

## La pedagogia del dono fra Cura e complessità

**Maurizio Fabbri**

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
Dipartimento di Scienze dell'educazione  
maurizio.fabbri@unibo.it

### Abstract

Gli studi antropologici, pur nella loro varietà, delineano concezioni del dono, che lo considerano come una delle più interessanti ed evolute forme di scambio dell'uomo con l'ambiente sociale, naturale e soprannaturale. Con le riflessioni che seguiranno, tenteremo di appurare in che misura vi siano, nel nostro modello di civiltà, anche rappresentazioni del donare che, per la loro capacità di affrancarsi dalle dimensioni dello scambio in quanto tale, possano richiamare l'attenzione sugli obiettivi più alti dell'esperienza educativa e del lavoro di cura.

**Parole chiave:** accoglienza, simmetria, consapevolezza.

---

### Oltre il “do ut des”: indicazioni neotestamentarie

State attenti a non fare il bene in pubblico per il desiderio di essere ammirati dalla gente...

Quando dai qualcosa ai poveri, non fare come gli ipocriti, non farlo sapere a tutti...  
...quando fai l'elemosina, non farlo sapere a nessuno, neanche ai tuoi amici...

E quando pregate, non fate come gli ipocriti che si mettono a pregare nelle sinagoghe o agli angoli delle piazze per farsi vedere dalla gente...

Tu invece, quando preghi, entra in camera tua e chiudi la porta.<sup>1</sup>

Solo alcuni frammenti, tratti dal Vangelo di Matteo, che, come tanti altri presenti nel Nuovo Testamento, richiamano l'attenzione sulle dimensioni di *gratuità* del dono. E' un Dio *nascosto*, quello che si staglia fra queste righe, che non chiede nulla in

---

<sup>1</sup> *Vangelo di Matteo*, 6, 1-2-3-4-5

cambio: non esige favori, sacrifici, obbedienza; non sottopone a prove terribili, difficili da superare. E' un Dio che accoglie tutti coloro che entreranno nel suo mondo, senza soppesare né giudicare: gli ultimi, anzi, saranno i primi, come insegna la parabola della vigna<sup>2</sup>. Poiché non importa quanto si è dato, ma... *come* lo si è dato. Il Dio nascosto è un Dio *intimo e privato*, che cresce e germoglia dentro di noi, con l'acuirsi della nostra stessa esperienza di fede: non è possibile esibirlo, senza comprometterne l'autenticità, senza rischiare di trasformarlo nel Dio di altri, non più il *proprio* Dio personale e soggettivo. Dunque, vi è nella fede, come nel dono, un fondamento di pudore, imbarazzo, quasi di vergogna: la vergogna di donare e di donarsi, perché farlo equivale a denudarsi di fronte al mondo, anche di fronte a coloro che non potranno cogliere e apprezzare quel dono o rischieranno di fraintenderlo; l'imbarazzo di riceverlo, per i sentimenti di gratitudine e riconoscenza, quando non di diffidenza, che ogni dono sembra ispirare.

Non è semplice comprendere sino in fondo queste dimensioni del dono, al punto che esse vengono comunemente semplificate intorno a sentimenti minori, legati all'esperienza quotidiana: e, su questo versante, il dono autentico è, pur nelle sue rappresentazioni più "nobili", quello compiuto in buona fede, allo scopo di corrispondere un aiuto disinteressato e di favorire la realizzazione dell'altrui progetto di vita. Dimensioni importanti, quando non fondamentali, dell'esperienza educativa, che tuttavia non esauriscono le potenzialità esistenziali del donare: qual è il salto che si deve poter compiere per consentire a queste ultime di dispiegarsi in tutta la loro radicalità?

Il primo passo ha a che fare, ovviamente, con il venir meno di ogni tensione utilitaristica: il dono, per essere tale, deve poter prescindere, radicalmente, dalle logiche del mutuo scambio e del mutuo soccorso. Ora, non vi è dubbio che, anche nelle forme più alte di amore pedagogico, i doni elargiti da insegnanti o genitori risultino spesso condizionati: da aspettative, valutazioni d'efficacia, timori legati all'attuazione del compito e alle pressioni del contesto sociale, delusioni... Dunque, si chiede sempre qualcosa in cambio e molti dei nostri doni assomigliano a premi elargiti per riconoscenza o a futuri debiti di riconoscenza, da parte di chi li riceve. Quando lo si svincola dalle logiche del "do ut des", il dono cessa di essere riducibile e riconducibile alla gratificazione. Almeno due brani, nelle sacre scritture, contribuiscono a fare luce su questo distinguo, fra dono e gratificazione: il primo è quello della vigna, appunto; il secondo è la parabola del figliol prodigo. Vediamo in che modo.

Il padrone della vigna ordina al fattore di dare a tutti gli uomini che vi hanno lavorato una moneta d'argento, a prescindere dal numero di ore prestate e, anzi, cominciando proprio da coloro che erano arrivati per ultimi, un'ora prima che si concludesse la giornata lavorativa. Se leggiamo quella situazione in termini di grati-

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, 20, 1-16

ficazione, la protesta di coloro che avevano lavorato più ore è comprensibile e scontata: ogni gratificazione, infatti, per agire positivamente, deve essere commisurata allo sforzo compiuto e risultare, pertanto, prevedibile. Ma il datore di lavoro non vuole gratificare gli uomini che hanno lavorato per lui, bensì sottolineare le possibilità che ciascuno di noi ha di dare, a prescindere da ciò che ha ricevuto. Illuminanti, in questo senso, le parole che egli pronuncia: “Amico, io non ti ho imbrogliato: l'accordo era che ti avrei pagato una moneta d'argento, o no? Allora prendi la tua paga e sta' zitto. Io voglio dare a questo, che è venuto per ultimo, quello che ho dato a te...”<sup>3</sup>

Dunque, un comportamento apparentemente scorretto diviene l'occasione per riflettere su una differente modalità comunicativa e consentire, ad esempio, a chi aveva lavorato per un tempo maggiore di solidarizzare con gli altri: a questi ultimi, infatti, l'opportunità di lavorare tutto il giorno non era stata data e una retribuzione proporzionale al compito svolto non avrebbe comportato alcun beneficio.

Analogamente, nella parabola del figliol prodigo, comprendiamo tutte le ragioni che spingono il fratello maggiore a protestare contro l'accoglienza che il padre riserva al figlio più giovane: questi se n'è andato, dopo aver chiesto e ottenuto, in anticipo, la propria parte d'eredità; ha dilapidato il patrimonio ricevuto e ora chiede di essere riaccolto in seno alla famiglia. Il padre non solo lo riaccoglie, ma gli butta le braccia al collo e ordina ai servi di uccidere il vitello grasso, per festeggiare. Eppure, anche in questo caso, le parole pronunciate dal padre sono risolutive: “...questo tuo fratello era per me come morto e ora è tornato in vita, era perduto e ora l'ho ritrovato.”<sup>4</sup>

Di nuovo, la trasgressione a un parametro di giustizia e d'equità consente di far riaffiorare un sentimento più nobile e significativo, che ha a che fare con la gratuità. I protagonisti di entrambe le parabole sono generosi e disinteressati, agiscono contro la propria convenienza e si espongono al rischio di essere raggirati in futuro: il vignaiolo, ad esempio, potrebbe temere di non trovare più contadini disponibili a lavorare tutto il giorno per una moneta d'argento; il padre, di essere nuovamente ingannato dal figlio più giovane o messo alla prova da quello più grande. Se questo è vero, che cosa salva questi comportamenti dall'essere bollati come ingenui, quando non compromettenti da un punto di vista educativo? Il loro essere gratuiti e disinteressati e, in quanto tali autentici, è un requisito sufficiente a legittimarli come doni o non vi è, anche nell'autenticità, il rischio di compiere scelte affrettate e istintive, che potrebbero rivelarsi in seguito profondamente compromissorie? Un passo tratto da *Il discorso della montagna* delinea con efficacia il principio fondante di ogni condotta autentica: “...se stai portando la tua offerta all'altare di

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, 20, 13-14

<sup>4</sup> *Vangelo di Luca*, 15, 32

Dio e ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì l'offerta davanti all'altare e vai a far pace con tuo fratello; poi torna e presenta la tua offerta.”<sup>5</sup>

Dunque, l'autenticità non tollera disgiunzioni e separazioni: nel chiamare in causa l'integralità della nostra vita, essa sollecita a non dare per scontato di essere in posizione di autenticità, piuttosto che di comodo; a presumere che i doni che portiamo siano autentici, quando invece rispecchiano, forse, solo un tentativo di legittimazione dei nostri medesimi comportamenti, di pacificazione della coscienza... D'altronde, come possono il padre e il fratello del figliol prodigo essere certi di non avere avuto alcuna responsabilità nella condotta sin lì irresponsabile del figlio? In base a un criterio formale di giustizia, la misura era già decisa, al momento della spartizione dei beni, ma... in base a un criterio di verità o, se si preferisce, di giustizia sostanziale? Il figlio che torna, dopo aver dilapidato i beni ricevuti, forse chiede ora di ottenere ciò che non ha mai ricevuto: non l'altra porzione di eredità ovviamente, ma quel dono segreto che ha permesso al fratello di rimanere e di sentirsi a casa propria, un dono *d'accoglienza*. Il dono d'accoglienza s'esprime con forza nel *perdono*: perdonare vuol dire andare al di là del dono e del donare; considerare questi ultimi come strumenti per veicolare un *dono più grande*, anziché per ottenere qualcosa in cambio.

Per comprendere meglio il senso e la portata di questo cambiamento di prospettiva, può essere utile un breve riferimento alla riflessione di un teologo, Luis Antonio Gallo, il quale sottolinea come la rivoluzione copernicana compiuta dal Cristo in merito all'immagine di Dio abbia a che fare con tre requisiti, che, fino a quel momento, non erano neppure immaginabili: *gratuità, simmetria, familiarità*. Scrive Gallo:

Per rispondere alla domanda su quale sia stato il fondamento del modo così originale di pensare Dio da parte di Gesù, bisogna rifarsi a un dato che hanno conservato fedelmente alcuni scritti neotestamentari: egli si rivolgeva a Dio invocandolo come “ab-bà”

...Si tratta di un termine che ai suoi tempi era adoperato dai figli, specialmente dai figli piccoli ma non solo da essi, per rivolgersi nell'ambito familiare al proprio genitore. Aveva quindi una carica affettiva molto accentuata. Va pertanto tradotto come “babbo”, “babbo carissimo”, e non semplicemente come “padre”.

Che Gesù l'abbia adoperato per rivolgersi a Dio e abbia invitato anche altri a farlo, costituisce una delle novità sconvolgenti che caratterizzano la sua attività in ordine al regno di Dio... Infatti... nel popolo d'Israele... da qualche secolo il suo nome non era neanche più pronunciato...<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Vangelo di Matteo*, 5, 23-24

<sup>6</sup> L. A. Gallo, *Per la vita di tutti. Fondamenti teologici dell'impegno educativo*, Ellenici, Torino 2002, p.

Quale più alto dono è possibile fare, nella relazione educativa, se non quello che colma le distanze, riempiendole di sensi d'appartenenza? Nella figura di un padre che non si sottrae, e che il figlio chiama abba o babbo carissimo, si snodano non solo gli elementi di familiarità e gratuità del donare e del donarsi, ma, paradossalmente, anche quelli di simmetria. Perché paradossalmente? Beh, è abbastanza ovvio per quali motivi questa comunicazione fra genitori e figli generi familiarità; non è difficile neppure comprendere che alla base di essa possano esservi anche sentimenti di gratuità, intesi come disponibilità a darsi nella relazione, senza chiedere sempre qualcosa in cambio, ma... simmetria? Com'è possibile, se si crede in Dio quale principio generatore, ipotizzare simmetria fra l'uomo e il Creatore o fra il padre e il bambino che ancora lo chiama abba? Qui, credo, si dispiega in tutta la sua evidenza il potere meraviglioso del dono. Vediamo in che modo.

Siamo soliti pensare alla simmetria come ad una relazione possibile fra pari, in quanto tale, contrassegnata da pariteticità di ruoli, funzioni, responsabilità. Allievi, fratelli, coniugi, colleghi intrecciano relazioni libere da vincoli e dipendenze, nelle quali scelgono se condividere oppure sfidarsi, mettersi reciprocamente alla prova, confliggere senza che il conflitto debba concludersi per volontà suprema di una delle parti in gioco. Questa considerazione elementare – peraltro vera, spesso, solo in linea teorica – rispecchia una concezione povera delle relazioni fondata, prevalentemente, sul potere: ha di fronte persone che sovente si “misurano” le une con le altre ed entrano facilmente in competizione anche sul grado di realizzazione personale; ha in mente doni che vanno ricambiati. Ancora in nome del “do ut des”. Su questi piani, è ovvio, non vi può essere simmetria fra genitori e figli o insegnanti e allievi, perché, per la disparità di autonomie, competenze, conoscenze, saperi e abilità, i doni dei secondi saranno sempre inferiori a quelli dei primi.

Altro è la *simmetria del donare*, che si realizza quando il donatore diviene in grado di attingere, egli stesso, alla linfa dei propri doni; quando si accorge che donare non è usurante e faticoso, perché il dono fatto ad altri è rivolto anche a se stessi; quando infine egli è grato all'altro di esserci e di accogliere quei doni con fiducia, perché rende possibile, in tal modo, la felicità del donatore. La simmetria del donare, dunque, si traduce in dono d'Amore, sostenuto dalla gratitudine di colui che dona, prima ancora che da quelli di chi lo riceve. Ovviamente, perché si possa parlare di simmetria e di doni d'amore autentici, è necessario che vi sia adesione fra il dono elargito e lo stesso ricevuto: dunque, fra il gesto compiuto dal donatore e la reazione del ricevente. Perché, come sappiamo, l'amore può essere soffocante e imporre doni tutt'altro che graditi.

Quando è oggetto di gradimento, il donare può essere inteso come *dono di fraternità*, capacità di esprimere accettazione profonda, nei confronti della personalità altrui, e di favorire in quest'ultima un sentimento di *reciprocità*. Fraternità significa disponibilità a sentirsi insieme nonostante le differenze; ad immergersi in condizioni di vita lontane dalle proprie, rinunciando a porre, nella relazione, vincoli che l'altro

non è in grado di rispettare e che lo renderebbero, pertanto, ipocrita, inautentico. Produce scandalo la decisione di Gesù di mangiare con i peccatori, di sedere a tavola con loro, ma essa simbolizza le dimensioni viscerali di un'umanità che è in grado di aprirsi alla corporeità del mondo, anche quando si dia come deietta e soggetta a riprovazione. Dietro il sentimento di fraternità si cela la percezione di una fragilità comune, che può divenire forza, per il suo stesso rendere possibili legami e relazioni, che il mero esercizio della forza non consentirebbe d'instaurare.

Il dono di fraternità è credibile se diviene dono di *libertà*: non dà, al fine di togliere, ma per consentire all'altro di ricevere, fra quanto gli è più caro, ciò di cui ha maggiormente bisogno, per aprirsi all'esistenza. Perché vi è simmetria in questa dinamica del donare, piuttosto che cristallizzazione dei ruoli? In primo luogo, perché chi compie un autentico dono di libertà e fraternità non può perseguire l'asservimento dell'altro; secondariamente, perché, di fronte all'esercizio di libertà, le prove da superare sono sostanzialmente analoghe, anche se esse si tengono in situazioni e contesti diversi e da ruoli differenti, per età, esperienze, autonomie. Non è necessario essere fratelli per condividere esperienze di costruzione dell'autonomia personale e di parziale superamento dei condizionamenti: un genitore e un figlio, un insegnante e un allievo, pur da ruoli diversi, sono chiamati, spesso, a vivere medesime prove di libertà. Dunque, dono di libertà, inteso come possibilità di regolare le distanze, all'interno della relazione educativa, in modo tale da proteggere senza opprimere, contenere senza costringere: ovviamente, questo significa anche che non sempre è possibile donare, perché non sempre vi è corrispondenza fra i doni che siamo in grado di fare e quelli che i nostri interlocutori sono interessati a ricevere. Il dono è *una* delle dimensioni della relazione educativa, non certo l'unica, ed esso risulta tanto più prezioso, quanto più si diviene consapevoli della sua relativa rarità.

Si evince, da queste considerazioni, come il pensiero contemporaneo sia debitore al Cristianesimo di un'etica del dono, che, ancora a distanza di millenni dal momento in cui fu concepita, conserva tutto il suo spessore esistenziale e un'elevatissima capacità di fascinazione e affabulazione. E, per il suo risultare in controtendenza con i valori dominanti delle società contemporanee (edonismo, consumismo, efficientismo, competitività, quando non razzismo e rifiuto della diversità), risulta tuttora impregnata di una tensione trasformatrice che la rende più che mai vitale sul versante pedagogico: al punto che essa gioca una funzione nevralgica, oltre che negli orientamenti di derivazione spiritualista e personalista<sup>7</sup> – com'è prevedibile – anche in importanti prospettive di pedagogia laica.

Particolarmente significativa, in questa direzione, è la riflessione di Giovanni Maria Bertin, così come si viene delineando nell'ultimo periodo della sua produzione: nel suo aprirsi infatti alle suggestioni del pensiero di Nietzsche, Egli rimette in discussione la propria tradizionale ed esclusiva afferenza all'impianto critico razionalista mutuato da Banfi e formula un punto di vista originale sul dono e sul donare.<sup>8</sup> Vediamo come.

Filosofi, artisti, scienziati, dotti, intellettuali e poeti, insegnanti e educatori, moralisti, preti, filantropi, politici, papi, re...introducono la varietà di forme che stanno alla base del nostro modello di civiltà: un modello mediocre, astioso e carico di rancore, dice Nietzsche, quando non malato di compiacenza: impregnato di sentimenti ed emozioni negative e dove tutto è meschino, piccolo, vano. L'incapacità di rischiare, mettersi in gioco, di divenire altro da ciò che si è è il *leit motiv* delle critiche che il filosofo di Lipsia scaglia contro *i piccoli uomini*, invitandoli a sconvolgere le proprie esistenze e a confrontarsi con dimensioni esistenziali radicalmente differenti da quelle di cui hanno esperienza quotidiana. Ora, come sappiamo, la scrittura di Nietzsche, di tipo aforistico, è tutto fuorché sistematica: procede per guizzi e intuizioni, si nutre di slanci improvvisi, che la fanno salire ad altezze vertiginose, quindi, si protende su abissi, nei quali rischia di precipitare improvvisamente, ma... proprio quando sembra schiantarsi al suolo, si tuffa invece nei mari oscuri e profondi delle nostre emozioni più viscerali. Una fucina d'interpretazioni possibili, dunque, dove la soggettività ermeneutica del lettore è chiamata a compiere un vero e proprio lavoro di riscrittura. E' in questo contesto che Bertin pronuncia alcune parole, che delineano la sua lettura del pensiero nietzscheano e risultano ampiamente in linea con le nostre riflessioni sul dono. Queste parole sono: *libertà, nobiltà, lievità, volontà di donare*.<sup>9</sup>

Lo spirito libero, *Der freie Geist*, persegue il superamento dei condizionamenti mediante l'attività contemplativa: nell'esperienza, infatti, e nelle consuetudini che la regolano, si nutrono le stereotipie che stanno alla base delle nostre attività pratiche. Lì, ha sede l'affaccendarsi che vuole sostituirsi all'ozio, ma l'ozio è sovrano, quando si tratta di pensare o poter pensare. Contro le catene che assoggettano alle decisioni altrui, oltre i vincoli che inibiscono la capacità di viaggiare e sperimentare,

---

<sup>8</sup> Il pensiero nietzscheano, peraltro, costituisce, nella riflessione di Bertin, uno stimolo a riconsiderare e ripensare non solo l'etica del dono in quanto tale, ma tutto il problema religioso. Nell'orizzonte delineato da Nietzsche della "morte di Dio", Bertin dialoga con alcuni grandi teologi del dissenso, quali Barth, Bultmann, Bohnoffer, Bloch, per il loro esprimere posizioni severe nei confronti della Chiesa e di rottura con la teologia tradizionale: sollecitando il superamento dell'antropocentrismo, rileggendo i miti delle sacre scritture in chiave esistenziale, sottolineando gli elementi di verità storica, e non universali del Cristianesimo, professando l'ateismo cristiano...

Cfr. G. M. Bertin, *La morte di Dio*, Armando, Roma 1974

<sup>9</sup> Cfr. G. M. Bertin, *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze 1977

il raffinato eroismo della solitudine è il terreno nel quale nuovi gesti possono mettere radici e lì stringersi alle radici dei semi gettati da altri. Altre solitudini. Solitudini affini. Forse possibili compagni di viaggio.

Lo spirito nobile, *Der vornehme Mensch*, richiama l'attenzione sulla necessità di dare un fondamento etico a ogni scelta di libertà. Com'è possibile essere liberi, si chiede Nietzsche, se si rimane dei nani, incapaci di combattere per i valori in cui si crede? Non vi è libertà possibile e tanto meno nobiltà per chi non cresca alla scuola del grande dolore, dove il sacrificio non è inutile e vano, ma desiderio di conoscenza e fortificazione di sé. Quella di cui Nietzsche auspica l'avvento è un'umanità iconoclasta, popolata da legislatori, capaci di creare e legiferare nuovi valori e in grado, ciascuno, di legiferare per sé: in nome di quest'umanità, di là da venire, si deve poter abbandonare ogni atteggiamento di compassione, poiché dietro di essi si nasconde la morale degli schiavi, degli armenti e dei greggi asserviti.

Grazie al valore della nobiltà, la contemplazione del *Freigeist* si trasforma in grido di dolore e il dolore è l'humus dal quale sorge e si libra lo spirito dionisiaco, *Das Dionysische*. E' allo spirito di pesantezza che questi si oppone, a uno stile di vita dominato dalla forza di gravità, che tutto attira verso il suolo, impedendo il salto verso il volo, la leggerezza e la lievità, la possibilità di giocare con i continui cambiamenti di stato e di trasformazione della materia. La danza, il gioco, il riso sono alcune delle figure a cui esso si affida: sullo sfondo, la tensione e l'amore per il lontano e il potenziamento delle facoltà immaginative. Contro un mondo in cui la conoscenza è contrassegnata dal procedere dialettico, Nietzsche fa valere l'imprevedibilità del pensiero divergente: quel pensiero per cui il soggetto, anziché limitarsi a negare una tesi già data, tenta di affermarne una radicalmente nuova.

Deflagranti i modelli esistenziale che pongono il dionisiaco al culmine dei loro vertici, e vortici, espressivi: fanno leva su energie pulsionali profonde che si oppongono ad ogni tentativo di asservimento e di canalizzazione; spingono la personalità ad esprimersi in modo atavico e ancestrale, senza nulla concedere alle pretese di perfezione dell'apollineo. Alle sue priorità di ordine e misura, come al suo rinchiudersi entro un ideale d'armonia, che tende a fissarne le forme nel tempo: le forme e i volti esistenziali. La *maschera* – per Vattimo come per Bertin<sup>10</sup> – esprime l'essenza del dionisiaco, poiché essa contribuisce a rendere gli uomini *viandanti*, aiutandoli a sottrarsi agli sguardi reificanti del mondo che ci impediscono di essere o divenire altro da ciò che già siamo o da ciò che, forse, non siamo mai veramente stati. Vi è nella maschera un dono di creatività e di sottrazione, di metamorfosi e nascondimento, di continua e incessante invenzione di sé, che impedisce al soggetto di rassegnarsi a un destino di mera reiterazione del tempo e degli sguardi.

Grazie alla maschera, i percorsi a cui tale spirito, contemporaneamente libero, nobile e lieve, si sottopone devono poter confluire in una *volontà di donare*, che con-

---

<sup>10</sup> Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1979



senta alla personalità di dispiegare la propria potenza vitale e trascendere i limiti posti dall'esperienza. In questa prospettiva, il dono diviene, essenzialmente, *donum di sé*: dei valori posti a fondamento delle scelte esistenziali compiute dal soggetto, della ricchezza e complessità del suo percorso di vita, dei linguaggi, i talenti, i punti di vista sviluppati al suo interno, il suo travaglio creativo... Artefici e protagonisti di questa differente etica del dono sono uomini "più freddi, più chiari, più lungimiranti, più solitari – dice Bertin, citando Nietzsche – che bevono tra i raggi del sole le gocce di rugiada e tutto quanto si muove esternamente solo nella direzione dell'alto verso il basso"<sup>11</sup>: poiché è in questa tensione discendente che la personalità può sperimentare l'agio del dare e del darsi, affrancandosi dalle spinte compulsive e dall'ansia di possesso che inducono spesso gli individui a voler compiere il movimento contrario, dal basso verso l'alto!

Il soggetto che dona, per il suo stesso esser affamato di essenze e differenze, si nutre di sguardi plurali e molteplici; mentre, nello sforzo esistenziale connesso alla salita e ad ogni tensione ascensionale, si riafferma la fatica di quanti non hanno ancora placato la propria insoddisfazione di fondo e chiedono di avere, ottenere sempre di più...

Non è difficile comprendere come la volontà di donare renda possibile, secondo Bertin, il ripensamento della più nota volontà di potenza e della teoria del Superuomo, che fu oggetto di ripetuti fraintendimenti e strumentalizzazioni, da parte degli ideologi del regime nazista. Poiché ciò che qualifica la capacità di donare di questo soggetto radicalmente trasmutato non è un ideale di forza che lo collochi al di sopra dell'umanità, ma un invito alla metamorfosi esistenziale che ha bisogno dell'umanità medesima per potersi realizzare: nella capacità di essere se stesso e di attingere a un patrimonio d'esperienze, emozioni, valori che rendono il suo percorso assolutamente originabile e affatto intercambiabile con quello di altri, vi è la convinzione che tale percorso abbia senso solo se il mondo che lo rende possibile è popolato anche di interlocutori interessati e compagni di viaggio capaci di dividerlo o, per lo meno, di esprimere un analogo patrimonio espressivo e di sperimentazione esistenziale.

La solitudine che fa da sfondo a questo viaggio è rarefatta, non disperata. E, nel supremo egoismo che la ispira, non vi è nulla di utile e tanto meno utilitaristico: è l'egoismo di chi, non volendo rassegnarsi all'indifferenza, ha brama di tutto: di valori e altre ricchezze dello spirito, di eventi rari e imprevisi, di un'"anima possente", la quale non può che vivere nella continua restituzione e rielaborazione di tutto ciò che ha ricevuto. I doni di un'anima possente: come interpretare la nietzscheana volontà di donare a fronte delle suggestioni trasmesse, su questo stesso tema,

---

<sup>11</sup> Cit. in G. M. Bertin, M. Contini, *Educazione alla progettualità esistenziale*, Armando, Roma 2004, p.130

dal messaggio evangelico? Quali altre dimensioni del dono si delineano ora all'orizzonte, in aggiunta o in alternativa a quelle testimoniate dalla figura di Cristo? Ne *La Volontà di Potenza*, Nietzsche afferma che, mentre Gesù apparirà agli umili, Dioniso sarà la vera rivelazione dei potenti... Gli umili, i potenti: passando attraverso la complementarità fra queste due categorie esistenziali, diviene più semplice comprendere come l'amore di Zarathustra per un'umanità che *volge al tramonto* sia speculare all'amore di Gesù per un'umanità che si configurava allo stato nascente. Se poi applichiamo questa distinzione alle dimensioni del donare che sfociano nel perdono, gli umili cui si rivolge Gesù simbolizzano quella parte dell'umanità che, per la prima volta nella storia, ha imparato a perdonare; i potenti di cui parla Nietzsche fanno riferimento a coloro che hanno imparato a meritarsi il perdono, perché capaci di assumersi *integralmente* la responsabilità delle proprie azioni. Integralmente, perché non rinunciano a mettersi in gioco e a sperimentarsi; poiché della vita conoscono le altezze e le distanze, come i rischi di caduta; in quanto, infine, nel precipitare prende forma quell'ebbrezza che li ha spinti a rinunciare alle logiche difensive e autoconservative. La gratuità del dono si esprime qui nel conseguimento di una *virtù che dona*:

Insaziabile, l'anima vostra anela a tesori e gemme, perché la vostra virtù è insaziabile nella volontà di donare.

Voi costringete tutte le cose a venire a voi e dentro di voi, perché riscaturiscano dalla vostra sorgente come doni del vostro amore.<sup>12</sup>

Sprigiona, dalle riflessioni del filosofo tedesco, un immane e potente congegno della formazione che, per il suo assumere un volto proteiforme, può rivelare anche aspetti "terribili" dell'educare, a causa delle sfide che è chiamato a vincere, per le responsabilità inedite che tali sfide spesso comportano. Perché terribili? Perché, nella sua versione dionisiaca, l'etica del dono chiama a confrontarsi con dimensioni radicali d'esperienza, che spingono l'individuo a investire nella formazione integrale della personalità, a non sprecare le opportunità che l'esistenza gli offre, a respingere, per quant'è possibile, le scelte di delega o di ripiegamento solipsistico su di sé. Un soggetto che beve alle sorgenti della vita, alimentandosi di sempre nuova linfa, e che nel fare questo può donare e perdonare attraverso le proprie virtù, anziché attraverso i propri giudizi e pregiudizi: virtù che donano e perdonano, proprio perché non sono chiamate a giudicare, bensì a *contagiare* l'altro, irradiandolo con la propria luce ed energia. E a liberarlo dalla dipendenza dalle proprie colpe, non per magnanimità di un giudicante, ma per catarsi e purificazione individuale. Il perdono che passa attraverso la virtù che dona non è forzato né accondiscendente: non ha di fronte un soggetto tenuto in posizione di minorità, tanto meno

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1884), Adelphi, Milano 1976, vol. I, p. 89

un peccatore da redimere. E' pura e radicale emanazione di sé, principio di combustione e irradiazione energetica, che si trasmette al mondo e alla storia, come una seconda stella, capace di generare nuova vita.

Dunque, nel pensiero di Nietzsche, il  *dono che viene dato*  coincide, in modo quasi estremo, con il  *dono che viene ricercato* . L'*etica del dono*  diviene *utopia del dono* , e in questo, è indubbio, si può registrare il rischio di un eccesso e di una forzatura. E' il paradosso – per usare le parole di un filosofo ungherese, Arthur Koestler – del “dono non richiesto”<sup>13</sup>, ovvero di un dono che “eccede talmente le possibilità dell'uomo” di utilizzarlo, da indurre chi lo riceve a sottovalutarne le potenzialità formative ed esistenziali, ad accoglierlo con resistenza, a disattenderne le aspettative più elevate e preziose. Peraltro, in questo processo di irradiazione dei doni, quanto è in gioco della personalità del donatore e del soggetto che accoglie il dono? Quanti filtri e mediazioni sono necessari, perché il ricevente possa fare proprio quel dono, senza limitarsi a subirlo?

Forse non è casuale che sia il più grande interprete di Nietzsche, oltre che uno dei massimi filosofi del Novecento, a dare spessore teoretico e rilievo filosofico a questo problema, mediante l'analisi di una categoria che esplicita gli elementi di conflitto e di ambivalenza, che entrano in gioco nei doni della formazione: parlo ovviamente di Martin Heidegger e della sua teoria della *Cura*. Racconta l'autore di *Essere e Tempo*:

La “Cura”, mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La “Cura” lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsente volentieri. Ma quando la “Cura” pretese imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la “Cura” e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: “Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra)”<sup>14</sup>

*Poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere...* Si evince da questa delicata narrazione dal sapore mitologico come nel conflitto fra Giove che infonde lo spirito e la Terra che dona la materia abbiano luogo transazioni e negoziazioni che non

---

<sup>13</sup> Cfr. A. Koestler, *Il fantasma nell'armadio*, SEI, Torino 1971; M. Contini, *Per una pedagogia delle emozioni*, La Nuova Italia, Firenze 1992

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), Longanesi, Milano 1976, p. 247

consentono di stabilire con precisione chi sia il donatore e chi il destinatario del dono. Il dono è la Cura stessa, poiché in essa si esprime la generatività insita in ogni dare forma. In quel gesto che plasma, modella e scolpisce, ha inizio un processo destinato a concludersi solo con la fine della vita stessa. Non vi è esistenza possibile al di fuori della forma, non vi è forma possibile che possa rinunciare alle dimensioni della Cura. Dunque, non vi è forma possibile che possa essere data una volta per tutte, poiché l'esperienza si configura come un complesso e continuo lavoro di intaglio, che intreccia inesorabilmente corpo e psiche. Il darsi nella cura del prendersi cura non è solo dimensione fondamentale dell'esistenza, ma anche il segno (o, meglio, il complesso sistema di segni e di simboli) attraverso cui l'essere dell'uomo può continuare a rivelarsi e a costituirsi come parlante. In questo senso, il linguaggio è una delle dimensioni a cui la cura si affida, uno dei doni che le consentono di dirsi nel suo darsi... Altre pratiche espressive la sostengono, altri linguaggi, altri doni...

Se la forma è mutamento incessante, la Cura è l'artista che può innalzare quel mutamento ad opera d'arte: quale opera d'arte, tuttavia? Non certo, come si è detto, quella tesa alla realizzazione di un ideale di perfezione apollineo, poiché in esso la vita rischia di rimanere imprigionata, come nella cornice di un tempio che si nasconde dietro i suoi colonnati o nell'immobile stupore di statue il cui sguardo si perde nel tempo immutabile e eterno. Piuttosto, quella che sprigiona dal disordine creativo del dionisiaco, titanico e potente, ma anche creativamente incompiuto, per il serpeggiare in esso di tensioni segrete e voci non dette, che impediscono alla forma di stagliarsi in tutta la sua evidenza. Lì, sull'abisso muto e silenzioso, l'opera d'arte può intercettare energie cosmiche; lì, la mano stessa della Cura si abbandona alla sua danza trascinate, come guidata da una mente atavica e selvaggia, che le offre i doni originari della vita.

Credo si intuisca con più forza, a questo punto della riflessione, che cosa significhi l'affermazione di Nietzsche secondo cui Dioniso, non Gesù, sarà ad accogliere i potenti; e quali sfide della formazione possano rendersi possibili, passando per sentieri sin lì ritenuti impraticabili o anche solo imprevedibili e accidentati. Nel rifiuto del compiacimento, che ipostatizza il divenire, e delle armoniose totalità, che lo costringono ad evolvere in direzioni forzate, l'esperienza formativa si abbandona al gioco estroso dei talenti che non possono non dirsi, come a quello delle opere che non possono non darsi; delle energie che impediscono ai corpi di sedersi; dei vuoti, i buchi, gli apprendimenti mancati, che non le consentono di aspirare a un ideale di pienezza e compiutezza.

Apprendimenti mancati. In riferimento agli studi sul suicidio cellulare e neurale, alcuni anni fa, ho teorizzato l'opportunità di seguire direzioni di sviluppo e formazione della personalità e delle conoscenze non impersonali e standardizzate<sup>15</sup>: è la

---

<sup>15</sup> Cfr. M. Fabbri, *Sponde*, CLUEB, Bologna 2003

morte di alcune cellule (anzi il loro suicidio, appunto), insegnano i microbiologi, che rende possibile l'evoluzione del nostro organismo; in modo non dissimile, i buchi dell'esperienza formativa, alcune sue, relative, inadempienze, il sacrificio (per lo meno, temporaneo) di saperi, conoscenze o competenze, può contribuire alla più piena espressione dei "talenti" e degli elementi di originalità che, spesso, la caratterizzano. Come insegna Howard Gardner<sup>16</sup>, non è possibile sviluppare in egual misura tutte le intelligenze di cui l'individuo è, in potenza, dotato; e un grande dislessico, Ronald D. Davis, sembra dargli ragione, scrivendo un libro che si intitola *Il dono della dislessia*<sup>17</sup>: nel quale evidenzia le enormi risorse di creatività e immaginazione di cui i dislessici, spesso, si trovano a poter disporre, grazie alla dislessia medesima. Che cosa significa tutto questo in merito alla possibile gratuità del dono? Davvero esistono doni gratuiti? A volte, doni non richiesti non sono quelli che eccedono le nostre possibilità di utilizzo, bensì quelli che le compromettono a monte, costringendo la personalità a seguire direzioni evolutive inconsuete, a cercare strade di compensazione dei propri deficit, a coltivare, nel tempo, i "privilegi" e i "vantaggi" derivanti da una condizione di minorità e d'inferiorità, tutt'altro che facile da accettare. "Doni" che sono diventati tali, in seguito all'elaborazione di emozioni di sofferenza, che ai più sono state risparmiate.

Dunque, non vi sono doni neutrali. "*Timeo Danaos et dona ferentes*"<sup>18</sup> – diceva Laocoonte ai Troiani, per convincerli a non far entrare il cavallo nella città: ogni dono, per quanto offerto con la migliore delle intenzioni, può diventare un cavallo di Troia per chi lo riceve. E chi, in buona fede, ritenga di poterli elargire o ricevere in modo disinteressato, è semplicemente inconsapevole delle conseguenze che quei doni comporterebbero, qualora venissero realmente accettati: poiché tutti i nostri più autentici doni racchiudono un tesoro di evoluzioni possibili, di più o meno auspiciabili sentieri della formazione... Pensiamo di non chiedere nulla in cambio, ma il *do ut des* è tutto interno alla personalità di chi li riceve e noi nemmeno ce ne accorgiamo.

## Bibliografia

G. M. Bertin, *La morte di Dio*, Armando, Roma 1974

G. M. Bertin, *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze 1977

G. M. Bertin, M. Contini, *Educazione alla progettualità esistenziale*, Armando, Roma 2004

M. Contini, *Per una pedagogia delle emozioni*, La Nuova Italia, Firenze

---

<sup>16</sup> Cfr. H. Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza* (1983), tr. it. Feltrinelli, 1987

<sup>17</sup> Cfr. R. D. Davis, *Il dono della dislessia* (1994), Armando, Roma, 1997

<sup>18</sup> "Temi i Greci e i doni che portano" è una delle traduzioni più diffuse e la pertinente con la presente riflessione.

- R. D. Davis, *Il dono della dislessia* (1994), Armando, Roma 1997  
M. Fabbri, *Sponde*, CLUEB, Bologna 2003  
L. A. Gallo, *Per la vita di tutti. Fondamenti teologici dell'impegno educativo*, Ellenici, Torino 2002  
H. Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza* (1983), tr. it. Feltrinelli, 1987  
M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), Longanesi, Milano 1976  
A. Koestler, *Il fantasma nell'armadio*, SEI, Torino 1971  
F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1884), Adelphi, Milano 1976