a ogni uomo la risposta alla richiesta di spazio di comunione.

Parimenti, offrire all'uomo e costruire con lui solo speranze, in ordine alla società, significa mutilare l'uomo. Egli è non solo un *animal sociale*, ma un *animal communionale*. La società è tanto per l'uomo. Non è il tutto dell'uomo. È la comunione che fonda l'autentica comunità, sua estrinsecazione dinamica, e la distingue dalla società, a cui conferisce il significato più profondo. M. Buzzoni e A. Rigobello l'hanno evidenziato in uno studio chiaro in merito [37].

34 Cfr. *Ef* 1, 10.
35 *Gaudium et spes*, n. 72, in AAS 58 (1966) 1094.
36 N. BERDIAEV, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Torino-Leumann 1982, p. 161. Cfr. S. PALUMBIERI, *Berdiaev e Marx: quale uomo e quale lotta*, in « Cronache e commenti di studi religiosi », II/*Essere cristiani dopo Marx. Contributi a un dialogo difficile*, 11 (1984) 81-101.
37 M. BUZZONI-A. RIGOBELLO, *Società, comunità, comunione*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, Roma 1986, pp. 211-251. « La comunione, come " concetto-limite " della comunità, comporta un difficile problema di delimitazione reciproca delle due nozioni... Se per un verso essa serve a distinguere la comunità dalla società, non deve tuttavia condurre a perdere di vista il tratto distintivo della comunità rispetto alla comunione, che consiste per così dire, nella sua natura " mista ", cioè nel fatto di instaurare un rapporto che è, nel

È vero che è mistificatorio l'amore che non ha come punto di partenza la giustizia – « siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia, afferma il Concilio, perché non si offra come dono di carità ciò che è dovuto a titolo di giustizia » [38] – tuttavia è altrettanto vero che è l'amore il coefficiente determinante l'esercizio umano della giustizia, riscattandola dal pericolo dei formalismi e dei legalismi che sempre la insidiano. Parimenti è l'amore che dà la forza di colpire al cuore di ogni ingiustizia, che è l'egoismo del singolo e il corporativismo del gruppo. È l'amore che fa assumere il gratuito impegno della difesa degli indifesi negli ambiti più diversi, da quello sindacale a quello politico, a quello sociale. È l'amore, infine, che porta a pienezza la spinta propulsiva della giustizia verso il suo autotrascendimento. Il compimento della giustizia è l'amore [39]. E l'amore di quest'ampiezza è il dono gratuito di alleanza comunicato nella fede.

La religiosità matura in un mondo che cambia è quella che fa sintesi tra fede e storia. E il punto più alto della sintesi è dato da tale amore.

Il messaggio dell'indissaldabilità del trinomio di Don Bosco e la sintesi vitale della sua esperienza interiore e relazionale costituiscono oggi referenti fecondi e convincenti.

4. PER UNA « CULTURA DELL'AMOREVOLEZZA » ALTERNATIVA ALLA « CULTURA DELL'ASPREZZA »

Il terzo elemento del trinomio educativo di Don Bosco è l'amore, dono che ascende e che appella alla sinergia dell'uomo. Esso, nella misura in cui viene esercitato autenticamente cioè nello stile dell'incarnazione – che è incessante adattamento al destinatario del dono – si fa amorevolezza.

La ritrascrizione di questo terzo termine in un quadro di forma-

contempo, oggettivo e giuridico da un lato e ideale dall'altro, momento intermedio tra la società e la comunione [...] La comunità può insomma configurarsi come una società nella quale si sviluppa un processo di interiorizzazione o, mutando il punto di vista, come una comunione in cui questo stesso processo si arresta entro limiti che consentono la sussistenza di precisi rapporti giuridici e oggettivi ». (*Ibidem*, p. 233).

38 *Apostolicam actuositatem*, n. 8, in AAS 58 (1966) 845.

39 Cfr. *Rom* 13, 10.

zione permanente nell'ampio orizzonte del personalismo, è l'accettazione delle estreme conseguenze storiche dell'incarnazione.

L'amorevolezza sul piano interpersonale, di cui Don Bosco è stato maestro e paradigma, è stile di approccio caldo e sincero all'educando per suscitare in lui l'io ancora da svelare. Ora, l'allargamento di questo orizzonte, che resta fondamentale per la crescita di persone mature, può portare alla rilettura dell'amorevolezza sul piano della socialità e della storia da costruire a vantaggio privilegiato, ma non esclusivo, dei giovani.

Oggi, questo significa avvicinarsi alla società con la *empatia*, che ha caratterizzato la Chiesa del Vaticano II, che si fa *simpatia*, come partecipazione a « le gioie, le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono » [40].

Affidando ai credenti e al mondo il documento relazionalmente più significativo del Concilio, Paolo VI sottolineava l'amorevolezza della Chiesa come accentuazione della sua affettuosa simpatia e della sua sincera sintonia con i valori più autentici del nostro tempo. Indicava la scelta metodologica del Concilio nei confronti del mondo umano dichiarando: « Bisogna riconoscere che questo Concilio, postosi a giudizio dell'uomo, si è soffermato ben più a questa faccia felice dell'uomo che non a quella infelice. Il suo atteggiamento è stato molto e volutamente ottimista. Una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal Concilio sul mondo umano moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto e amore. Invece di deprimenti diagnosi, incoraggianti rimedi; invece di funesti presagi, messaggi di fiducia sono partiti dal Concilio verso il mondo contemporaneo: i suoi valori sono stati non solo rispettati, ma onorati, i suoi sforzi sostenuti, le sue aspirazioni purificate e benedette » [41].

L'amorevolezza è impegno di dialogo sulla base della dignità della persona umana, con l'ottimismo realistico di colui che è convinto che lo Spirito di Dio opera nel cuore di ogni uomo che viene in questo mondo. È anche, dunque, il dialogo tra credenti e non

[40] *Gaudium et spes*, n. 1, in AAS 58 (1966) 1025.
[41] PAULO VI, *Omelia 7 dic. 1965*, in AAS 58 (1966) 56.

credenti, tra i diversi nell'orientamento di pensiero e di cultura, tra una generazione e l'altra.

L'incomunicabilità, che caratterizza la nostra epoca storica, paradossalmente la più avvolta di tutta la storia nel reticolato di comunicazione dal potenziale crescente, è segno che l'informazione non è sufficiente.

Il dialogo è scambio di messaggi sinceri di persone con persone. L'informazione, invece, è scambio di segnali tra individui e individui. Può essere suggerita dall'interesse, dalla convenzione, dal vantaggio superficiale. Può svolgersi anche in un ambito di anonimato, senza il coinvolgimento dell'*essere* personale. L'*info-società*, che albeggia, non sarà comunitaria se non sarà dialogale. E se non sarà comunitaria, perpetuerà la città fredda poggiata su un'organizzazione magari più pianificata di oggi e costituita di uomini, nel migliore dei casi burocrati e chiusi nel loro « particulare », ridotti a unità aritmetiche deprivate della loro originalità di esistenza, di dramma, di speranza, di bisogno di amore ricevuto e donato.

In un quadro di formazione permanente, quale è oggi l'orizzonte in cui vanno giustamente collocati tutti i problemi di sviluppo umano e di promozione dei popoli, l'amorevolezza si chiama coltivazione dell'amicizia, sia a livello interpersonale che interfamiliare, interecclesiale, intersocietario.

Questo impegno di educazione permanente introduce ad una nuova cultura, quella della forza dell'amore, opposta a quella attuale dell'amore della forza.

La relazione dell'uomo sull'uomo, che si esprime nel ribadire le catene del dominio orpellato e manifesto sui più deboli – e sono oggi fasce umane nell'ordine di miliardi – è il tessuto di una vicenda umana che stenta a uscire dalle secche della preistoria.

I rapporti tra forze e forme di produzione, tra gruppi di potere ed espressioni di cultura, vanno assumendo modalità più subdole col moltiplicarsi delle carte dei diritti e con l'intensificarsi delle loro smentite, in forza della manipolazione nell'informazione e nell'opinione.

È un mondo molto più allo sbando nella pericolosità dei trasformismi di vernice che lasciano intatti i rapporti reali di una situazione planetaria sotto eclissi della pietà, della solidarietà, della giustizia, che sia non solo dichiarata ma anche storicizzata.

La nostra società dei mostri – « il sonno della ragione ha partorito i mostri » è scritto sotto un particolare di un dipinto di

Goya – è dominata dalla cultura dell'asprezza, sta sperimentando un nuovo tipo di angoscia dell'esistenza: le allucinazioni dell'uomo-padrone. E lo sporgersi in avanti, con le sconvolgenti rivoluzioni « post-industriali » e « biocratiche », non offre segnali più incoraggianti. Il macro-strutturale, gestito dai diversi poteri differenti ma convergenti, toglie sempre più spazi all'ambito del personale e del comunitario. I criteri che muovono all'invadenza e alla prevaricazione, sono in sostanza idolatria del profitto e dell'egemonia. Su questo binario si arriva a quella che abbiamo già denominato la *razionalità irrazionale*, all'uso cioè disumano della ragione.

Urge la cultura alternativa, se si vuole che l'attuale *cultura della morte* non debba portare alla *morte della cultura*, cioè allo spegnimento dell'uomo.

Ora – sulla base di esperienze storiche che si snodano dall'Illuminismo ai nostri giorni – non ci può essere alternativa se non sullo sfondo di razionalità aperta all'integrità della persona intesa come *cor inquietum*, cioè come l'uomo che lotta, che spera, che ama, che è incessante autotrascendimento, ma il cui centro di convergenza dell'essere profondo è l'amore.

Questo resta perché è il peso specifico della personalità e perciò della sua incisività, della sua efficacia storica non effimera, della significatività della sua esistenza. Ora, questo amore, quanto più è fondato, tanto più è sicuro. E la sua fondatezza è direttamente proporzionale alla crescita che sviluppa nella personalità dell'uomo.

L'esperienza dell'amore si intravvede, già ad una analisi fenomenologica immediata, appellante a queste caratteristiche: *totalità*, *universalità*, *perennità*, *politicità*. Amore, cioè, come dono. E poi, come *dono di totalità in estensione*: indirizzato a tutti, senza esclusioni, sia pure in forma differenziata. Come *dono*, inoltre, *di totalità in durata*: per sempre, senza limite che blocchi la sua espansione e il gaudio di vita che ne consegue. Come *offerta*, quindi, *irreversibile*, perché indirizzata ad una persona che non può essere ridotta al puntiforme del suo passato, né può prescindere dal futuro che comporta, comunque, rischi anche di scadimento. Come *gesto concreto*, proprio perché è vita e non è esclusivo momento teoretico. E come vita, è trasformante la *polis* e costituisce la premessa per una convivenza sempre più umana.

Una domanda qui non può essere elusa: come, tuttavia, questo impegno di amore indilazionabile ma fragile può risultare garan-

tito con tutte queste indispensabili sue dimensioni, se si elimina sul piano paradigmatico la figura universale, perenne di Gesù di Nazareth, l'imprescindibile dalla storia anche per i non credenti [42] e, sul piano vitale, quell'esperienza di energia che non conosce misura di uomini che si sono consacrati lungo i secoli alla sua causa e la cui esistenza può essere solo decodificata con la forza di grazia?

L'amore che si fa amorevolezza, cioè linguaggio comprensivo all'interlocutore e trasformativo del suo essere, trova nell'incarnazione il suo paradigma e il suo energetico di grazia.

Questo è il punto di condensazione della prassi personalistica ed educativa di Giovanni Bosco, uomo e credente: *la ragione aperta si prolunga nella religione matura e questa pone il fondamento che garantisce la trasformazione più profonda dell'uomo e delle strutture con l'amore.*

L'amore è il peso gravitazionale dell'uomo [43]. Comunque ci si orienti, dovunque ci si muova, si è attirati dal polo dell'amore. E quanto più autentico è l'amore, cioè quanto più depurato e consistente, tanto più il centro di gravitazione ascensionale produce l'evoluzione verso traguardi più umani. L'evoluzione è continua, dagli stadi più impercettibili della vita alla vita nei suoi gradi di ominizzazione e poi di umanizzazione.

Il processo di umanizzazione è aperto all'infinito, poiché la trascendenza dell'uomo è la sua dimensione prima e fondamentale [44].

La cultura contemporanea, molto sensibile alla concezione evolutiva della vita come *humanum fieri*, grazie anche alle esperienze di evolvibilità massima sperimentata nell'arco breve del tempo sul piano dei mezzi di vita, oggi si avvicina, specialmente dopo il fallimento delle ideologie, alla lettura di questo processo in chiave di intensità oltre che di estensione. Come del resto osserva Teilhard de Chardin sulla macroevoluzione dell'universo, ove tutto ciò che si organizza si unifica. E unificandosi ascende. « La più fondamentale tra le diverse proprietà strutturali inerenti alla stoffa umana (o per meglio dire quella da cui derivano tutte le altre) è certamente quella di trovarsi trascinata in una irresistibile unificazione e organizzazione su se stessa dovute al duplice effetto della compressione planetaria e della compenetrazione psichica. Ciò tuttavia con la se-

42 Cfr. A. MACHOVEC, *Gesù per gli atei*, *o. c.*
43 S. AGOSTINO, *Conf.*, 13, 9, 10, PL XXXII, 848; tr. it. *Le confessioni*, *o. c.*, p. 388.
44 R. GARAUDY, *Le projet espérance*, Paris 1976, p. 5.

guente riserva (assolutamente essenziale) che, per essere vitale e stabile, l'unificazione deve avere il risultato non già di soffocare bensì di esaltare l'originalità incomunicabile di ogni elemento impegnato nel sistema unificato [...] In realtà, a un osservatore attento, appare del tutto evidente che è più facile impedire alla Terra di girare che non all'umanità di muoversi, laboriosamente ma irresistibilmente, con un duplice movimento connesso, verso una *totalizzazione personalizzante*. Questa situazione evolutiva [...] è passata inavvertita sinché la socializzazione umana è rimasta alla fase iniziale di *espansione* [...] e diventa sempre più riconoscibile man mano che si precisa, attorno a noi, la seconda fase: quella di una socializzazione di tipo *compressivo* nella quale siamo appena entrati. Se non erro, è questa situazione che, nella misura in cui comincia a penetrare nella nostra coscienza, agita nel fondo delle nostre anime il mondo confuso delle aspirazioni dette " democratiche " »[45].

Il ciclopico processo di evoluzione trova dunque nell'« *amorizzazione* » o processo di solidarietà e poi di comunione interpersonale e largamente sociale, il suo *telos* più alto da cui assume tutto il suo significato.

La cultura dell'amorevolezza lo realizza e lo diffonde.

L'insistenza e l'esperienza di Don Bosco a raggio di reticolato comunitario lo provano concretamente possibile, a patto che si assumano con responsabilità le regole indispensabili del gioco: far saltare le mura di Gerico dell'incomunicabilità e della superiorità di razza o di gruppo e coltivare il rispetto dell'altro e l'impostazione della vita non come una gara ciclistica, in cui l'importante è arrivare per primi, ma come una cordata in cui fondamentale è arrivare insieme. E soprattutto – Don Bosco ne fece legge di vita, come abbiamo illustrato – capacità di misurarsi sempre con le esigenze profonde, dell'altro, interpretate a partire dalle misure interiori esigenziali dell'altro, non visualizzato come concorrente ma come collaboratore, non come insidia ma come fratello, non come « sguardo di inferno » ma come corpo di Cristo.

[45] P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, Milano 1972, pp. 368-369.

Capitolo decimo

MEMORIA E SPERANZA. DON BOSCO E IL FUTURO

1. URGENZA DI EDUCAZIONE PERMANENTE

Le aspirazioni democratiche rischiano oggi di risolversi sul piano concreto in etichette mistificatorie ad uso di interessi di parte legalizzati, che rendono ancora più profondo lo iato tra le classi di un medesimo stato o che trasversalmente toccano il pianeta fratturato tra nord e sud. Tali istanze di popolo, invece, vanno salvaguardate e riscattate prima che sia troppo tardi.

Questa delicata operazione preventiva della svalutazione del processo evolutivo di umanizzazione, coinvolge tutti gli uomini chiamati ad essere soggetti responsabili della costruzione del futuro.

C'è un sistema preventivo che oggi si impone a livello planetario. È dato dall'*educazione permanente*, che non può non rispondere alla crisi atipica della storia di oggi. Essa è caratterizzata dall'universalità in quanto coinvolge tutte le categorie, dai giovani agli adulti; dalla radicalità in quanto mette in discussione lo stesso significato della ricerca del senso; dalla globalità perché riguarda tutti gli ambiti della teoresi e della prassi.

Certo, i soggetti più delicati di questo universale schieramento di impegno e di educazione permanente restano i giovani, in quanto i più fragili e i più espropriati dal loro diritto alla speranza con lo sbarramento sia nel campo del lavoro che in quello dell'umanizzazione dei rapporti.

Con loro vanno, però, aiutati a crescere tutti gli uomini di oggi, senza volto e senza qualità.

Lo scientismo e il totalitarismo, sia nella forma del neocapitalismo che del collettivismo assorbente, rischiano di ridisegnare, linea dopo linea, l'uomo senza qualità e senza problemi, secondo

l'espressione del noto romanzo di R. Musil [1]. Che invero si riduce ad una somma di problemi e di qualità senza più l'uomo.

La qualità della vita non è il potenziamento dei mezzi di vita. La qualità della vita è l'educazione dell'uomo con le sue *qualità* o dimensioni essenziali educate nella palestra della storia, al cospetto di innumerevoli sfide che vanno moltiplicandosi e che si riducono alla scelta tra il primato dell'essere e quello dell'avere, tra il primato dello spirituale e quello del materiale, tra il primato della ragione funzionante e quello della ragione funzionale.

2. UNA RILETTURA DEL TRINOMIO

Il trinomio boschiano del sistema preventivo, riletto oggi in un orizzonte di personalismo più dichiarato e pur più minacciato di ieri, si identifica con l'educazione permanente ad una razionalità aperta, al senso religioso della vita, ad una traduzione di intersoggettività nel suo culmine *agapico*, che è dialogalità, servizio, cultura della tenerezza, alternativa alla cultura dell'indifferenza.

Il futuro, che ieri poteva apparire la patria dell'uomo delle generazioni venture, oggi, dopo Hiroshima, si presenta incerto non solo sul piano assiologico ma anche per un possibile sbarramento su quello puramente cronologico. Ci sarà il futuro per l'uomo?

Ciò che poteva aiutare l'uomo a crescere, diventa minaccioso. Mancano guide negli ambiti educativi più determinanti, da quello familiare a quello scolastico, da quello politico a quello sociale. Urge presenza di maestri, cioè *esperti di mediazione* tra valori e storia, tra passato e futuro, tra immanente e trascendente. Mancano strumenti di efficace sintesi tra le nuove conquiste e gli antichi valori. Ecco il nuovo problema: tanti messaggi, tante direttive. Ma quali quelle essenziali?

Qui Don Bosco può ancora essere maestro di mediazione, con l'accoglienza che valorizza e il discernimento che orienta.

Con la sua impostazione educativa dell'uomo integrale, col suo

[1] Lo si potrebbe, in verità, chiamare antiromanzo: infatti « la storia di questo romanzo viene a dire che la storia che in esso si doveva narrare non viene narrata ». (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1958, p. 106). Cfr. A. PLEBE in *Discorso semiserio sul romanzo*, Bari 1965, p. 128.

spirito di familiarità e di essenzialità, suggerisce un metodo di speranza che riapre varchi di futuro. Il pedagogista Gino Corallo dichiara in merito: « Oserei dire che Don Bosco ha portato una rivoluzione analoga a quella che il cristianesimo operò nei riguardi del Vecchio Testamento. Di fronte alla rigidità minuziosa e moltiplicativa della legge, il cristianesimo ha eretto la grandezza dello spirito e il principio che il sabato è fatto per l'uomo... La modernità di Don Bosco è nell'averci dato uno strumento, il suo spirito, capace di accogliere e di piegare a vantaggio dell'educazione qualunque cosa nuova che i nuovi tempi portano e richiedono. Non a torto, quindi, si potrebbe dire che Don Bosco ha operato col suo sistema una vera rivoluzione copernicana nel campo dell'educazione: egli segue la direzione che va dal ragazzo verso la graduale conquista della sua maturazione e non quella, opposta, di uso comune ai suoi tempi, che andava dai programmi e dai precetti verso il ragazzo »[2]. Su questa onda del « carattere rivoluzionario » del pensiero di Don Bosco si colloca anche la testimonianza significativa di A. Gramsci e G. Lombardo Radice: « Don Bosco era un grande, che dovreste cercare di conoscere. Nell'ambito della chiesa seppe creare un imponente movimento di educazione, ridando alla chiesa il contatto con le masse, che essa era venuta perdendo. Per noi che siamo fuori della chiesa e di ogni chiesa, egli è un eroe, l'eroe dell'educazione preventiva e della scuola-famiglia. I suoi prosecutori possono esserne orgogliosi... »[3].

Il segreto di questa visione boschiana – come abbiamo illustrato – è il personalismo, che pone al centro l'io dell'altro da aiutare a svilupparsi, anzitutto nel rispetto dei suoi ritmi e dei suoi aneliti del profondo. L'educazione, come compito dell'educatore, non è tanto *fare*, né *far-fare*, bensì *far-voler-fare*.

È l'educazione alla libertà il compito più urgente del nostro tempo. Su questo asse cruciale della cultura si scontrano miriadi di teorie e di posizioni. Libertà come liberazione economica. Libertà come spazio di affermazione del proprio progetto. Libertà come creazione di strutture di garanzia dell'autonomia dell'uomo. Libertà interiore, infine, come esercizio dell'autodeterminazione in rapporto a un quadro di valori da incarnare, in collaborazione con

[2] G. CORALLO, *Il metodo educativo salesiano; l'eredità di Don Bosco*, Catania 1979, p. 24.
[3] A. GRAMSCI-G. LOMBARDO RADICE, *Clericali e massoni di fronte al problema della scuola*, I appendice, Roma 1920, pp. 62-64.

gli altri, in ordine alla creazione di strutture nuove liberanti all'interno della comunità storica.

L'educazione alla libertà è un'osmosi di vita più che un'esecuzione di norme. Questo è possibile soltanto nelle condizioni di temperatura di amorevolezza e di *cultura della tenerezza.* « L'educatore deve mettersi dalla parte dell'educando, comprendendolo, portandolo quasi dentro di sé, rendendosi a lui unanime e quasi coetaneo. Come dice nel suo bel latino del trecento il frate minore Gilberto de Tournai, il maestro deve *repuescere* – rifarsi *puer* – con il suo allievo »[4]. E così soltanto l'educando si farà educatore, in quanto introietterà il suo modello non acriticamente ma sul piano dell'assimilazione dei valori.

In quest'osmosi di vita, in un clima di amorevolezza, è tutta la dinamica del rapporto interpersonale, di tipo sempre educativo, perché promozionale comunque dell'uomo, di Don Bosco, con chiunque parlasse, con chiunque egli trattasse. « Questo è in sintesi il cuore del progetto educativo di Don Bosco – continua Corallo. – Chi lo volesse spogliare di questa sostanza intima, personalistica, diciamo pure *ascetica* per quanto riguarda l'educatore, lo uccide. E non servirà poi nessuna tecnica, neanche la più moderna e raffinata, a farlo rivivere, come è impresa vana tentare di impiantare un organo artificiale su un cadavere »[5].

3. PRIMO, SERVIRE L'UOMO

L'uomo d'oggi giace più che mai coperto di ferite sul ciglio della strada di Gerico. Ha bisogno di uomini samaritani che sappiano fermarsi, piegarsi, caricarsi di compiti di servizio.

Il nuovo povero è colui che *non ha*, che *non sa*, che *non è*.

Le nuove povertà si accumulano accanto alle antiche. Ci sono *povertà materiali*, caratterizzate dalla privazione dell'essenziale come il pane, la casa, il lavoro, la patria per i milioni di profughi, e l'esistenza stessa per i milioni di aborti. Seguono le povertà *istituzionali*, causate dalla mancanza di servizi sanitari, scolastici, assistenziali, strutture ricreative minime per il tempo libero. Più vasta è

[4] G. CORALLO, *Il metodo educativo salesiano, o. c.*, p. 37.
[5] *Ibidem*, p. 38.

l'area della *povertà meta-materiale*, segnata dalla frustrazione dei bisogni fondamentali quali la libertà di coscienza e di opinione, la comunicazione culturale e la comunione affettiva, l'attitudine di conferire significati alla vita, di costruire un progetto liberante. Il ricorso alle mille forme di evasione, tra cui la droga, è tentazione permanente per i più fragili. È il mondo dai confini illimitati dell'emarginazione da parte dei nuovi ricchi, i detentori del potere culturale nella misura in cui non è gestito in forma *diaconale*, da quelli del potere economico, politico, sociale, nella misura in cui si serve dell'uomo anziché servire la sua crescita.

Le nuove povertà si estendono a tutti i meridiani geo-politici e a tutti i paralleli delle categorie umane. I più sprovveduti, come i giovani, sono anche i più indifesi e i più derubati del diritto dell'uomo alla speranza.

Il futuro del mondo per eccellenza – l'area giovanile – è diventata la categoria più marcata dalla morbida disperazione che è la rassegnazione. Si pensi solo alla prospettiva della carenza dei posti di lavoro, che il mondo assumerà con la robotizzazione del secondario e del terziario, con conseguenze di dimensione planetaria non solo sul piano economico, ma antropologico, per la condanna di un numero senza fine di uomini all'inazione che è frustrazione.

I nuovi poveri aspettano nuovi cirenei.

Il mondo dell'emarginazione materiale, istituzionale e meta-materiale, soprattutto della fascia più fragile, attende operatori educativi sia al livello di coscientizzazione che di collaborazione.

La cultura alternativa della tenerezza passa solo attraverso la condivisione: tirare la carretta dell'uomo stanco, che si inerpica lungo i tornanti di una storia disumana. Emblematico resta l'incontro di Don Bosco, come narrano le sue *Memorie*, con un piccolo muratore mentre sta tirando una carretta sovraccarica lungo una via di Torino e che, non facendocela più, scoppia in lacrime. Don Bosco lascia i suoi accompagnatori e si mette a spingere quella carretta [6]. È questo il simbolo di tutta la sua vita. Aiutare i giovani sfiduciati a riprendere speranza, ma non al livello puramente verbale bensì condividendo con loro il carico in salita.

Lo stile dell'annuncio preferenziale ai poveri, in Don Bosco, è quello del buon pastore [7].

6 Cfr. MB, IV, p. 416.
7 Cfr. P. STELLA, *Don Bosco, o. c.*, I, pp. 95-96; 103-118; 229-237.

Il suo servizio era *integrale* per il destinatario, ma *non integrista* nel metodo. Prendeva le distanze sia dal piano del puro orizzontalismo sociale che da quello dell'evangelizzazione disincarnata. Partiva invece sempre da una concreta analisi della situazione, in ordine ad un impegno di liberazione e promozione umana. Ecco il suo progetto di trasformare ex-contadinelli randagi in una città vasta e anonima con una rivoluzione industriale in atto, in operai qualificati con regolare contratto di lavoro per un giusto salario e per una competenza professionale riconosciuta.

Questa garanzia del primo livello di assistenza – il lavoro – si congiungeva al secondo, per il servizio all'educazione delle virtù umane, anzitutto della libertà [8]. Di qui l'accesso al terzo livello educativo che è la crescita nella fede, nell'accettazione del Vangelo come codice di gioia e di vita da testimoniare.

Il movente da cui tutto è partito è stato il contatto con gli ultimi, privati della libertà e della speranza. L'esperienza col mondo delle carceri resta fondamentale nel progetto di vita e di azione di Don Bosco. Usciva da quelle strutture coattive sempre più risoluto a spendere la sua vita per prevenire le laceranti esperienze delle sbarre sia esterne che, soprattutto, interiori. « Vedere turbe di giovanetti – scriverà nelle sue *Memorie* – sull'età dai dodici ai diciotto anni, tutti sani, robusti, di ingegno svegliato, ma vederli là inoperosi, rosicchiati dagli insetti, stentar di pane spirituale e temporale, fu cosa che mi fece inorridire [...] Ma quale non fu la mia meraviglia e sorpresa quando mi accorsi che molti di loro uscivano con fermo proposito di vita migliore ed intanto erano ricondotti in breve al luogo di punizione, da cui erano da pochi giorni usciti [...] " Chi sa, diceva tra me, se questi giovanetti avessero fuori un amico, che si prendesse cura di loro [...] " » [9].

Il *flashback* della sua vita, di cui oggi possiamo disporre, dimostra che tanti giovani emarginati hanno trovato in lui un vero amico e un cireneo, pronto a portare con loro il pesante fardello della condivisione [10].

[8] Cfr. MB, IV, p. 590.
[9] MO, p. 123.
[10] Uno di quei giovani più scanzonati così parla di Don Bosco ai suoi compagni: « Questa è la casa di un certo prete che è molto buono, e che vuol bene ai Barabba, e li protegge. È un vero galantuomo ». (Cfr. MB, III, p. 395).
Era concorde l'esclamazione: « Finalmente abbiamo uno che ci vuol bene. Che si prende cura di noi. Finalmente contiamo qualcosa per qualcuno ». (Cfr. MB, II, pp. 93-95).

Condivisione è amore. Amore esige coraggio. Il coraggio, infatti, è l'amore che osa.

Don Bosco ha osato fino alla temerità nelle avverse circostanze. E sono state tante in una vita laboriosissima e controcorrente. Specialmente nei primi tempi, ha portato il carico della solitudine, dei tradimenti, delle delusioni, degli abbandoni, delle tentazioni di rinuncia, della mancanza di strutture, persino delle aggressioni e degli attentati. Parlando di quella che egli stesso chiamava l'età favolosa del primo decennio dell'oratorio, commentava: « Il racconto delle cose di allora potrà sembrare a taluno un intreccio di favole (e perciò la dico età favolosa), tanto gli avvenimenti sono straordinari; eppure chi li narrasse, non direbbe altro che la schietta verità. Fu un decennio sempre di lotte » [11].

Quando la meta è lucida, i segmenti del cammino incerto si costruiscono. La terra promessa si raggiunge attraverso il deserto. E il deserto non ha strade, ma ha mete. « Nelle cose che tornano a vantaggio della pericolante gioventù o servono a guadagnare animi a Dio io corro avanti fino alla temerità » [12].

Lo schema non si confà a Don Bosco. È uomo sistematico ma non schematico. Il sistema è la perseveranza organizzata. Lo schema sa piuttosto di astrattezza e di tavolino: « Sono sempre andato avanti – è ancora lui che attesta – come il Signore mi ispirava e le circostanze esigevano » [13].

Le strade del deserto si costruiscono attraverso tentativi vari, affrontamento di rischi, ipotesi di lavoro, sperimentazioni ardite, interrogando la storia.

Questo atteggiamento suppone anzitutto *flessibilità* di adattamento alle cangianti situazioni del tempo e fede costante nella presenza di Dio all'interno della temporalità: il tempo considerato come tempio. Il cristallo è un elemento statico. La cellula è un vivente, perciò è dinamica. Don Bosco non appartiene all'ordine

È instancabile l'itinerario di Don Bosco per cercare i suoi amici nelle osterie, nelle botteghe dei barbieri, sulle piazze (cfr. MB, III, pp. 52-53), in tutti i luoghi di aggregazione. I suoi interventi sono rivolti di preferenza ai giovani più bisognosi, per una sensazione più acuta di isolamento e più struggente di nostalgia delle loro contrade all'interno di una città vasta per loro e dispersiva.

11 MB, III, p. 326.

12 MB, XIV, p. 662.

13 MB, XVIII, p. 36.

della chimica inorganica ma alla vita e al suo movimento, con la dialettica dell'eterno e del provvisorio, dell'eterno da inseminare nei solchi spesso aridi del provvisorio.

Si esige, inoltre, per l'esodo nel deserto, un'arditezza di amore nell'affrontamento del nuovo, nella riconversione industriale del proprio capitale energetico fatta con intelligenza e costanza, nella responsabilità di fronte alle letture anche più maligne del proprio operato.

Il suo bilancio finale – fondazione di due congregazioni religiose e di una famiglia laicale, centinaia di case salesiane, otto spedizioni missionarie, lavori di mediazione tra stato e Chiesa per provvedere diecine e diecine di diocesi con sede vacante di pastori, accoglienza di migliaia di giovani poveri, senza alcuna possibilità di contribuzione, problemi incessanti di centinaia di opere di ogni mole a carattere popolare, istituzione di editrici, viaggi e udienze senza fine – tutto questo è segnato da un unico asse di convergenza, che è l'amore coraggioso per gli uomini più fragili, destinatari della sua opzione fondamentale, del suo personalismo di stile e di progetto educativo.

È, il suo, un coraggio non staccato dalla costellazione del suo equilibrio dinamico o buon senso e dalla sua passione apostolica. Scrive autorevolmente R. Aubert: « Don Bosco si è rivelato pedagogo eccezionale nel quale si fondono il buon senso, il senso del rischio e il senso dell'apostolato » [14]. E G. Borino, parlando del faticoso periodo 1848-1870, afferma: « Ci voleva un uomo equilibrato, sereno, ottimista e che sapesse guardare lontano, o meglio una coscienza sacerdotale che sapesse mirare anzitutto e solo al bene delle anime » [15].

Don Bosco, maestro dell'attitudine a scrutare il futuro grazie alla sua ricchezza umana e alla consapevolezza vigile della sua missione, soleva esortare: « Bisogna che cerchiamo di conoscere i nostri tempi e di adattarvici » [16].

La sua domanda, rivolta nel 1876 ai suoi seguaci, si fa per gli uomini d'oggi sfida e profezia, in ordine alla speranza e al coraggio: « Se un povero prete, col niente e col meno di niente, perché bersagliato da tutti e da ogni parte, poté portare le cose fino al punto

[14] R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952, p. 106.
[15] G. BORINO, *Don Bosco. Sei scritti e un modo di vederlo*, Torino 1938, p. 147.
[16] *Don Bosco al Capitolo Generale III*, *Annali*, I, p. 471.

in cui ora si trovano... quale bene il Signore non aspetterà da trecentotrenta individui, sani, robusti, di buona volontà, forniti di scienza e coi mezzi potenti che ora abbiamo in mano? » [17].

5. PROLESSI DEL FUTURO UMANO

Oggi si tratta di valorizzare e di incanalare le energie nuove che lo Spirito di Dio, che si esprime nei segni dei tempi, suscita e indica. L'uomo nuovo che sta emergendo dalla cultura contemporanea, letta come Don Bosco soleva decifrare gli eventi della storia alla luce del quadro sapienziale, è caratterizzato da questo quadruplice processo: personalizzazione, socializzazione, dinamizzazione, secolarizzazione. Sta nascendo un uomo *personalizzato*, cioè dall'acuto senso di dignità e di libertà della persona umana. Sul piano, ancora, della tendenza, emerge un uomo nuovo *socializzato*, cioè dall'ampia apertura comunitaria, dalla tendenza alla partecipazione e alla corresponsabilità. Così pure si nota l'uomo *dinamizzato*, cioè consapevole dell'accelerazione della storia e stimolato a operare per oltrepassare il puro aspetto teoretico, per trasformare, « praxificare » il progetto in storia nuova di cui egli si sente protagonista tanto sul piano del dominio cosmico o progresso quanto sulla linea del dinamismo storico o promozione. È già delineata, infine, la figura dell'uomo *secolarizzato*, cioè attento al rispetto dei valori umani minati dalle superstizioni di ritorno, dai neosacralismi politici e dai magismi fondamentalisti. È un uomo che tenta di liberarsi da tutti gli attentati alla dignità della persona, determinati da ingerenze di elementi di ordine ideologico o comunque magico.

È con quest'uomo nuovo che occorre confrontarsi, per aiutarlo a svilupparsi nella misura umana dell'esistenza.

Oggi tanti si chiedono cosa fare per la bonifica del mondo, particolarmente per quello giovanile. E si finisce con il moltiplicare analisi, ricette, strutture.

Ogni *metodo* esige anzitutto uno *spirito*, per esprimersi in uno *stile* di esperienza. È questo il *primum ex quo* del metodo. Lo spirito è un grande progetto di crescita dell'uomo, che diventa passione

[17] MB, XII, p. 82-83.

autoeducativa e poi formativa e che si trasforma in *amore coraggioso*.

L'amore coraggioso, davanti ad un'analisi inoppugnabile di dati allarmanti quali le scienze ausiliari dell'uomo oggi offrono, sceglierà i mezzi più concreti: l'amore è realista; i mezzi più flessibili: l'amore si adatta; i mezzi più arditi: l'amore tutto osa [18]. Si noti che si tratta dell'amore, cioè dell'io che ama, della persona che progetta. I mezzi sono soltanto quelli che un amore intelligente e acuto discerne. *Il primato è dell'amore, cioè della persona.*

Così si sarà *creativi nella fedeltà* all'uomo. E si sarà *fedeli nella creatività* del nuovo.

Ora, sulla base di quanto si è venuto dicendo, la fedeltà all'uomo esige la considerazione attenta di tutto l'uomo, per non ricadere melanconicamente nei progetti unidimensionali sull'uomo che hanno caratterizzato gli umanesimi contemporanei.

L'uomo, in sintesi, è un *ego sum* aperto in alto e in avanti. Così l'*ego sum* diventa *ego sursum*, secondo l'indicazione marceliana. « Considerando le cose non più dall'esterno, ma dall'interno, dal punto di vista della *persona stessa*, non sembra, a rigore, che essa possa affermare di sé: *io sono*. Essa si coglie, più che come essere, come volontà di superare ciò che insieme è e non è, un'attualità nella quale si sente impegnata o coinvolta, ma che non la soddisfa: che non è commisurata all'aspirazione con la quale essa si identifica. Il suo motto non è *sum*, ma *sursum* » [19].

Fermarsi al puro e puntiforme *sum* dell'uomo presenta il rischio di tradire l'uomo concreto.

Proprio la fedeltà a tutto l'uomo – segnala Don Bosco, uomo di Dio e perciò uomo degli uomini – comprende il servizio all'uomo completo e concreto nelle sue tre aperture: quella al passato, con l'accoglienza della tradizione in forza della quale siamo quello che siamo; quella al presente, col servizio e la disponibilità nel dramma e nelle lotte; quella al futuro, col *sistema preventivo* che abbia come destinatari, nel quadro dell'educazione permanente, tutti gli uomini, in maniera privilegiata i più indifesi e i principali titolari dell'avvenire, i giovani.

Sullo sfondo del personalismo teomorfo Don Bosco, maestro del sistema preventivo, ricorda agli uomini del nostro tempo che

[18] Cfr. *1 Cor* 13, 5-7.
[19] G. MARCEL, *Homo viator*, *o. c.*, p. 34.

la porta del futuro si apre con l'unica chiave della responsabilità del presente, connotato dal trinomio articolato del suo umanesimo plenario: ragione-religione-amorevolezza. Razionalità aperta, religione matura, cultura dell'amorevolezza. E più in particolare, occorre curare l'atteggiamento dell'ascolto dei valori emergenti di cui i giovani, specie quelli di oggi, sono portatori, con la simpatia sincera per le loro espressioni positive: creatività e fantasia educativa, con la gioia e l'ottimismo realistico, poggiato sulla certezza che in ogni uomo, anche il più reietto, c'è la leva di Archimede che deve essere scoperta, perché lo Spirito è all'opera in ogni cuore. È di qua che si parte per approfondire il futuro e anticipare così nella profondità del cuore i tempi dell'uomo. Il sistema *preventivo* è l'educazione dell'uomo a leggere *criticamente* e *cristicamente* gli eventi della storia per impegnarsi, in una società pluralistica, per la pace e la giustizia, per le responsabilità sociali e politiche e per la capacità costruttiva di formare un mondo più umano con tutti gli uomini di buona volontà.

La lettura cristica è, nel messaggio boschiano, l'onnisignificante e, come tale, è necessaria all'apertura del futuro.

Senza il rinvenimento del significato non c'è possibilità di futuro perché il significato è senso direzionale e il futuro è un continuo « andare verso ». Ora, il significato quanto più è trascendente e fondato, tanto più è capace di alimentare il futuro che, prima di essere *krónos* da venire, è *dimensione interiore* della persona che è *animal sperans*.

Il significato è la luce più profonda della realtà. È la sua illuminazione dall'interno. Altrimenti tutti gli enti risultano opachi, fino ad essere oscuri. L'uomo non si rassegna alla tenebrosità del reale. L'uomo ama la luce perciò cerca il significato che alimenta la sua dimensione di autotrascendimento continuo, cioè il futuro come dimensione interiore.

Si installano oggi computer pronti a dare tutte le risposte, eccetto quella che poi dà senso a tutte.

È correre senza meta. È girare a folle. Oggi più che mai la fede cristiana ha un ruolo decisivo nel presentare e testimoniare un significato fondamentale per l'esistenza. « Il cristiano è l'avversario dell'assurdo, il profeta del significato », come ricorda P. Ricoeur [20].

[20] P. RICOEUR, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno, o. c.*, p. 166. L'au-

Il significato apre la porta del futuro, che resta la vera patria dell'uomo proprio perché è lo spazio del non-ancora, che è l'oggetto della tensione costitutiva della persona. L'apertura verso il futuro non è evasione dal presente proprio perché l'uomo è essenzialmente autotrascendimento. Per essere fedeli al presente occorre essere abitatori del futuro, anche per i ritmi storici della nostra civiltà. Per i credenti, poi, il futuro, oltre che la patria dell'uomo, è anche la patria di Dio perché Dio viene dal futuro col suo evento di salvezza piena.

Pertanto, l'unica nostalgia possibile al credente Don Bosco fu la nostalgia del futuro che è la speranza.

Testimoniare nella forma del *sursum*, cioè dell'uomo *completo* agli uomini *concreti* il valore della vita e il senso della storia per varchi di futuro sempre nuovo, è tutto il messaggio personalistico di Don Bosco.

L'ha annunciato con la *profezia dei fatti*, impastata di realismo storico e di ottimismo fondato.

È questa una scommessa sulla storia, perché il pre-dato ricevuto diventi progetto con-costruito e lo spazio del provvisorio si trasformi in tempo di decisione per l'eterno.

La condizione ineliminabile è la scelta che l'uomo torni ad essere soggetto, principio e fine di ogni impegno nella costruzione paziente – in regime di cantiere sempre aperto – del bipolare persona-comunità, a cui è consegnato il vero progresso della storia.

tore mette a fuoco il senso della professione di fede per il credente oggi: « Per me, il primo modo di testimoniare la mia professione di fede è, in un modo ancora esteriore, di dimostrare la necessità per le nostre società moderne di una tensione, di una dialettica senza fine tra l'esigenza utopica e l'*optimum* ragionevole dell'azione economica, sociale e politica. Osare di più, domandare di più. Questa è la speranza: attendere sempre di più di quanto è effettuabile; noi siamo depositari del soprappiù della speranza sulla prospettiva. Voi mi direte: Perché sono necessari i cristiani per questa funzione? Io non nego che altri possano compiere questo sforzo. Dico che il cristiano ha motivi specifici per farlo: l'annuncio della morte e della risurrezione del Cristo è per lui la lettura di uno scritto cifrato della storia in cui è attestato il significato del senso sul non-senso [...] Essere cristiano è decifrare i segni di questa sovrabbondanza, nell'ordine stesso in cui l'umanità esprime il suo disegno ». (*Ibidem*). Precisa sul piano antropologico Pietro Prini: « La speranza è, in definitiva, il senso totale di quell'*eros* originario, inestinguibile ed impossibile, che noi siamo. Riconoscerla ed attestarla nell'operatività chiara di una vita che accetta, senza illusioni, il dato centrale della propria inquietudine essenziale è il criterio di una antropologia concreta ». (P. PRINI, *Discorso e situazione*, Roma 1975, p. 159).

BIBLIOGRAFIA

S. GIOVANNI BOSCO, *Epistolario*, per cura di Don E. Ceria, 4 voll., Torino 1955-1959.

ID., *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, a cura del sac. E. Ceria, Torino 1946. (Generalmente citate con la sigla MO).

ID., *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti*, 6 voll., Torino 1929-1965, con introduzione e commento di A. Caviglia. (Generalmente citati con la sigla OEI).

ID., *Scritti pedagogici e spirituali*, Roma 1987.

ID., *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, Brescia 1965. Introduzione, presentazione e indici alfabetico e sistematico a cura di P. Braido. (Generalmente citati con la sigla SSP).

ID., *Scritti spirituali*, 2 voll., Roma 1976. Introduzione, scelta dei testi e note a cura di J. Aubry.

ID., *Opere edite*. I serie: *Libri e opuscoli*, 37 voll., Roma 1976-1977. Ristampa anastatica completa di tutte le prime edizioni. (Generalmente citate con la sigla OE).

BONETTI G. (a cura di), *Cinque lustri di storia dell'Oratorio salesiano fondato dal Sacerdote Don Giovanni Bosco*, Torino 1892.

LEMOYNE G. B., *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco...* poi: *Memorie biografiche del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni Bosco...*, vol. I-IX, S. Benigno Canavese-Torino 1898-1917; LEMOYNE G. B. - AMADEI A., *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco*, X, 1939; CERIA E., *Memorie biografiche del Beato Giovanni Bosco...*, vol. XI-XV, Torino 1930-1934; ID., *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, vol. XVI-XIX, Torino 1935-1939; FOGLIO E., *Indice analitico delle memorie biografiche di S. Giovanni Bosco nei 19 volumi*, Torino 1948. (Le *Memorie* vengono generalmente citate con la sigla MB).

AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi, Torino 1969.
AA.VV., *Conosciamo Don Bosco*, I/*Don Bosco: l'uomo, il santo. Carisma e spirito salesiano*, pro-manoscritto, Roma [1971].
AA.VV., *Don Bosco educatore oggi*, Roma 1963.
AA.VV., *Don Bosco, ti ricordiamo*, Torino-Leumann 1980.
AA.VV., *La famiglia salesiana di fronte alle attese dei giovani*, Torino-Leumann 1979.
AA.VV., *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino-Leumann 1973.
AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna 1967.
AA.VV., *Lessico della persona umana*, Roma 1986.
AA.VV., *La libertà oggi*, Milano 1986.
AA.VV., *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia*, Torino-Leumann 1976.
AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino-Leumann 1974.
AA.VV., *Il Sistema Preventivo vissuto come cammino di santità. Settimana di spiritualità della famiglia salesiana - Roma 20-25 gennaio 1980, a cura del Dicastero della Pastorale Giovanile*, Torino-Leumann 1981.
AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, II/*Filosofie contemporanee e problemi di didattica*, Roma 1966.
AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969.
S. AGOSTINO, *Le confessioni*, Roma 1986[7].
ALBERA P., *Lettere circolari di Don Paolo Albera ai Salesiani*, Torino 1965.
ALBERDI R., *La formación professional. Politica. Pensamiento. Instituciones*, Barcelona 1980.
ALIMONDA G., *Giovanni Bosco e il suo secolo. Ai funerali di trigesima...*, Torino 1888.
AMADEI A., *Don Bosco e il suo apostolato*, Torino 1929.
ARISTOTILE, *Etica nicomachea*, Bari 1973.
AUBERT R., *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952.
AUBRY J., *L'apporto della donna all'esperienza carismatica di Don Bosco fondatore*, in AA.VV., *La donna nel carisma salesiano*, Torino-Leumann 1981, pp. 17-54.
ID., *Don Bosco padre dei giovani e servo di Dio*, Torino-Leumann 1978.
ID., *L'originale santità di Don Bosco nel suo vivere per e con i giovani*, in AA.VV., *Il sistema preventivo vissuto come cammino di santità*, Torino-Leumann 1981, pp. 11-35.
ID., *La scuola salesiana di Don Bosco*, in AA.VV., *Le grandi scuole di spiritualità*, Roma-Milano 1984.

ID., *Lo spirito salesiano*, Roma 1972.
ID., *Una via che conduce all'amore*, Torino 1974.
AUFFRAY A., *Un gigante della carità*, Torino 1934.
ID., *Une méthode d'éducation*, Paris 1924.
ID., *La pedagogia di San Giovanni Bosco*, Torino 1947.
AVALLONE P., *Reason, Religion, Kindness*, New York 1965.
BALBINA G., *Don Bosco educatore*, Torino 1936.
BALLESIO G., *Vita intima di Don Giovanni Bosco nel suo primo Oratorio di Torino. Elogio funebre*, Torino 1888.
BARBERA M., *San Giovanni Bosco educatore*, Torino 1941.
BEALS R. L.-HOIJER H., *Introduzione all'antropologia culturale*, Bologna 1968.
BÉDARIDA F., *Londres au milieu du XIX siècle. Une analyse de structure sociale*, in « Annales. Économies, sociétés, civilisations » 23 (1968).
BELLERATE B., *Quale pedagogia? Direttività, non-direttività o liberazione?*, in « Note di pastorale giovanile » 2 (1976) 34-41.
BENITO PLAZA C., *Don Bosco, un amigo del alma*, Madrid 1983.
BERDIAEV N., *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Torino-Leumann 1982.
BERTETTO D., *L'Immacolata e San Giovanni Bosco*, Torino 1955.
BLOCH E., *Das Prinzip Hoffnung*, I, Berlin 1954.
ID., *Dialettica e speranza*, Firenze 1976.
ID., *Gli strati della categoria della possibilità*, in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna 1967.
BLONDEL M., *L'azione*, II, Firenze 1932.
BOGLIOLO L., *S. Giovanni Bosco*, Torino 1953.
BÖLL H.-LINDER CH., *Drei Tage in März*, Köln 1975.
« Bollettino Salesiano » (dal gennaio 1878 ss.); « Bibliofilo cattolico » o « Bollettino Salesiano mensuale » (da agosto a dicembre del 1877). Generalmente citato con la sigla BS.
BONA C., *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830*, Torino 1962.
BONETTI G., *Cinque lustri di storia dell'Oratorio*, Torino 1891.
BONOMELLI G., *Il clero e la società moderna*, Lettera pastorale del 1889, in *Problemi e questioni del giorno*, Milano 1892.
BORINO G., *Don Bosco. Sei scritti e un modo di vederlo*, Torino 1938.
BORREGO J., *Recuerdos de San Juan Bosco a los primeros misioneros*, in « Ricerche storiche salesiane » 3/1 (1984) 167-208.
BOSCO T., *Don Bosco*, Torino-Leumann 1978.
ID., *Don Bosco. Una biografia nuova*, Torino 1981.
ID., *Esercizi spirituali con Don Bosco*, Torino-Leumann 1982.
BOUQUIER H., *Don Bosco éducateur*, Paris 1950.
ID., *Le pas dans les pas de Don Bosco*, Marseille 1953.
ID., *Surveillants? Non, Assistants!*, Marseille 1957.

BRAGAGNOLO G.-BETTAZZI E., *Torino nella storia del Piemonte e dell'Italia*, 2 voll., Torino 1919.
BRAIDO P., *Don Bosco*, Brescia 1969 [2].
ID., *L'educazione religiosa popolare e giovanile nelle Letture Cattoliche in Don Bosco*, Torino 1953.
ID., *L'esperienza pedagogica preventiva nel secolo* XIX *- Don Bosco*, in ID. (a cura di), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, II, Roma 1981.
ID. (a cura di), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, 2 voll., Roma 1981.
ID., *Filosofia dell'educazione*, Zürich 1967.
ID., *Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana*, Roma 1982.
ID., *Il sistema educativo di Don Bosco*, Torino 1962[3].
ID., *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Zürich, 1964[2].
BROCARDO P., *Don Bosco: profondamente uomo - profondamente santo*, Roma 1985.
BUBER M., *Il problema dell'uomo*, Torino-Leumann 1983.
ID., *Werke*, I, München 1962.
BURG C., *Don Bosco und seine Pädagogie* (Diss. Universität Bonn), Münster 1948.
BUZZONI M.-RIGOBELLO A., *Società, comunità, comunione*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, Roma 1986.
CALLAGHAN C., *Why Boys love Don Bosco*, in « Catholic Twin Circle » Oct. 30, 1983), e in « Catholic Digest » 48 (March 1984) 38-43.
CAPUTA G., *Con le mani e il cuore di Don Bosco... Discorsi di Papa Montini alla famiglia salesiana (1955-1978)*, Roma 1982.
CAPITOLO GENERALE SPECIALE XX, *Atti*, Roma 1971-1972.
CAPITOLO GENERALE XXI, *Documenti capitolari*, Roma 1978.
CARNAP R., *Analiticità, significanza e induzione*, Bologna 1971.
ID., *La costruzione logica del mondo e pseudo-problemi in filosofia*, Milano 1966.
ID., *Significato e necessità*, Firenze 1976.
ID., *Sintassi logica del linguaggio*, Milano 1961.
CASOTTI M., *Il metodo educativo di Don Bosco*, Brescia 1960.
ID., *La pedagogia di Don Bosco e il problema del metodo*, in « Pedagogia e vita », 18/3 (1957).
ID., *San Giovanni Bosco, il metodo preventivo*, Brescia 1947.
CASSIRER E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Roma 1968.
CAVIGLIA A., *Conferenze sullo spirito salesiano*, Torino 1953.
ID., *Don Bosco. Profilo storico*, Torino 1934.
ID., *La pedagogia di Don Bosco*, Roma 1935.
ID., *Savio Domenico e Don Bosco*, Torino 1943.

CERIA E., *Annali della società salesiana*, 4 voll., Torino 1941, 1943, 1946, 1951.
ID., *Don Bosco con Dio*, Torino 1938.
ID., *San Giovanni Bosco nella vita e nelle opere*, Torino 1963.
ID., *Vita del servo di Dio Sac. Filippo Rinaldi*, Torino 1948.
CERRATO N., *Car ij mè fieuj. Il dialetto piemontese nella vita e negli scritti di Don Bosco*, Roma 1982.
ID., *Don Bosco e le virtù della sua gente*, Roma 1985.
CERRUTI FR., *Le idee di Don Bosco sull'educazione e sull'insegnamento e la missione attuale della scuola*, San Benigno Canavese 1886.
ID., *Una trilogia pedagogica: Quintiliano, Vittorino da Feltre e Don Bosco*, Roma 1908.
CHARDIN P. TEILHARD de, *L'avvenire dell'uomo*, Milano 1972.
CIAN L., *Il « sistema preventivo » di Don Bosco e i lineamenti caratteristici del suo stile*, Torino-Leumann 1978.
CICCARELLI P., *Don Bosco alla ribalta*, Torino 1983.
ID., *Don Bosco al teleobiettivo per avvicinarlo a noi - per avvicinarci a lui*, Torino 1981.
ID., *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco. Repertorio alfabetico* [nuova edizione], Torino 1983.
CIMATTI V., *Don Bosco educatore. Contributo alla storia del pensiero e delle istituzioni pedagogiche*, Torino 1939.
CLAUDEL P., *Oeuvre poétique*, Paris 1957.
ID., *Omaggio a Don Bosco*, in « Bollettino Salesiano » 106/1 (1982) 3.
COGNASSO F., *Storia di Torino*, Milano 1959.
COLLI C., *Pedagogia spirituale di Don Bosco e spirito salesiano. Abbozzo di sintesi*, Roma 1982.
COLOMBO A., *La provocazione di Don Bosco per la formazione della donna*, in « Rivista di scienze dell'educazione » 22/2 (1984) 241-245.
COLOMER J., *Il sistema preventivo come proposta attuale e itinerario di santità per i giovani*, in AA.VV., *Il sistema preventivo vissuto come cammino di santità*, Torino-Leumann 1981, pp. 116-142.
COMTE A., *Opuscoli di filosofia sociale*, Firenze 1969.
CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto Conciliare *Apostolicam actuositatem*, in AAS 58 (1966) 837-864.
ID., Costituzione pastorale *Gaudium et spes* in AAS 58 (1966) 1025-1120.
ID., Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, in AAS 57 (1965) 5-71.
CORALLO G., *Il metodo educativo salesiano; l'eredità di Don Bosco*, Catania 1979.
COURCY A. DE, *Histoire de dix ans, 1830-1840, par M. Louis Blanc*, in « Le Correspondant », 2 (Paris 1843) 25.
CROCE B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Vicenza 1986².
DAWSON C., *Religion and Culture*, London 1948.

DE ROSA G., *Il movimento cattolico in Italia*, Bari 1972.
D'ESPINEY C., *Don Bosco*, Nizza 1881.
DESRAMAUT FR., *L'azione sociale dei cattolici del secolo* XIX *e quella di Don Bosco*, in AA.VV., *L'impegno della famiglia salesiana per la giustizia*, Torino 1976.
ID., *Don Bosco e la vita spirituale*, Torino 1969.
DEWEY J., *A Common Faith*, New Haven-London 1934.
DIDEROT D., *Enciclopedia*, Bari 1968.
DOCUMENTI CAPITOLARI, Roma 1978.
DUCCI E., *Essere e comunicare*, Bari 1974.
ID., *Introduzione alla dottrina dell'intersoggettività*, Bari 1971.
DUROSELLE J.-B., *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris 1951.
ENDRES N., *Don Bosco Erzieher und Psycholog*, München 1961.
FARINA R., *Leggere Don Bosco oggi*, in BROCARDO P. (a cura di), *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi*, Torino-Leumann 1976, pp. 349-404.
FASCIE B., *Del metodo educativo di Don Bosco. Fonti e commenti*, Torino 1928.
FAVINI G., *Don Bosco maestro di vita cristiana*, Torino 1976.
ID., *Il lavoro nel sistema educativo di San Giovanni Bosco*, Torino 1942.
FERREIRA A. da SILVA, *Il dialogo tra Don Bosco e il maestro Francesco Bodrato - 1864*, in « Ricerche storiche salesiane » 3/2 (1984) 375-387.
FIERRO TORRES R., *La pedagogia social de Don Bosco*, Madrid 1949.
ID., *El sistema educativo de Don Bosco en las pedagogías general y especial*, Madrid 1953[3].
FIZZOTTI E., *Un avvenimento storico-religioso. Dal 15 al 17 luglio 1883 Don Bosco fece la visita al Conte Enrico di Chambord*, in « L'Osservatore Romano » 123 (15 luglio 1983) 6.
ID., *Il lungo cammino di Don Bosco editore e scrittore*, in « Humanitas » 40/5 (1985) 710-714.
ID., *Nuova biografia di Don Bosco*, in « L'Osservatore Romano » 119 (5 aprile 1979) 5.
FLORES D'ARCAIS G., *Il metodo educativo di Don Bosco*, Padova 1941.
FRANKL V. E., *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Torino 1977.
ID., *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1977.
ID., *Un significato per l'esistenza*, Roma 1983.
ID., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Torino-Leumann 1978.
FRANTA H., *« Amorevolezza » als pädagogische Liebe: Pädagogischer Grundakt u. Bedeutung in der Persönlichkeitsbildung Heranwachsender*, in « Don Bosco aktuell » 8 (1977) 21-35.

ID., *Interazione educativa*, Roma 1977.
FREIRE P., *L'educazione come esperienza della libertà*, Milano 1973.
FROMM E., *Avere o essere*, Milano 1977.
GADAMER H., *Che cos'è la verità?*, in « Rivista di filosofia » 47/3 (1956) 265.
ID., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969.
GALATI G., *San Giovanni Bosco: « Il sistema preventivo »*, Milano-Varese, 1943.
GALLO S., *L'assistenza educativa nel pensiero pedagogico di Don Bosco*, in « Rivista di pedagogia e scienze religiose », Torino (maggio-agosto 1972).
GAMBASIN A., *Il movimento sociale nell'opera dei congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma 1958.
GARAUDY R., *Humanisme marxiste et religion*, Paris 1966.
ID., *Le projet espérance*, Paris 1976.
GENTILE G., *Discorsi di religione*, Firenze 1924.
GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, Torino-Leumann 1973.
GIORDANI D., *La carità nell'educare e il Sistema Preventivo del più grande educatore vivente, Don Giovanni Bosco*, S. Benigno Canavese 1866.
ID., *La gioventù e Don Bosco di Torino*, S. Benigno Canavese 1886.
GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens*, in AAS 73 (1981) 577-647.
GIUDICI M. P., *Una donna di ieri e di oggi. Santa Maria Domenica Mazzarello*, Torino-Leumann 1980.
GRAMSCI A.-LOMBARDO-RADICE G., *Clericali e massoni di fronte al problema della scuola*, I appendice, Roma 1920.
GROPPO G., *Vita sacramentale...*, in AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino-Leumann 1974.
GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954.
GUILLAUMONT A., *Le sens des noms du coeur dans l'antiquité*, in *Le coeur*, « Études carmélitaines », 13 (1950) 41-81.
HEGEL G. W. F., *Kritische Ausgabe*, a cura di G. Lasson-J. Hoffmeister, V/*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; VI/*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig 1905 ss.
ID., *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari 1967.
HORKHEIMER M., *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino 1969.
ID., *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972.
HORKHEIMER M.-ADORNO TH., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966.
HORTELANO A., *Teología del corazón. Estudio sobre la metodología teológia afectivo-práctica vista a través Vicente Contenson*, Madrid 1957.

INGLIS K. S., *Churches and the Working Classes in Victorian England*, 1963.
ISOARDI G., *L'azione catechetica di San Giovanni Bosco nella pastorale giovanile*, Torino-Leumann 1974.
JAMES W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902.
JEMOLO A. C., *Chiesa e stato negli ultimi cento anni*, Torino 1955.
JUNG J. P., *Jean Bosco, l'aventure et la joie*, Paris 1982.
KIERKEGAARD S., *Il concetto di angoscia*, Firenze 1942.
ID., *Diario*, Brescia 1972.
ID., *Opere*, Firenze 1972.
KOLAKOWSKI L., *Senso e non senso della tradizione cristiana*, Assisi 1975.
KROEBER A.-KLUCKHOHN C., *Culture. A critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press 1952.
KÜNG H., *Essere cristiani*, Milano 1976.
LAIN ENTRALGO P., *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1961.
LAMACCHIA A. (a cura di), *Emmanuel Mounier. Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Bari 1975.
L'ARCO A., *Don Bosco vivo nella Chiesa viva*, Torino 1972.
ID., *Così D. Bosco amò i giovani*, Napoli 1987.
LEDDA G., *Padre Padrone: l'educazione di un pastore*, Milano 1975.
LEEUW G. VAN DER, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1948.
LEMOYNE G. B., *Vita di San Giovanni Bosco*, 2 voll., Torino 1947.
LEVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, Milano 1966.
LÉVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961.
LEWIS C. S., *I quattro amori. Affetto, amicizia, eros, carità*, Milano 1980.
LOWIE R. H., in AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi, Torino 1969.
LUCATO G., *Don Bosco coi giovani*, Vicenza 1931.
LUMBELLI L., *La comunicazione non autoritaria*, Milano 1972.
MACHOVEC M., *Gesù per gli atei*, Assisi 1974.
MANCINI A., *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Bologna 1929.
MANCINI I., *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, Ancona 1975.
MANDIA C., *La specificità pedagogica di Don Bosco*, Roma 1980.
MARCEL G., *Essere e avere*, Modena 1943.
ID., *Giornale metafisico*, Roma 1966.
ID., *Homo viator*, Torino, 1967.
MARCUSE H., *Saggio sulla liberazione*, Torino 1966.
ID., *L'uomo ad una dimensione*, Torino 1967.
MARITAIN J., *La personne et le bien commun*, Bruges 1946.
ID., *Umanesimo integrale*, Torino 1969.

MARTINELLI A., *La santità giovanile nelle biografie scritte da Don Bosco. Approccio storico*, in AA.VV., *Il sistema preventivo vissuto come cammino di santità*, Torino-Leumann 1981, pp. 77-115.
MARX K., *Il manifesto del partito comunista*, Roma 1971.
MASLOW A., *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971.
MASSÈ D., *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946.
MAYOR S., *The Churches and the Labour Movement*, London 1967.
MERLEAU-PONTY M., *Le avventure della dialettica*, Milano 1965.
ID., *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965.
ID., *Senso e non senso*, Milano 1962.
MIDALI M., *Il carisma permanente di Don Bosco. Contributo per una prospettiva teologica attuale*, Torino 1970.
ID., (a cura di), *Costruire insieme la famiglia salesiana. Atti del simposio di Roma (19-22 febbraio 1982)*, Roma 1983.
MODUGNO G., *Don Giovanni Bosco. Il metodo educativo*, Firenze 1967.
MOLTMANN J., *Il gioco*, Brescia 1971.
MONDIN B., *Umanesimo cristiano*, Brescia 1980.
ID., *Il valore uomo*, Roma 1983.
MONTANI M., *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, Torino-Leumann 1978.
MORANO C., *San Giovanni Bosco e la sua pedagogia*, Torino 1941.
MORRA G., *Il problema morale del neopositivismo*, Manduria 1972.
MOTTO FR. (a cura di), *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales (1858-1875)*, Roma 1982.
ID., *Memorie dal 1841 al 1884-5-6 pel sac. Gio. Bosco a' suoi figlioli Salesiani* [*Testamento spirituale*], in « Ricerche storiche salesiane » 4/1 (1985) 73-130.
ID., *I « Ricordi confidenziali ai direttori » di Don Bosco*, Roma 1984.
MOUNIER E., *Cristianità nella storia*, Bari 1979.
ID., *Liberté sous condition*, Paris 1946.
ID., *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Bari 1975.
ID., *La paura del secolo ventesimo*, Firenze 1951.
ID., *Il personalismo*, Roma 1974[4].
ID., *Personalismo e cristianesimo*, Bari 1977.
ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano 1955.
MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, Torino 1958.
NANNI C., *L'educazione tra crisi e ricerca di senso. Un approccio filosofico*, Roma 1986.
NASSETTI F., *Don Bosco l'uomo per gli altri*, Siena 1984.
NÉDONCELLE M., *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959.
NEURATH O., *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, Roma 1977.

NIEBUHR H. R., *Christ and Culture*, Yellow Springs (Ohio) 1961.
NIETZSCHE FR., *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, II, a cura di G. Colli-M. Montinari, Milano 1964 ss.
NIGG W., *Don Bosco, un Santo per il nostro tempo*, Torino 1980.
OZANAM A.-FR., *Lettres*, II, in ID., *Oeuvres complètes*, Paris 1862-1865.
PADELLARO N., *Il messaggio educativo di Don Bosco*, Torino 1930.
PALMISANO N., *Un cammino di semplicità. Don Bosco e il « sistema preventivo » riletti alla luce delle problematiche d'oggi*, Torino-Leumann 1981.
PALUMBIERI S., *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Napoli 1986.
ID., *Berdiaev e Marx: quale uomo e quale lotta*, in « Cronache e commenti di studi religiosi », II/*Essere cristiani dopo Marx. Contributi a un dialogo difficile*, 11 (1984).
ID., *È possibile essere uomo? Progetti e messaggi a confronto*, Napoli 1979.
ID., *Vangelo è sviluppo. Un annuncio di vita per tutti*, Roma 1975.
ID., *Volto, cuore e mani dell'uomo. Le tre encicliche di Giovanni Paolo II rivisitate e articolate*, Torino-Leumann 1983.
PANETTI M., *Don Bosco educatore*, Torino 1927.
PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, in AAS 68 (1976) 5-76.
ID., *Omelia 7 dicembre 1965*, in AAS 58 (1966) 51-59.
ID., Lettera enciclica *Populorum progressio*, in AAS 59 (1967) 257-299.
PASCAL B., *Pensieri*, Milano 1976.
PICCA J.-STRÚS J. (a cura di), *San Francesco di Sales e i Salesiani di Don Bosco*, Roma 1986.
PIEPER J., *Sull'amore*, Brescia 1974.
PLEBE A., *Discorso semiserio sul romanzo*, Bari 1965.
POGLIANI L., *San Giovanni Bosco educatore*, Torino 1941.
PRELLEZO J. M., *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane. Una lettera circolare attribuita a Don Bosco*, in « Ricerche storiche salesiane » 5/2 (1986) 263-308.
ID., *Fonti letterarie della circolare « Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane »*, in « Orientamenti pedagogici » 27 (1980) 625-642.
PRELLEZO J. M.-VECCHI J., *Proyecto educativo pastoral. Conceptos fundamentales*, Madrid 1986.
PRIN A., *Le secret de Don Bosco*, Marseille 1928.
PRINI P., *Discorso e situazione*, Roma 1975.
ID., *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971.
RICALDONE P., *Don Bosco educatore*, 2 voll., Colle Don Bosco (Asti) 1951-1952.
ID., *La pietà*, 2 voll., Colle Don Bosco 1951, 1955.
« Ricerche storiche salesiane », Rivista semestrale di storia religiosa e civile, Roma 1982 ss. (Spesso indicata con la sigla RSS).

RICO J., *Attualità conciliare di Don Bosco*, Torino 1972.
RICOEUR P., *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969.
ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977.
RIGOBELLO A., *Il personalismo*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, II/*Filosofie contemporanee e problemi di didattica*, Roma 1966, pp. 177-190.
SAINT-SIMON C. H. DE ROUVROY DE, *Nouveau christianisme*, Paris 1825.
SALOTTI C., *Il santo Giovanni Bosco*, Torino 1934.
SANTINELLO G.-PIERETTI A.-CAPECCI A., *I problemi della filosofia. La filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*, III/*Nel mondo contemporaneo*, Roma 1983.
SARTRE J. P., *L'essere e il nulla*, Milano 1965.
SCALONI F., *The Salesian System of Education*, London 1924.
SCHELER M., *L'eterno nell'uomo*, Milano 1979.
ID., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 1970.
SCHILLEBEECKX E., *Dio e l'uomo*, Roma 1967.
SCHLICK M., *Problemi di etica ed aforismi*, Bologna 1970.
ID., *Sul fondamento della conoscenza*, Brescia 1963.
ID., *Tra realismo e neopositivismo*, Bologna 1974.
SCIACCA M. F., *Cultura e anticultura*, Torino 1969.
SCILLIGO P., *Dimensione comunitaria dell'educazione salesiana*, in AA.VV., *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino 1974.
SCOTTI P., *La dottrina spirituale di Don Bosco*, Torino 1939.
SECCO M., *La struttura e lo stile familiare della comunità educativa nella concreta metodologia pedagogica di Don Bosco*, in « Rivista di scienze dell'educazione » 17 (1979) 166-189.
SEMERARO C., *La festa nell'esperienza giovanile salesiana.* Prolusione al XVI Colloquio internazionale sulla Famiglia salesiana, Vienna 23-28 agosto 1987. (Gli atti saranno pubblicati nella collana « Colloqui » della Elle Di Ci, Torino-Leumann).
ID., voce *Società salesiana di San Giovanni Bosco*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma 1987.
ID., *Studio introduttivo*, in AA.VV., *Religiosità popolare a misura dei giovani*, Torino-Leumann 1987.
SEVERINO E., *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978.
ID., *Il destino della necessità*, Milano 1980.
ID., *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972.
ID., *Legge e caso*, Milano 1979.
ID., *Techne. Le radici della violenza*, Milano 1979.
SPADOLINI G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1954.

SPALLA G., *Don Bosco e il suo ambiente socio-politico*, Torino 1975.
SPRIANO P., *Socialismo e classe operaia a Torino dal 1892 al 1913*, Torino 1959.
STEFANINI L., *Metafisica della persona e altri saggi*, Padova 1950.
ID., *Personalismo filosofico*, Brescia 1962.
ID., *Personalismo sociale*, Roma 1979.
STELLA P., *Crisi religiosa del primo ottocento piemontese*, Torino 1959.
ID., *La diaspora dei Bosco tra '700 e '900*, in « Salesianum » 40 (1978) 633-649.
ID., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I/*Vita e opere*, II/*Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma 1979, 1981.
STIRNER M., *L'unico e la sua proprietà*, Bologna 1982.
SURACI A., *Il lavoro nel pensiero e nella prassi educativa di Don Bosco*, Colle Don Bosco (Asti) 1953.
TONELLI R., *Educazione e evangelizzazione nel sistema educativo di Don Bosco*, in « Note di pastorale giovanile » 13 (nov. 1979) 3-19.
VALENTINI E., *Conosciamo Don Bosco*, Roma 1971.
ID., *Don Bosco e S. Alfonso*, Pagani (Salerno) 1972.
ID., *La salesianità di Don Bosco*, in « Rivista di pedagogia e scienze religiose » 1 (1967).
ID., *Il sistema preventivo nella vita di mamma Margherita*, Torino 1957.
ID., *Spiritualità e umanesimo nella pedagogia di Don Bosco*, Torino 1958.
VATTIMO G., *Le avventure della differenza*, Milano 1980.
ID., *La fine della modernità*, Milano 1985.
ID., *Introduzione ad Heidegger*, Bari 1971.
ID., *Ipotesi su Nietzsche*, Milano 1974.
ID., *Il soggetto e la maschera*, Milano 1974.
VECCHI G., *Per elaborare seriamente un progetto educativo*, in « Note di pastorale giovanile » 13 (dic. 1979) 3-13.
VESPIGNANI G. *Un anno alla scuola del Beato Don Bosco*, S. Benigno Canavese 1930.
VIGANÒ E., « *Don Bosco-'88* ». *Lettera del Rettor Maggiore, Roma, 19 marzo 1985*, in ACS, 66/313 (1985) 3-17.
ID., *Mistero e storia. Dono e profezia del Concilio*, Torino 1986.
ID., *Il progetto educativo salesiano. Lettera del Rettor Maggiore, Roma, Solennità dell'Assunta, agosto 1978*, in ACS 59/290 (1978) 3431-3470.
ID., *Un progetto evangelico di vita attiva*, Torino-Leumann 1982.
ID., *La vita interiore di Don Bosco*, Roma 1981.
VISMARA E., *Don Bosco educatore*, Milano 1931.
WEISMANN F., *Analisi linguistica e filosofia*, Roma 1970.
WIRTH M., *Don Bosco e i salesiani*, Torino 1970.
ZAHRNT H., *Alle prese con Dio*, Brescia 1969.

ZAVALLONI R., *Significato di una pedagogia dell'amorevolezza*, in « Pedagogia e vita » 44/3 (1982-1983) 287-292.
ZITAROSA R., *La pedagogia di Giovanni Bosco*, Napoli 1934.
ID., *Pensiero e metodo di Giovanni Bosco. Documentazione ed analisi del « Metodo educativo di Don Bosco »*, Roma 1956.

INDICI

INDICE ANALITICO

Acquaderni G., 33.
ACS, 46, 62, 128.
Adorno Th., 114, 153.
s. Agostino, 64, 64, 110, 119, 166.
Aimino C., 42-43.
Albera P., 122.
Alimonda G., 124.
Allport G. W., 148.
Amadei A., 62, 91 (vedasi anche *MB*).
Aporti F., 72.
Archimede, 179.
Aristotile, 95.
Aubert R., 176.
Aubry J., 45, 132.
Auffray A., 64, 90, 91, 92.

Ballesio G., 91, 122, 142.
Bastide G., 51.
Bazard A., 39.
Beals R. L., 22.
Bédarida F., 24.
Belmonte D., 45.
Berdiaev N., 51, 57, 161.
Berger G., 51.
Bergson H., 69.
Berkeley G., 50.
Bernanos G., 58.
s. Bernardo, 63.
Bérulle P. de, 63.
Besucco Fr., 123, 135.
Blanc L., 32, 39.
Bloch E., 75, 156.
Blondel M., 51, 127.
Bodrato Fr., 104.
Bogliolo L., 46.
Böll H., 106.
Bona C., 32.
Boncompagni C., 72.
Bonetti G., 105.
Bonhoeffer D., 85.
Bonomelli G., 36-37.
Bordone G., 42-43.
Borino G., 176.
Bosco T., 62.
Bouquier H., 93, 118, 136-137.
Bowne P., 51.
Braido P., 64, 67, 68, 89, 90, 92, 104, 111, 112-113, 128, 132, 137, 148, 149, 151 (vedasi anche *SSP*).
Brightman E. S., 52.
Brunner E., 85.
BS, 35, 38, 39, 40, 42, 67, 68, 103, 104, 105, 111, 159.
Buber M., 85, 93.
Burzio S. A., 142.
Buzzetti G., 90-91.
Buzzoni M., 161-162.

Cabet É., 39.
Cagliero G., 91, 135.
Cairoli B., 104.
Capitoli, 22, 45.
Carnap R., 154.
Carranza (B. Aires), 111.
Cartesio, 50.
Casati G., 72.
Cassirer E., 22.
Cataldi (baronessa), 44.
s. Caterina da Siena, 57.
Caviglia A., 45, 62, 89, 91, 94, 125, 128, 136, 142.
Ceria E., 22, 45, 62, 76, 90 (si vedano anche *Epistolario*, *MB* e *MO*).
Chardin P. Teilhard de, 166-167.
Cian L., 128.
Cicerone, 50.
Cimatti V., 128.
Claudel P., 136.
Comollo L., 130, 142.
Compagnie, 35.
Comte A., 40-41.
Conc. Ecum. Vaticano I, 33.
Conc. Ecum. Vaticano II:
Apostolicam actuositatem, 162.
Gaudium et spes, 66, 161, 163.
Lumen gentium, 107, 159.
Conferenze di S. Vincenzo, 33, 105.
Congresso di Venezia, 33.
Contenson V., 64.
Contratto di lavoro, 42-43.
Cooperatori, 34, 35, 40, 42-43, 58, 67, 104, 105.
Cooperatrici, 35, 40, 105.
Corallo G., 171, 172.
Courcy A. de, 32.
Croce B., 41, 48.
Dawson C., 22.
De Rosa G., 33.
Desramaut Fr., 34, 37, 39, 45, 63, 105-106.
Dewey J., 121.
Diderot D., 152.
s. Domenico Savio, 94, 121, 125, 135, 143.
Duroselle J.-B., 32.

Ebner F., 85.
Enfantin B.-P., 39.
Epistolario, 63, 64, 66, 76, 90, 91, 93, 104, 111, 124, 125, 132, 134, 135.

Fagnano G., 135.
Fascie B., 64.
Favini G., 45.
Feuerbach L., 26, 40.
Fichte J. G., 50.
Figlie di Maria Ausiliatrice, 34, 58, 105.
s. Filippo Neri, 142.
Flewelling R. T., 51.
Forest A., 51.
Fourier Ch., 39.
s. Francesco di Sales, 63, 120, 132-133, 142.
Francesia G. B., 135.
Frankl V. E., 155, 156.
Freire P., 153.
Fromm E., 128.
Fröbel F., 72.

Gadamer H., 21, 147, 148.
Gambasin A., 33.
Garaudy R., 157, 166.
Garibaldi G., 37.
Gentile G., 52, 121.
s. Giovanni Bosco (*Scritti*):
Cenno biografico Magone, 123.
Chiave del paradiso, 61.

Compendio di ciò che un cristiano deve sapere, 61.
Conferenze ai cooperatori, 34, 35, 40, 42, 59, 67, 104, 105.
Esercizio misericordia di Dio, 61.
Giovane provveduto, 61, 62, 63, 130, 142.
Lettera da Roma, 90-91, 92, 132, 134-135.
Maniera facile per imparare la Storia sacra, 61.
Memorie dell'Oratorio, 71, 72, 145, 174 (vedasi anche *MO*).
Mese di maggio, 61, 62.
Oratorio, ospizio di beneficenza, 35.
Pastorello delle Alpi, 123.
Predica sulla morte, 61, 62.
Regolamento Oratorio per gli esterni, 124, 125.
Regulae, 68.
Ricordi confidenziali, 124.
Sistema preventivo, 124, 129 (vedasi anche SSP).
Storia sacra, 61, 64.
Giovanni Paolo II, 70.
Goethe J. W., 50.
Goya y Lucientes Fr., 165.
Gramsci A., 171.
s. Gregorio Magno, 63.
Groppo G., 122.
Grote J., 50.
Guardini R., 22, 85.
Guillaumont A., 64, 111.

Hegel G. W. F., 26, 27.
Heidegger M., 83.
Herbart J. F., 72.
Herder J. G., 50.
Hocking W. E., 52.
Hoijer H., 22.
Horkheimer M., 114, 115, 153.
Hortelano A., 64.

Inglis K. S., 32.
s. Ireneo, 160.

Jacobi F. H., 50.
James W., 121.
Janet P., 50.
Jaspers K., 56.

Kant I., 50, 96, 101.
Kierkegaard S., 28, 49, 101.
Kluckhohn C., 22.
Kolakowski L., 157.
Kroeber A., 22.
Küng H., 128.

Laberthonnière L., 51.
Lachièze-Rey P., 51.
Lacordaire J.-B.-H., 63.
Lacroix J., 51.
Lain Entralgo P., 85.
Lamennais F. R. de, 32, 39.
Landsberg P., 51.
Lasagna L., 135.
Lavelle L., 51.
Ledda G., 45.
Leeuw G. van der, 22.
Lemoyne G. B., 33, 89, 105, 128, 137 (vedasi anche *MB*).
Leone XIII, 32, 104.
Le Play Fr., 34.
Le Senne R., 51.
Letture cattoliche, 36.
Levi-Strauss C., 22.
Lévinas E., 82-83, 85, 130.
Linder Ch., 106.
Lombardo Radice G., 171.
Lowie R. H., 22.
Lucato G., 62.
s. Luigi Gonzaga, 35, 63, 121.

Machovec M., 157, 166.
Madinier G., 51.
Magone M., 123, 135.
Mamma Margherita, 45, 71, 128.
Mancini A., 63, 92.
Mancini I., 156.
Manning H. E., 32.
Marcel G., 51, 57, 73, 77, 78, 79, 81, 85, 87, 95-97, 117, 119, 127, 131, 133, 178.
Marcuse H., 114-115, 153.
Maritain J., 22, 51, 52, 81, 153.
Marx K., 24, 26, 27, 69, 158, 161.
Massé D., 23.
Mayor S., 32.
Mazzini G., 37.
MB, 33, 34, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 57, 62, 63, 64, 66, 68, 72, 75, 76, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 105, 107, 111, 113, 118, 123, 124, 125, 129, 130, 133, 134, 135, 142, 143, 144, 147, 149, 173, 174, 175, 177.
Medolago St., 106.
Merleau-Ponty M., 155.
MO, 71, 72, 145, 174.
Moltmann J., 140, 141.
Morra G., 155.
Mounier E., 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 65, 66, 85, 99, 100, 101, 102, 116, 117, 119.
Muñoz Alonso A., 52.
Musil R., 170.

Nabert J., 51.
Necker de Saussure A. A., 72.
Nédoncelle M., 50.
Neurath O., 154.
Niebuhr H. R., 22, 85.
Nietzsche Fr., 140, 154, 155, 158.
Nigg W., 128.
Non expedit, 23, 33, 37.
OE, 45, 62, 63, 64, 68.
OEI, 94, 142, 143.
Ondes Reggio V. d', 33.
Oratorio, 35, 42, 43, 76, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 124, 125, 134 (vedasi anche *MO*).
Ozanam A.-Fr., 24.

Padellaro N., 118.
Palumbieri S., 70, 106, 126, 128, 158, 161.
s. Paolo, 46-47, 75, 129, 157, 162, 178.
Paolo VI, 159, 160, 163.
Pascal B., 63, 116, 119.
Péguy Ch., 78.
Pestalozzi J. H., 72.
Pio IX, 37, 176.
Plebe A., 170.
Prin A., 92.
Prini P., 56-57, 119, 131-132, 180.
Proudhon P.-J., 39.

Rattazzi U., 125.
Renouvier Ch., 50, 51.
Ricaldone P., 125, 128.
Ricoeur P., 51, 155, 158, 179-180.
Rigobello A., 52, 151, 161-162.
Rinaldi F., 76.
Ritner V., 42-43.
Rougemont D. de, 51.
Rua M., 135.
Saint-Simon C. H. de R. de, 39, 152.
Salesiani, 34, 40, 58, 68, 105.
Sartre J. P., 53, 82, 125, 126, 127, 155.
Scheler M., 51, 85, 111.
Schillebeecks E., 84.
Schleiermacher F. D. E., 50.
Schlick M., 154.
Sciacca M. F., 22.

Scilligo P., 115, 150.
Scotti P., 65, 128.
Scrittura sacra:
Esodo (*Es*), 67, 159.
Giobbe (*Giob*), 44.
Salmi (*Sal*), 142.
Cantico dei cantici (*Cant*), 159.
Isaia (*Is*), 67.
Abacuc (*Ab*), 156.
Matteo (*Mt*), 47.
Giovanni (*Gv*), 87, 129, 157.
Atti d. Apostoli (*Atti*), 157.
Romani (*Rom*), 75, 129, 157, 162.
1 Corinzi (*1 Cor*), 157, 178.
Efesini (*Ef*), 161.
Filemone (*Filem*), 46-47.
Scuola di Francoforte, 100, 114-115, 153.
S.E.I., 36.
Severino E., 154.
Società dell'allegria, 71, 142, 143.
Società di mutuo soccorso, 35, 43.
Socrate, 50.
Spadolini G., 33.
Spalla G., 63.
Spinoza B., 50.
Spriano P., 24.
SSP, 45, 64, 66, 90, 108, 123, 124, 125, 129, 130, 134, 143, 145 (vedasi anche Braido P.).
Stefanini L., 52.
Steinbrüchel J.-J., 85.
Stella P., 35, 36, 37, 45, 61, 62, 63, 90, 112, 120, 121, 124, 128, 142, 173.
Stern W., 51.
Stirner M., 51-52, 154.
Suraci A., 65.

Teichmüller G., 50.
s. Teresa d'Avila, 63.
Thibon G., 78, 127.
s. Tommaso, 139.
Toniolo G., 106.
Tosti A., 88.
Tournai G. de, 172.
Trevisanato G. A., 33.

Valentini E., 45, 65, 94, 128, 135.
Vattimo G., 154.
Vespignani G., 45.
s. Vincenzo de' Paoli, 33.
Vismara E., 64, 128.
Vola G., 43.

Weismann F., 155.
Weitling W., 39.

Zahrnt H., 147-148.
Zitarosa G. R., 64.

INDICE DEL VOLUME

9 *Due parole dell'editore*
13 *Prefazione* di Pietro Prini
17 Abbreviazioni e sigle

21 Capitolo primo
LA STORIA E LA SFIDA

21 1. Storicità e sviluppo
23 2. Nuovi orientamenti politici
24 3. Indirizzi sociali tra vecchio e nuovo
25 4. Nel crogiuolo culturale europeo

31 Capitolo secondo
LE RISPOSTE ALLE SFIDE

31 1. Tempra di ricchezza dialettica
32 2. Risposte diversificate sul piano sociale
34 3. Unione delle forze
36 4. Una risposta politica originale
40 5. L'« umanità » dei rivoluzionari e l'« umanesimo pratico »

49 Capitolo terzo
LA CULTURA DEL PERSONALISMO

49 1. Il singolo al centro
50 2. Il personalismo come orizzonte
54 3. La persona come esperienza

61 Capitolo quarto
VISIONE ANTROPOLOGICA: VALORI E LIMITI

61 1. Un'antropologia datata da rivisitare
63 2. Un terzo assunto: il cuore
65 3. Il primato dello spirituale

71 Capitolo quinto
L'EDUCAZIONE: UNA PASSIONE, UNA MISSIONE

71 1. Una preziosa palestra educativa
73 2. Essere-fare-pensare
74 3. Vocazione alla paternità
77 4. Paternità come « voto creatore »

81 Capitolo sesto
INTERSOGGETTIVITÀ, FAMIGLIA, COMUNITÀ

81 1. Comunicazione e incomunicabilità
84 2. L'incontro come co-essere, pro-essere
86 3. Don Bosco, l'esperto dell'intersoggettività
89 4. La fioritura dell'intersoggettività: la famiglia
91 5. Ricordi e consensi
95 6. L'uomo e il « mistero familiare »
98 7. La famiglia, equilibrio tra persona e comunità
102 8. Per una cultura alternativa

107 Capitolo settimo
PERSONALISMO COME METODOLOGIA

107 1. Un trinomio come stile. I valori come sfondo
112 2. Razionalità come ragionevolezza « aperta »
116 3. Religione: dimensione dell'uomo-più-che-uomo
125 4. L'amorevolezza, la leva della crescita dell'uomo

139 Capitolo ottavo
HOMO LUDENS: LA FESTA COME CLIMA DELLA VITA

139 1. La festa nell'assiologia integrale
142 2. Don Bosco, uomo della festa

147 Capitolo nono
UN MESSAGGIO DA TRADURRE SEMPRE

147 1. Tradurre senza tradire
152 2. Per una nuova razionalità a misura d'uomo
156 3. Per una religiosità matura in un mondo che cambia
162 4. Per una « cultura dell'amorevolezza » alternativa alla « cultura dell'asprezza »

169 Capitolo decimo
MEMORIA E SPERANZA. DON BOSCO E IL FUTURO

169 1. Urgenza di educazione permanente
170 2. Una rilettura del trinomio
172 3. Primo, servire l'uomo
175 4. Il coraggio dell'esodo
177 5. Prolessi del futuro umano

181 Bibliografia

197 Indice dei nomi