

Rita Fadda

Attraversare gli strappi dell'esistenza. La cura e i confini della formazione

Le due parole-chiave che mi sono state assegnate sono, dunque, *confini e formazione*.

Per quanto riguarda la prima, si può dire che essa viene associata anche a concetti come limite, soglia, frontiera, benché non si tratti di veri e propri sinonimi.

Si potrebbe riferire alla pedagogia come disciplina, la quale, però, più che con-fini, che sono fissi, stabili, ha piuttosto frontiere, che si muovono, mutano, avanzano o retrocedono. Così, può accadere (è accaduto) che altre discipline si estendono fino ad occupare terreni di sua pertinenza o, al contrario, essa senta l'esigenza di spingersi verso frontiere e territori altri, non per annetterseli, ma per leggere la realtà dalla sua prospettiva, dal suo punto di osservazione.

Ma la vita, la realtà tutta, senza qualcosa che la delimiti, che ne tracci i confini, è informe e così è anche per l'uomo che ha bisogno di una forma, perché l'informe è mero caos ed entropia e non gli appartiene come sua originaria destinazione.

E vengo subito al tema su cui mi è stato chiesto di riflettere e vale a dire la formazione e quelli che possano configurarsi, appunto, come i suoi confini.

Per quanto possa apparire azzardato, ritengo di poter partire dalla formulazione di un enunciato che ha carattere apodittico, quasi assiomatico, direi, e che cercherò però di suffragare, argomentandolo, benché non sia impresa facile, visto anche il poco tempo a disposizione.

Ed ecco l'enunciato.

I confini della formazione sono quelli dell'uomo stesso, della sua vita, della sua esistenza, del suo tempo.

Ma fin qui nulla di nuovo se non si aggiunge un'avvertenza che è la seguente:

Non mi riferisco solo al fatto che la formazione copre tutto l'arco della vita dell'individuo, dunque, al noto concetto di educazione permanente: sarebbe troppo scontato e persino banale, indicherei solo un aspetto che riguarda il tempo, la durata, non l'essenza della formazione, mentre è proprio questo l'aspetto che mi interessa.

Perciò penso a qualcosa di assai più radicale e problematico. Al fatto che la vita e non solo coestensiva ma cosustanziale rispetto alla formazione, il loro legame è indissolubile e indistricabile perché la vita è lo sfondo insondabile della formazione e, insieme all'esistenza, al tempo e alla cura, rappresenta l'asse paradigmatico che fa da fondamento ontico-ontologico ed antropologico della formazione stessa.

Ma per dar conto di ciò, è necessario disporsi a pensare la formazione in ciò che in essa vi è di più radicale e originario, senza fermarsi in superficie, senza isolarla, oggettivarla, smembrarla a scopo conoscitivo, senza ridurla al solo intervento educativo intenzionale – fondamentale ma non in grado di esaurirla – attraverso un approccio che sia esso stesso critico-radicalo, riflessivo e meta-riflessivo.

E per scavare in questa direzione, per tentare di comprendere e dire il dicibile su cosa sia la forma umana, che nasce dalla vita e ad essa continuamente ritorna e su come si costituisca ed evolva, occorre inoltrarsi, per l'appunto, nelle profondità ontico-ontologiche ed antropologiche in cui affonda le sue radici, spingendosi fino a sondare quei problemi-limite, di ultima istanza che riguardano l'esistenza e l'essenza umana stessa e l'umana condizione e il compito, tutto pedagogico, di dar loro una direzione e un senso.

Ma per far ciò, non basta un pensiero esplicativo e la ricerca di una verità che impegni solo la nostra ragione e che, oggettivando e reificando l'oggetto di indagine (l'uomo), ci lascia intatti, ma occorre piuttosto un comprendere, in senso ermeneutico, che travalichi e trascenda il sapere concettuale dell'intelletto, e che chiami in causa la sfera dei vissuti e del patico, da cui questo sapere origina, un sapere esperienziale, radicato nella vita, che non trasformi il fattuale in logico: un pensare ed un pensiero che ci vede non intellettualmente disinvolti ma emotivamente, vitalmente, coinvolti e che perciò ci tocca e ci trasforma nel profondo.

Il *logos* e il sapere apofantico, sono, dunque, inadeguati a comprendere l'uomo singolo nel suo fondamento e ad attingere una verità esistenziale, per la quale occorre, appunto, un pensiero critico, problematizzante e perché no, problematicistico, un pensiero pensante, delle domande radicali che non trovano mai risposte definitive, nè idee "chiare e distinte" o pretesa di luce piena, come quella di una ragione spavalda, sicura di se, metodica ma non critica, che abbagliando le occulterebbe, ma solo i chiaroscuri che occorre avere il coraggio di attraversare e di "disfare in penombra".¹

E la ricerca della verità a livello esistenziale ha un potere rivelativo, perchè fa emergere il nostro limite, come esseri finiti -e perciò esposti, precari, imperfetti- e insieme il limite del nostro stesso conoscere.

Facciamo un passo avanti.

La formazione non è una caratteristica tra le altre dell'uomo, ma è, appunto, parte integrante della sua stessa essenza e non è dicibile, pensabile se non a partire dall'interrogazione su quale sia la cifra dell'umano, su cosa significhi essere uomo; senza dubbio la più radicale delle

¹ Si tratta di una suggestione Zambraniana, che si ritrova in molte delle sue opere, derivante dal suo concetto di pensiero e verità come qualcosa che non si coglie nel bagliore accecante della conoscenza ottenuta per violenza ma che si rivela a chi la sa attendere nell'oscurità o in quei momenti in cui, come nell'aurora, la notte con le sue tenebre non è ancora finita e il mattino con la sua luce non è ancora cominciato: è lì, nei chiaroscuri e nella penombra, nei suoi silenzi, nelle sue sfumature che la verità si palesa a chi la sa cogliere.

interrogazioni, dunque sulla condizione umana, determinata dall'intreccio indissolubile di vita e morte, segnata dal cambiamento continuo e repentino e dalla contingenza che pervade la realtà tutta e che ci ingloba e così drammaticamente sintetizzata dal *panta rei* eracliteo che apre alla precarietà e inconsistenza delle cose e di noi stessi e segna l'inizio del più assoluto nichilismo, in opposizione al quale nasce il pensiero occidentale.

Pertanto.

Non si dà, l'uomo-essenza e poi la sua formazione, come suo attributo o accessorio, ma solo l'uomo, la cui essenza comprende l'esistenza, e in quanto unico ente esistente e perciò sempre aperto, pro-teso, l'uomo si dà forma e prende forma, a contatto con l'Altro uomo e con il mondo, in un processo lento, mai definitivo, che inizia alla nascita e si conclude, appunto, con la morte, estrema esperienza della nostra vita, che non è però qualcosa che ci attende alla fine ma che è sempre con noi, a cui "siamo sempre contemporanei", perchè così come non smettiamo mai di vivere la nostra vita, allo stesso modo, non smettiamo mai di morire la nostra morte; essa è quel termine che ci "determina" e che è parte integrante della forma, poiché "ogni essere finito- come osserva Jankélévitch- si trova ad essere *de-finito* dal suo stesso limite".²

E se in questo processo, che si svolge nella vita ed è vita, assume una parte importante, ineliminabile, l'intervento educativo intenzionale e progettuale (la bertiniana progettazione esistenziale), esso è determinato anche dalle occasioni che proprio la vita, con il suo continuo mutare, col suo carico di alea, che ci spiazzano e ci atterriscono, perché coinvolgono il nostro stesso sé precario e instabile, offre alla nostra esperienza, ed è un cammino tortuoso e irto di ostacoli perché è lo stesso cammino della vita, che comprende momenti di profondo cambiamento ma anche di stallo e apparente stagnazione, di spaesamento, di vuoto, che sono, però, connaturati all'uomo e iscritti nella sua condizione e che non possono essere considerati come tempo sottratto alla vita e alla forma ma accolti, da chi ha compiti formativi, come epifania di qualcosa di nuovo che nasce nell'uomo e intorno all'uomo, viatico verso se stesso ed è infine un processo fatto anche di quei piccoli e continui cambiamenti di cui è punteggiata l'esistenza di ciascun uomo che, appunto, sperimenta la vita.

Ed ecco allora il punto.

Ogni tentativo di pensare e dire la formazione è vano se non si parte proprio da lì, dalla vita, perché è nella vita e dalla vita che origina la forma, la forma che ognuno vuole imprimere al tempo della propria esistenza, ma non la vita colta nell'astrazione del pensiero e smembrata nella molteplicità delle sue dimensioni, come quella biologica, fondamentale ma non sufficiente ad esaurirne la radicalità, ma assunta come totalità, nel suo essere per ciascun uomo vita vissuta,

² V. Jankélévitch, *La morte*, Einaudi, Torino, 2009), pp. 116-117 e *passim*, [1977]

conoscibile solo in quanto la si vive e la si sperimenta nel suo primo darsi come regno delle evidenze originarie, come *mondo della vita* e che non si dà mai interamente alla conoscenza e al pensiero per il semplice fatto che ne è l'origine.

“Cosa sia la vita, scrive W. Dilthey, è un enigma irrisolvibile. Ogni meditazione, ricerca o pensiero si staglia sopra questo livello di imperscrutabilità. Ogni conoscenza ha le radici in questo qualcosa che non si può mai conoscere completamente. (...) Il pensiero è nella vita e perciò non può vedere alle spalle di essa. (...) Come potremmo prendere la vita alle spalle per mezzo di concetti selezionati dalla vita stessa e poi filtrati dall'astrazione? Il pensiero, quando è onesto, non ci dice più di quanto già sappiamo per il fatto che viviamo”.³

Dunque, il pensiero razionale non riesce a dire la vita che è per l'uomo vissutezza e per questo chiama in causa un'altra dimensione, ossia proprio quella dei vissuti e del senso, del patico e dell'emozionale, come dimensioni fondative del cognitivo

La vita diventa, così, il nostro vivere che vivendo prova l'emozione di sé.

Nella sua sostanziale inconoscibilità, nel *pathos* della vissutezza, la vita costituisce la dimensione originaria di quel processo per tanti versi anche esso insondabile, misterico, che è il divenir uomo dell'uomo, processo incomprensibile se venisse ridotto al concetto, all'idea astratta, anche alla mera ricerca di valori condivisi, filtrata da una ragione che ha reciso il legame con quello sfondo insondabile ma insopprimibile, indisgiungibile dall'uomo, fonte e condizione di ogni esperienza e di ogni cambiamento, luogo e scaturigine di ogni senso e non senso, proprio in quanto senso vissuto che è, appunto la vita che, nella sua originarietà, entra prepotentemente nei processi formativi i quali, a loro volta, sono talmente in essa implicati da costituirne elementi fondativi e da dar luogo a nuovi mondi vitali.

E la forma umana si gioca tra afferenza e differenza, tra datità e mutamento. Noi siamo afferenti alla forma universale dell'*humanitas* che ci accomuna ma anche e irriducibilmente differenti, poiché tale forma si dà solo in guisa individuale. E' come se ciascuno di noi la *interpretasse* in forma unica e irripetibile, siamo, come direbbe E.Stein “esecuzioni personali di un'universalità comune”⁴, ed è così che ogni uomo, pur nella prossimità e similarità, intraprende quel cammino alla ricerca della sua forma unica e irripetibile, coniugando l'essenza che è datità e l'esistenza, appunto, che è invece originariamente apertura, trascendimento e dunque, differenza, cambiamento, relazione, in un processo lungo quanto la nostra vita e che della vita ha la stessa problematica radicalità.

³ W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito, Scritti editi e inediti – 1860-1896*, Angeli, Milano, 1985, pp. 306-307. Il passo assai lungo, è stato qui sintetizzato.

⁴ E.Stein, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma, 1994, p.27 [1990]

L'uomo è "permanenza che diviene": così, con questo ossimoro, R. Guardini ha inteso esprimere tale estrema radicalità.⁵

E se Sartre,⁶ affermerà che "l'esistenza precede l'essenza", è anche ed in primo luogo perchè dell'essenza umana è parte fondamentale il fatto che, a differenza di ogni altro ente che *insiste*, l'uomo, appunto, *esiste*. E l'esistenza è divenire e differenza, mentre l'essenza è identità e negazione di ogni differenza, come tale inadeguata a comprendere l'unicità e diversità che connotano l'uomo. Ecco perché l'esistenza precede l'essenza.

Nell'etimologia latina, *ex-sistere*, significa, letteralmente, star fuori, e segnala l'apertura e il trascendimento, innanzi tutto il trascendimento di noi stessi.

L'esistere è, dunque, uno star fuori dal proprio stare, e quindi sempre da capo l'uscir fuori dal fuori in cui si è usciti, è il sempre cadere della coscienza fuori dal suo proprio consistere (qui il termine di paragone è la cartesiana immanenza della coscienza), il trascendimento continuo di sé stessi e l'apertura al mondo, per cui si potrebbe parlare di "trascendenza immanente" (anche qui si può indicare come termine di paragone la chiusura e la solitudine dell'io cartesiano che si autofonda e tutto fonda).

Ma il movimento dell'esistenza, prima ancora di essere l'origine del cambiamento, dell'aprirsi alle cose, del divenire e della differenza è il fatto originario dell'affettività e del patico, dei vissuti e del tempo che, come tale è inderivabile da altri fatti ma anche ineducibile da idee e dunque non è da fondare neanche ontologicamente ma è il fondamento.⁷

"Così – scrive A. Masullo – ogni volta l'*onticità* si risolve nella *paticità*: l'uomo generico viene all'e-sistere, diviene *questo* uomo".⁸

Il nostro ontico esser-ci si traduce dunque nel nostro patico e-sistere.

Ciò è fondamentale sotto il profilo pedagogico, in quanto l'uomo generico, inteso come l'universale astratto, nell'originario sentimento che conduce all'esistere, si individualizza, si differenzia, diviene unico, singolo, irripetibile.

Nel patico e non nel semantico, dunque, è possibile compiere quell'oltrepassamento dell'uomo in generale verso l'uomo come *quel particolare uomo*, il vero oggetto della pedagogia, il suo fondamento e insieme il suo fine.

⁵ R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato etico e pedagogico*, Vita e Pensiero, Milano, 1986, p.23, [1957]

⁶ G.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano, 1958, p. 532, [1943]

⁷ La categoria del patico, come dimensione primaria e originaria rispetto al semantico, appartiene ad A. Masullo e si trova tratteggiata in pressoché tutte le sue opere. Si veda in particolare, *Il tempo e la grazia. Per un'etica della salvezza*, Donzelli, Roma, 1995

⁸ A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, cit., p.52⁸

Perciò l'esistenza, prima ancora che come fenomeno che dà conto del nostro essere continuamente sottoposti al divenire e quindi alla differenza, al cambiamento che avviene nel tempo misurabile e rappresentabile e della nostra possibilità di riflettere sulla nostra stessa esistenza (quindi un dato cognitivo) è da comprendere come il senso originario in cui l'esser fuori, il trascendersi, il cambiare, viene patito, vissuto affettivamente come irruzione della differenza.

E' a questo livello del patito e del vissuto che noi possiamo comprendere a fondo che cosa sia la vita e quale la forma che ad essa vogliamo imprimere, la vita nel continuo perdersi e ritrovarsi, nel sentimento della finitudine che essa ci rimanda e a cui il nostro esistere è asservito.

Per Heidegger l'*ex* di *ex*-sistere, segnala il fuori, e il *ci* dell'esser-ci, il mondo, ma nessun senso avrebbero questi concetti se non fossero legati strettamente, indissolubilmente a quell'altra realtà ontologica che è la Cura, fondamento di una soggettività fattuale e non logica (come è invece in Husserl), perché la soggettività è strutturalmente cura e anche l'intenzionalità in quanto struttura originaria del soggetto, non è, husserlianamente, la trascendenza dell'ideale rispetto al fattuale fenomeno, logicamente epochizzato, ma è tutta nel nostro essere aperti al mondo, nel nostro "essere tra le cose del mondo, sperduti in esse, ma tutti intenti nell'appassionatazza del curare"⁹.

La soggettività, dunque, nel suo ontico essere sperduta tra le cose, come *Besorge*, manifesta la sua ontologica essenza di *Sorge*.

E così, la cura è costitutiva dell'uomo: l'essere dell'esserci è strutturalmente cura e infatti, "ognuno è ciò che coltiva e cura".

L'esser sperduti rimanda al senso di spaesamento, di smarrimento, di paura di perderci, ma ciò è contrastato, assume un senso e tende a divenire coraggio, pienezza di vita, viatico verso noi stessi, quando ci accostiamo al concetto di cura e a quell'appassionatazza che segnala il nostro interesse, il *pathos* dell'avere a cuore, che fa sì che le cose del mondo e i nostri simili ci rimandino un'immagine di noi stessi, divengano gli elementi costitutivi della nostra soggettività.

Noi viviamo, infatti, nella tensione continua e struggente verso il reintegro della perdita che ogni atto di vita e di esistenza comporta, essendo esse, costitutivamente, contrassegnate dal cambiamento continuo e repentino, dalla contingenza e dalla differenza che coinvolgono il nostro stesso sé mutevole, precario, straniero, perdita che è dolore lacerante, è frattura e amputazione, assenza di quel pieno che dovrebbe essere la vivente vita vissuta, e qualunque sia la cosa apparentemente perduta la perdita è sempre perdita di noi stessi.

Ma ogni perdita, ogni strappo da noi stessi, insito nell'esistere, comporta anche un guadagno, ogni atto del nostro incessante morire, nella morte dell'altro, in un amore o un'amicizia

⁹ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, p. 226, [1927]

finite, in un obbiettivo mancato, un continuo rinascere, se non si cerca di sfuggire alla nostra condizione esistenziale, rifugiandosi nelle quotidiane distrazioni che allontanano da noi stessi, dalla nostra dimora, ma si accetta la propria originaria condizione di inquietudine e di dolente desiderio e si impara a vivere la differenza, che è già in noi e fuori di noi, nell'altro da noi, lo spaesamento, la solitudine, come un essere-presso-se-stessi e un prendersi cura di sé stessi.

Ed è, infatti, la Cura che dà un senso allo strappo dell'esistenza, non perché lo elimini ma perché, accogliendolo e vivendolo lo trasforma in opportunità esistenziale. Ad essa è legata anche la possibilità per l'uomo, di trascendere la propria condizione di "gettatezza", che altrimenti lo determinerebbe passivamente, e di tradurla in progettualità e forma.

Così, la cura, e in primo luogo la cura di sé, può far sì che il tempo, il tempo della nostra esistenza, non sia un semplice trascorrere, un passare, in cui ci si lascia accadere, ma che ad esso sia dato senso e forma, che il nostro passato, la nostra storia, non determinino ciò che siamo ma divengano parte attiva e consapevole di ciò che diventeremo.

E nel nostro vivere, nel nostro esistere, uno stretto legame tiene insieme tempo e cura nel senso che il tempo non è oggettivo ma scandito dalla cura, cioè dall'interesse che l'uomo ha per se stesso, per gli altri, per le cose del mondo.

Essa è quel modo d'essere che domina interamente la vicenda temporale dell'uomo, "prende in custodia ciò che appartiene al tempo",¹⁰ ciò che trapassa, ciò che è esposto e precario, e fa sì che il tempo non dissipi, non disperda, non vanifichi le potenzialità umane ma le custodisca e le salvi, rendendone possibile la realizzazione.

Dal punto di vista antropologico, la cura si dà a partire dal fatto che l'uomo, a fronte delle sue enormi possibilità realizzative, è, forse, l'essere più esposto, più fragile, più vulnerabile e ciò non solo perché è mortale e finito –cosa comune a tutti gli esseri viventi- ma perché è l'unico che sa di dover morire, che anticipa in vita la sua morte e sperimenta così in qualche modo nel pensiero e nel *pathos*, ciò che non può essere sperimentato, cioè il nulla, e da qui l'angoscia, che atterrisce e annichilisce, ma anche la consapevolezza, la coscienza del limite, che è per l'uomo la più importante delle conoscenze, perché sapersi limitati, non solo temporalmente, ma perché limitate sono le nostre possibilità, anche conoscitive, vivere nella consapevolezza di trovarsi sempre in bilico tra la possibilità di realizzare o mancare il proprio progetto di mondo, è anche ciò che rende l'esistenza umana autentica, ciò che ci fa essere più propriamente umani.

E a proposito del tempo, già più volte evocato, poichè la vita è, sotto qualunque aspetto la si consideri, temporalità, è forse il caso di spendere ancora qualche parola su di esso, ma non per

¹⁰ S. Natoli, *La felicità di questa vita. esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano, 2000, p. 57

cercare definizioni, quanto piuttosto per interrogarsi sul tempo vissuto e sui vissuti del tempo proprio in relazione alla cura.

Se, infatti, il tempo è la sostanza della vita, è nel tempo che si dispiega la forma, ma sempre attraverso la cura ed è interessante vedere, se il tempo, questa volta oggettivo e che inesorabilmente scorre, ce lo permettesse, quanto possano essere diversi i vissuti temporali di cura a seconda che si imposti la relazione in modo che tutto risulti predefinito, preimpostato compreso il ruolo, cui corrisponde un vissuto temporale lineare e piatto, in cui le valenze, le distanze di un incontro sono date e non v'è spazio per il nuovo, o invece una relazione tra due esseri umani, con le loro gioie e dolori, con le paure e le speranze, con i pensieri e le emozioni, capace di abitare anche quel tempo fuori dal tempo progettato, il tempo donato, che pur non essendo priva di obiettivi, è pronta ad accogliere ciò che è inaspettato e non programmato. Uno stare nel tempo e nel ruolo ed in esso *restare* da un lato, o uno stare nel tempo senza restare nella stessa modalità di relazione, dall'altro, che apre nuovi orizzonti e richiede ad ogni istante nuove decisioni, nuove modalità di avvicinamento agli aspetti più profondi dei vissuti dell'altro.

Quel mistero che noi siamo alla ricerca continua di noi stessi e della nostra forma, può essere, dunque, reso meno fitto, solo se lo si assume nella sua originaria dimensione che è appunto la vita nel suo inscindibile connubio con la morte, quella morte, che è per l'uomo, l'indicibile e l'infigurabile, ma in virtù della quale soltanto, ogni vita nuda e sfilacciata, sparpagliata dentro i processi biotici, diviene "*forma di vita*" e proprio la consapevolezza del limite, del termine fanno sì che l'uomo progetti la propria l'esistenza

Così, H.Arendt, che pure sostiene, in opposizione all'essere-per-la-morte heideggeriano, che l'uomo non è fatto per morire ma per incominciare, affermerà che "la morte non è semplicemente la fine della vita ma le conferisce anche una *compiutezza silenziosa*".¹¹

E per Guardini la morte è strettamente intrecciata alla vita e ad essa dà un senso. Senza di essa la vita sarebbe come un'opera incompiuta, per questo il buon morire è ciò che rende piena e compiuta una vita, agisce a ritroso su di essa, così come la fine di una melodia si riverbera sull'inizio e sull'intero svolgimento di essa.¹²

Sembrerà forse eccessivo, quasi provocatorio, questo ripetuto richiamo alla morte come evento inscindibile dalla vita, esso è, in realtà voluto, e fa da contraltare alla sistematica rimozione di essa, operata dalla nostra società e dalla nostra cultura in cui la morte rimane non pensata, non detta, è divenuta scandalo da occultare scaramanticamente, quasi a volerla esorcizzare negandone l'esistenza. E se ciò è assai grave per il pensiero in generale, perché nella consapevolezza della morte sta la consapevolezza della vita, ancor di più lo è per il pensiero pedagogico che dovrebbe

¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 257, [1978] . Corsivo mio.

¹² R. Guardini, *Le età della vita*, cit., Si vedano le parti finali dedicate alla vecchiaia ed alla morte.

invece avere il dovere e il coraggio di assumerla come suo problema, senza di cui mai potrebbe comprendere fino in fondo la condizione umana e, dunque, l'umana formazione fino ad arrivare ad elaborare una vera e propria pedagogia della morte che non esiterei a definire –con A.Erbetta- una “pedagogia tout court”.¹³

E', infatti, solo a partire dalla condizione umana, che discende da ciò che è per l'uomo la vita, segnata, de-finita dal limite, al punto che, nulla si può dire di essa se le si sottrae questo evento, tanto decisivo da incidere in profondità sulle nostre esistenze, eppure così tanto opaco da mettere in scacco ogni sapere volto a rappresentarlo con precisione metodica, che è possibile inquadrare il problema della formazione dell'uomo, quell'essere fragile, in primo luogo proprio perché finito e consapevole di esserlo, perennemente incompiuto, sempre in atto di nascere e ri-nascere, quel continuo “non ancora” che è il non ancora di una forma mai data e chiusa ma sempre aperta, proprio perché la vita, a cui originariamente è intrecciata, è per l'uomo teatro e occasione di cambiamenti continui, ascrivibili al caso, all'evento, ma anche alle azioni, alle scelte che compie e che lo vedono sempre in bilico tra necessità e libertà, necessitato com'è ad agire, dalla natura intrascendibile dell'azione, e insieme libero e, dunque, responsabile delle proprie azioni a cui è continuamente chiamato dalle situazioni cui la vita stessa lo pone di fronte. .

Con l'acutezza che lo caratterizzava, di R.Massa aveva intuito che la pedagogia, prima ancora dei valori condivisi avrebbe dovuto cogliere *i diversi significati vitali della formazione e insieme i significati formativi dei diversi mondi vitali*, segnalando così il legame indissolubile tra formazione e vita e dunque la coincidenza non solo temporale ma sostanziale dei loro confini.¹⁴

Infatti, i mondi vitali sono costitutivamente implicati nella dimensione della formazione al punto di fare di essa un nuovo mondo vitale, mentre i processi formativi, intenzionali e non divengono elemento fondativo del mondo originario e diffuso delle esperienze vitali.

La vita, non ridotta solo a vita diffusa, ma sempre pensata come regione ontologica propria e nella sua specificità esistenziale, ha, infatti, un'intrinseca valenza formativa e la formazione, che è sempre un fenomeno, sì, individuale ma anche sempre storico e sociale, conferisce ad essa significato e forma, E se la vita è fonte origine, scaturigine, occasione di formazione, la formazione ha un ruolo fondamentale nel determinare le storie di vita, perché vivendo e formandosi l'uomo scrive la propria storia ed è nel vivere e nell'esistere che l'esserci si scopre ontologicamente come differenza e da qui l'affanno, il travaglio della ricerca di noi stessi, di quella forma cui siamo in

¹³ A. Erbetta, *L'idea pedagogica della morte*, in “I problemi della pedagogia”, 1-3, 1999 pp. 1-33. Dello stesso autore si veda anche *La cosa che muore*, Thélème editore, Torino, 2000.

¹⁴ Si tratta di un tema ricorrente in tutti gli scritti di R. Massa e costituisce l'ossatura della sua “Clinica della formazione”. Questa prospettiva venne per la prima volta formulata in R.Massa, *La clinica della formazione*, in AA.VV. *Saperi, scuola, formazione*, “Quaderni di pedagogia critica”, Unicopli, Milano, 1991, p. 98 e seguenti.

qualche modo destinati, “promessi”, direbbe M. Zambrano¹⁵, perché è la forma della nostra autenticità.

Ed ecco, allora, perché i confini della formazione sono per me quelli della vita stessa dell'individuo.

E alla cura è affidato il più delicato dei compiti: quello di accogliere e riconoscere l'essere affidato, di essere per lui guida e sostegno nel difficile cammino che lo vede impegnato a dar senso e forma al tempo del proprio vivere e del proprio esistere, ma, al contempo, di avere anche il coraggio di lasciarlo andare, di rendendolo libero –e dunque responsabile- nella ricerca autonoma della sua strada, senza cedere alla tentazione di tracciarla per lui.

. Ma in questo coniugare il bisogno di cura ed il rispetto della libertà che deve tradursi in responsabilità, sta tutto l'enigma, l'incognita della pedagogia, che sono però la sua scommessa e la sua utopia.

E con l'utopia torna prepotentemente l'eco bertiniana, perché senza il coraggio dell'utopia, la pedagogia elude il problema del suo stesso fondamento e rischia di naufragare come disciplina e come pratica.

¹⁵ M.Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 12, [1990]

