

Romano Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*

Indice

*Premessa*

*Premessa alla seconda edizione*

CAPITOLO PRIMO *La problematica*

1. Il concreto vivente e come possa essere affrontato dalla conoscenza, 13 - 2. La realtà di fatto degli «opposti» in genere, 23 - 3. Abbozzo d'un sistema degli opposti, 29.

CAPITOLO SECONDO *Il sistema degli opposti*

SEZIONE PRIMA: GLI OPPOSTI IN PARTICOLARE; 1. Gli opposti categoriali, 33 - 2. Gli opposti trascendentali, 79 - SEZIONE SECONDA: RAPPORTO DEGLI OPPOSTI FRA LORO, 88 - SEZIONE TERZA: MISURA E RITMO; 1. La misura, 102 - 2. Il ritmo, 114 - 3. Valore e collocazione degli opposti nella totalità della vita, 118 - SEZIONE QUARTA: COMBINAZIONE DELLE UNITÀ D'OPPOSIZIONE; 1. L'apertura al sistema, 122 - 2. Forme di collegamento, 128 - 3. Struttura delle unità superiori, 132.

CAPITOLO TERZO *Il sistema degli opposti e la vita*

1. Ciò che regge il sistema degli opposti: la vita, 141 - 2. Opposti viventi, 148.

CAPITOLO QUARTO *Il problema gnoseologico del concreto*

1. La struttura oppositiva della conoscenza, 159 - 2. Il concreto e la tensione vivente dell'atto conoscitivo, 168.

CAPITOLO QUINTO *Importanza dell'idea degli opposti*

Premessa, 181 - 1. Importanza dell'idea degli opposti per la conoscenza scientifica, 181 - 2. Importanza dell'idea degli opposti in ordine a una *Weltanschauung*, 198 - 3. Sistema e direzione, 206.

*Postfazione* HANNA-BARBARA GERL

*Vita che regge alla tensione. La dottrina di Romano Guardini sull'opposizione polare.*

Bibliografia, 237.

Riporto molte citazioni estratte dal testo con a fianco – tra parentesi – la pagina da cui sono tratte.

In vari colori di sfondo classificano i testi per definizioni e caratteristiche di:

Opposizione polare

Vita

Concetti significativi

[mie interventi esplicativi]

## Capitolo primo: la problematica

Noi siamo un'unità corporeo-spirituale. Lo siamo: e non possiamo non riferire a questa unità ogni cosa singola (13)

E' un rapporto, di cui mi posso rendere ragione solo supponendo un «dentro» riferito a un «fuori». Qualcosa di esterno si continua in qualcosa di interno fino ad un estremo limite (14)

Tutto ciò però significa: io mi esperisco come qualcosa di concreto. E questo concreto sta in sé: dall'esterno verso l'interno e viceversa: si costruisce da Sé e opera da una sorgente sua propria. Ciò significa: esso è un vivente (15)

Il vivente concreto, come tale, non può venir colto per concetti (15)

In tutto ciò c'è molto di giusto. Manifestamente esiste un processo conoscitivo che qui viene detto un «sentire». (Il termine è francamente sviante, perché il sentire è uno stato di tensione e distensione, di vibrazione e di allentamento; conoscere invece è un atto.) Ma ciò che si vuol significare è espresso con molta imprecisione; ha senso e forma cangianti. Evidentemente si dà anche un processo conoscitivo che è stato definito un «vedere». Ma bisognerebbe dire in che cosa sta l'essenza di questa «visione»; in che modo si distingue dalla intuizione sensitiva; e inoltre dal concetto da una parte e da quel «sentimento» dall'altra. Ma fintantoché questi atti conoscitivi vengono messi in contrasto con il conoscere razionale — concetto, giudizio, dimostrazione —; fintantoché restano abbandonati alle oscillazioni incontrollate del flusso vitale, o anche dell'interna ispirazione, e conseguentemente si respingono come inessenziali lo svolgimento consapevole, l'esame razionale e il collegamento logico, quei processi conoscitivi hanno per la scienza unicamente il valore di fenomeni psicologici o di storia del pensare. Restano invece senza significato come sorgente di conoscenza, come atti che «danno» [alcunché]. (17-18)

Noi incliniamo a pensare che intuizione (*Intuition*) vicina alla vita e formazione astratta di concetti siano contraddittorie, che il pensiero concettuale debba distruggere l'intuizione vivente; e questa a sua volta falsare il pensiero. Ma non è così. Che cosa succedeva sotto questo punto di vista nel pensiero greco? Esso ha valorizzato il concetto e condotto l'astrazione all'estremo. Ma come erano forti nella Grecia antica le forze dell'esperienza vissuta mistica e dell'intuizione simbolica! Una linea corre dai culti orfici alle religioni misteriche ellenistiche; le feste eleusine culminavano manifestamente in una conoscenza simbolica sostenuta da una trasmutazione religiosa. Tuttavia questi «misteri» non venivano considerati superstizione in contraddizione con la serietà scientifica; essi stavano invece nel quadro complessivo di ciò che costituiva una personalità compiuta. E lo stesso popolo greco non si è sentito intralciato dall'intelletto nel suo creare artistico. È evidente che la formazione astratta di concetti e le forze plasmatiche dell'intuizione e del sentimento non si sono recate qui nessun danno reciproco. Intellettualismo deciso, lavoro dell'intelletto 'formale', forza acuta di concetto stanno in uno stesso contesto e con l'intuizione volta all'irrazionale e con l'arte creatrice.

La stessa cosa nel Medioevo: un pensare fiducioso che né da stanchezza dei concetti era indebolito né la forza d'intuizione mistica disturbava. Esistevano certamente movimenti ostili al lavoro scientifico; per esempio in circoli di moralisti rivolti al pratico, o fra uomini dediti all'autoperfezionamento religioso. Si pensi a Bernardo di Chiaravalle e ai suoi attacchi contro i «dialettici»; o alla Imitazione di Cristo, la quale sottolinea con tanta insistenza che è molto meglio possedere la penitenza, anziché conoscerne la definizione. Ma tali fenomeni non si devono prendere come elementi a sé. Erano processi di regolazione all'interno della totalità della vita intellettuale.

Del resto noi vediamo il lavoro concettuale degli scolastici collegato alla contemplazione delle personalità religiose e dei mistici; e non meno collegato con la potenza creatrice dell'artista e con la

visione simbolica dell'uomo che vive la liturgia. I grandi mistici erano anche scolastici. Eckhart ha letto e assunto nel suo spirito Tommaso d'Aquino e può essere capito pienamente soltanto dall'opera speculativa di questi. In egual modo Taulero, Susone e Jan Ruysbroek. Come le citate personalità medioevali, che si compiacevano dell'esercizio del pensiero vivevano dentro il mondo delle immagini e dei segni della liturgia, dell'arte e della leggenda religiose, così il lavoro concettuale del Medioevo era totalmente sorretto dalla contemplazione (Schau) religiosa e mistica. Le chiare strutture concettuali d'un Tommaso d'Aquino, per non parlare d'un Bonaventura o dei Vittorini, rivelano il loro vero e pieno significato e tutta la loro energia in tensione solo quando si intendono come elaborazione dell'esperienza vissuta metafisica o religiosa.

Poi, è vero, subentrò un mutamento. Io credo di vedere come il pensiero scientifico e il suo strumento, il concetto, si sono separati dalla vita e dalla creazione di forme e proprio per questo hanno assunto una speciale configurazione. Non posso per ora entrare più a fondo in tale tema; ma è chiaro che nella Grecia antica e nel Medioevo il pensiero scientifico era più decisamente inserito nel tutto vivente dell'uomo conoscente. In questo modo il concetto, senza perdere il suo carattere di apprensione dell'astratto universale, ha evidentemente anche una profonda prossimità con la vita. In tale condizione varie strade di trasposizione devono aver condotto dal concetto all'immagine, dal pensare al guardare [intellettivamente] (Schauen). Di riscontro sguardo [intellettivo], immagine e simbolo devono essere stati più prossimi al concetto, più nutriti di pensiero. Ma proprio qui dev'essersi compiuto il mutamento. Come in tutti i campi del vivere umano, anche qui i piani dei valori spirituali e i relativi atti fondamentali si sono reciprocamente staccati, fondandosi nell'essenza loro propria, e poi hanno spinto fino all'estremo questa loro fondazione autonoma. Forse così lo specifico «concetto concettuale» moderno, che ha nella formula matematica il suo criterio di perfezione. Esso si distingue dall'antecedente «concetto vivente» in modo analogo al modo in cui la specifica «intuizione intuitiva» moderna si distacca dall'intuizione anteriore, vicina al pensiero e dal pensiero illuminata (Nota 3 - Questo carattere di totalità può essere dimostrato anche negli altri campi e forme d'attività dello spirito. L'arte medioevale, per esempio, era più immersa nell'ambito complessivo della cultura che non l'estetismo specifico moderno; e così l'attività politica ed economica. È vero che tale unità era precritica e che diventava abbastanza spesso acritica. Molti fenomeni della vita politica, economica, religiosa di quei tempi, che per noi risultano strani, si spiegano con questa coscienza d'unità. La separazione doveva verificarsi. Ma dalla separazione è venuta una disgregazione: la moderna autonomia degli ambiti dello spirito. Il nostro compito ora è quello di tendere verso una nuova unità, però criticamente garantita).

Dobbiamo attentamente considerare tutto ciò. Il razionalismo come l'intuizionismo, sua controparte, sembrano atteggiamenti specificamente moderni. Essi derivano dal processo centrale dell'età moderna: la distinzione e l'autonoma fondazione dei singoli campi dello spirito. L'antichità e il Medioevo non sanno nulla di tutto ciò. Se non si tiene conto di questo, si giungerà necessariamente a giudizi assai distorti sull'antichità e sul Medioevo. Nel nostro caso: se si fa coincidere il concetto antico e medioevale con il moderno. Il pensiero d'allora era intellettuale, ma non razionalistico. Esso valorizzava pensiero e concetto, ma si sentiva legato alla vita, alle facoltà visiva e immaginativa. Allo stesso modo immagine e visione venivano affermate senza condurre a un timore intuizionistico del concetto; era piuttosto un «guardare» aperto alla chiarezza del concetto.

È dunque ben possibile che, in essenza, concetto e intuizione siano tra loro in più profonda relazione. Che l'aut-aut, da cui nacque l'aporia nel problema gnoseologico del concreto, non sia disperato. Tale aporia allora vorrebbe dire soltanto che nel processo della crisi della cultura moderna si sia verificato anche qui — come ovunque — che gli atti fondamentali dello spirito si sono staccati dalla precedente unità precritica, sono divenuti consapevoli della loro essenza e del loro compito particolari, e si sono fondati in «purezza critica». Con questo è andata perduta l'unità del vivente soggetto della cultura e l'ordine dei valori che si sostengono reciprocamente. Da una autonomia conforme all'essenza, in rapporto con la totalità se ne sarebbe sviluppata una invece assoluta: l'autonomismo. La direzione tuttavia del nostro cammino spirituale si muoverebbe verso una nuova unità. Tra le forze fondamentali, i piani di cultura e i valori, collocati come corrisponde alla loro essenza, si darebbe sì tensione, ma non contraddizione.

E si potrà forse allora riconoscere anche uno «sguardo [intellettivo]» (Schau) come atto competente rispetto al concreto-vivente? Ma in modo che questo non venga lasciato in balia di se stesso, come nella pura intuizione vitale o nell'arte, ma venga catturato con strumenti concettuali-scientifici, e posto così al servizio della scienza? Detto in altri termini: è forse possibile che l'atto dell'intuizione resti intatto nella sua essenza e che concetti chiari, scientificamente affinati, gli prescrivano la strada? E si possono riferire così sia intuizione sia concetto ad un fattore autentico definitivo?

Accettiamolo come possibile e domandiamoci: quali concetti sono in grado di attuare questa impresa?

Dovrà essere una struttura di concetti tutta speciale (18-23)

## 2. La realtà di fatto degli «opposti» in genere

Realmente ci sembra che esista una determinata struttura di concetti che si muove in questo senso: l'opposizione concettuale; o meglio: i concetti che stanno in rapporto di opposizione. Cerchiamo di mettere provvisoriamente a fuoco questa «opposizione».

Essa è naturalmente nota da lungo tempo. Che esistano opposti è già stato da altri affermato, e l'idea dell'opposizione è già stata applicata speculativamente, e anche utilizzata empiricamente. Era nota alla filosofia neoplatonica e alla sua dottrina religiosa; come pure al mondo del pensiero gnostico che da essa dipende. L'idea della opposizione o della polarità sembra appartenere alla struttura fondamentale del pensiero «platonicamente» ispirato. Si possono indicare i problemi in cui, in tale pensiero, tutte le volte che si muove liberamente, affiora l'idea degli opposti. Essa rivive poi nella storia del pensiero soprattutto quando rivive in esso l'ispirazione platonica. Ciò avvenne, per esempio, nel romanticismo e con tale ricchezza di osservazioni e tale vigoria d'intuizione che l'idea degli opposti è stata chiamata addirittura l'idea romantica, per altro assai a torto. Nella filosofia e nella dottrina scientifica di Goethe l'idea degli opposti ha grande importanza. **E nel pensiero degli ultimi vent'anni essa ricompare con forza sempre maggiore; c'è infatti in essa uno speciale rapporto con la situazione spirituale del nostro tempo.**

Non si tratta dunque di nulla di nuovo. Io credo tuttavia di vedere che l'idea per lo più o si presenta nella forma di ingegnose trovate e di osservazioni psicologiche, oppure in una speculazione enigmaticamente o fantasticamente colorita, di natura a volte molto discutibile. Noto inoltre che si definiscono «opposti» elementi che non cadono in assoluto sotto tale concetto, come spirito e materia. **E noto finalmente e soprattutto che simili riflessioni falliscono nel punto decisivo e confondono «opposto» con «contraddittorio».** Di conseguenza, esse finiscono in una confusione, i cui effetti toccano non solo il piano teoretico, ma anche quello vitale dell'uomo.

Ciò che qui soprattutto importa è di porre nel più chiaro rilievo possibile il dato di fatto che essi costituiscono e la struttura concettuale che lo coglie. Poi di vedere quale apporto in definitiva essi rappresentano per il problema filosofico del concreto vivente. Finalmente dobbiamo domandarci che cosa significhi l'idea degli opposti per un rapporto vivente con il mondo.

Che cosa vuol dire il termine «opposto»?

Cerchiamo prima di vedere il dato di ciò che è sperimentabile. Che cosa vi troviamo? Colori, determinazioni tattili, gusto, profumo. Dunque qualità, entità non risolvibili ulteriormente. Troviamo quantità: misure di estensione, forza, peso, moto. Poi figure, forme. Ma in tali termini il dato di fatto non è ancora visto ed espresso esattamente: noi non percepiamo «colori», ma oggetti colorati; detto ancora più precisamente: questa foglia con questa determinata colorazione verde. Non forme di gusto, ma questo frutto, con questo dolce-aromatico ben determinato.

A questo punto sorge la domanda: quando noi cogliamo per esempio la figura d'un corpo, ciò che a noi si offre è soltanto la realtà di questa sua particolare configurazione? O c'è, oltre essa, qualcos'altro che non è dato senz'altro insieme a tale realtà, ma che è inseparabilmente ad essa connesso, purché noi non ci appaghiamo della considerazione astratta o concettuale, ma aderiamo col pensiero alla figura concreta? Il che avviene, per esempio, quando ci domandiamo: se un corpo è rotondo, in che modo è rotondo?

Per restare nella nostra autoesperienza (simili riflessioni devono infatti farci accostare in ultima analisi al fenomeno dell'umano-vivente): pensiamo alla forma rotonda d'un membro, della punta d'un dito. In che modo questo arrotondamento è figura arrotondata in questo modo? Questa superficie è un insieme che scorre senza interrompersi, d'un solo tratto, così che la figura si realizza in continuità? Senza dubbio si tratta di questo. Io lo vedo e non mi lascerò traviare da nessun atomismo circa questo dato della mia percezione. Ho il diritto di respingere qualsiasi affermazione secondo la quale questa unità continua sarebbe pura apparenza, e l'intuizione di essa non sarebbe che un processo d'abbreviazione al posto della percezione di molte separate particelle di superficie. Il contesto della superficie semplicemente esiste. Io lo vedo. Lo sento. Io sento che la mia figura è connessa in tutte le sue mille articolazioni. Ma è vero anche quanto segue: se io osservo la mia mano più da vicino, vedo che la superficie unita si articola in gruppi di forme, in rilievi e solchi, in pieghe ora più larghe ora più sottili. Quel contesto, per chi guarda più da vicino, viene sminuito, compromesso. Appaiono i piccoli organi cutanei; poi i raggruppamenti di cellule; poi le cellule stesse. Queste a loro volta sono costituite di parti distinte, e via dicendo. Ognuno di questi gradi d'articolazione rappresenta un pericolo, una menomazione del contesto. Andando ancora oltre di questo passo, si giunge nel regno dell'ultima più sottile struttura della materia. Senza voler penetrare in più minute questioni, è evidente che dobbiamo ricavare necessariamente dalla fisica l'opinione che la materia sia composta di unità non più immediatamente collegate l'una all'altra. Il contesto della linea, della superficie o del corpo in tal modo, in ultima analisi, non esisterebbe più.

Un altro esempio: noi apprendiamo un atto particolare, poniamo l'emissione d'un suono, come qualcosa di connesso, un contesto. Un impulso unitario lo regge; un moto combinato dei polmoni, una tensione continuata dei muscoli giugulari e delle corde vocali. Poi la stessa espressione sonora che persevera e continua. Si tratta dunque d'una continuità dinamica, allo stesso modo che la superficie della mano era una continuità statica. Ma notiamo anche qui delle articolazioni. Il processo perdurante del respiro si articola in inspirazione ed espirazione, e anzi così nettamente che si può interrompere a piacere. Il moto delle corde vocali si divide in vibrazioni, come ogni moto vivente e perdurante tende a configurarsi in ritmi ...

Un altro ancora: noi sentiamo che il nostro essere è attivo. Atti seguono ad atti senza sosta. Quando nel campo del nostro esistere qualcosa si ferma, lo sentiamo morto, come un corpo estraneo alla vita sia fisica sia psichica. Anche la solida struttura dello scheletro esiste nel movimento generale del corpo, senza considerare che esso ha, oltre alla dinamica biologica, quella fisica e quella chimica. La teoria dinamica della struttura della materia concepisce lo stesso atomo come un sistema di unità energetiche rotanti. A prescindere dalla esattezza fisica o filosofica di tale concezione, la logica del fenomeno conduce in ogni caso a risolvere ogni elemento statico in moto, ogni fattore solido in energia. Ciononostante, con eguale inoppugnabile certezza, noi ci esperiamo come costruzione solida, come forma duratura. Ci pensiamo come sistema statico, a cominciare dalla struttura esterna del corpo fino all'atomo. Che quest'ultimo semplicemente «consti di energia» è evidentemente falso. Costruire l'essere con unità energetiche può essere di utilità funzionale per l'osservazione fisica della realtà; ma non appena il pensiero si pone l'esigenza di esprimere il dato di fatto interamente, diventa cosa falsa. Troppo chiaramente s'alternano nella storia del pensiero la considerazione statica e dinamica; e non è possibile rappresentarsi semplicemente delle unità d'energia rotanti (già il termine «unità d'energia» insinua qualcosa di statico in una rappresentazione che si vuole soltanto dinamica!).

Ma come può una cosa, un atto, un dato di fatto essere continuo e insieme disgregato? Flusso coerente e rottura del flusso? Come può una cosa essere insieme atto e struttura? Qui deve dominare certamente un rapporto particolare. Finché una cosa è una, è chiaro che non può essere l'altra, altrimenti verrebbe meno la legge dell'identità. Una cosa — per esempio, la struttura — importa secondo il suo significato particolare l'eliminazione dell'altra, qui dell'atto. Ma non un'eliminazione quale s'esprime nella frase: «fa chiaro» rispetto all'altra frase: «fa buio»; nella frase: «è buono» rispetto all'altra: «è cattivo». Qui si tratta di contraddizioni, che si negano a vicenda e che perciò non possono assolutamente stare insieme. Ma le cose non stanno a questo modo quanto alle

espressioni contenute nell'idea di struttura e di atto in concreto, di continuità e di articolazione. Anche qui a prima vista le due espressioni si eliminano a vicenda. Se si intendono nel loro significato specifico, l'una non tollera l'altra. Nella misura in cui una cosa è atto, non può essere struttura. Ma questa esclusione non arriva fino alle radici. Non è assoluta, ma relativa. E precisamente quando le prendiamo non in astratto, ma le pensiamo compiute nella cosa concreta. Perché la «cosa» è manifestamente l'uno e l'altra insieme: atto e struttura. Non per mescolanza dei due significati specifici; non per compromesso o sintesi in un terzo superiore. Siamo davanti a un'unità, ma di natura manifestamente particolare (23-29)

## DEFINIZIONE

Questo rapporto peculiare in cui due momenti si escludono l'un l'altro e tuttavia si collegano l'un l'altro, questo rapporto che compare in ogni determinazione quantitativa, qualitativa e di forma, lo chiamo «opposizione»

Opposti categoriali		Opposti trascendentali
Opposti intraempirici	Opposti transempirici	
a) dinamico-statico	a) creare-ordinare	a) affinità-particolarizzazione
b) forma-pienezza	b) regola-originalità	b) unità/connessione - molteplicità/articolazione
c) totalità-singularità	c) centro/dentro-fuori/trascendenza	

Capitolo secondo: il sistema degli opposti

Sezione prima: gli opposti in particolare

1) Gli opposti categoriali

a) opposti intraempirici

A) dinamico-statico

Noi sperimentiamo la nostra vita come atto (33)

Cerchiamo ora di affermare con ancora maggiore esattezza questi concetti: energia e atto, mutamento e flusso; di renderli ancora più chiari e più pieni. Diventeremo allora consapevoli che essi non possono essere realizzati «puramente». Noi lo vediamo: non esiste un atto «puro». Se deve essere atto, esso deve avere almeno un punto di partenza fisso, una direzione. Perciò ogni atto vivo, intimamente possibile, se visto nella sua essenza reale, deve contenere assolutamente un momento o elemento che non sia esso stesso atto, ma che sorga dalla direzione contrapposta e corrispondente: un momento statico (36-37)

Siamo dunque davanti al seguente risultato: la vita esperisce se stessa come forza e atto, flusso e mutamento. Si esperisce però anche come struttura e quiete, stato e durata. Resta aperta la domanda quando in un modo e quando in un altro, e come i due modi d'autoesperienza si rapportino a vicenda [...] Ognuno dei due modi dell'autoesperienza è dominato da una propria interna consequenzialità che spinge verso la pura espansione di sé, ma che lungo questa stessa strada

conduce verso l'impossibile, verso ciò che elimina la vita. La vita si trova in una o in un'altra determinata direzione a seconda delle auto-affermazioni specifiche nel singolo aspetto o nel complesso. Ma sempre questa particolare direzione di senso giunge a una crisi: quella dinamica alla crisi d'un disordinato dinamismo o relativismo; quella statica alla crisi del duro e raggelante conservatorismo. Tali crisi vengono superate solo in quanto all'interno delle singole direzioni di senso viene fatta affiorare, liberare ed espandere la direzione di senso opposto: il fluire nella durata, il perdurare nel mutamento; lo stato nell'atto; l'agire nella fissità (40-41)

Anzi la vita si esperisce come qualcosa che racchiude in sé tanto l'uno che l'altro. Come una essenza, come un processo: entrambi devono vivere insieme. Questa proposizione verrà a tutta prima sentita come un paradosso che confonde. Lo è anche: la vita è per essenza paradossale e nella relazione di cui qui si tratta sta una sua ragione (41)

Il dato di questa vicendevole esclusione e inclusione a un tempo è l'opposizione. Non dunque «sintesi di due momenti in un terzo. E neppure un intero in cui i due rappresentino le «parti». Meno ancora mescolanza in vista di qualche compromesso. Si tratta al contrario di un rapporto originario, in tutto e per tutto particolare; d'un fenomeno originario. L'uno degli opposti non si può né far discendere né far salire dall'altro (41)

Le due parti dell'opposizione sono essenzialmente auto consistenti, ed esiste tra loro un reale confine qualitativo. Si può passare dall'una all'altra soltanto per mezzo di un atto specifico, d'un trapasso qualitativo [nota: Anche qui è al suo luogo l'esigenza da parte di Kierkegaard della «dialettica qualitativa», con la quale egli si volse contro la «dialettica di mediazione» hegeliano-romantica che eliminava tutte le distinzioni essenziali]. Tuttavia entrambe le parti sono date simultaneamente; pensabile e possibile l'una solo insieme all'altra. Questa è l'«opposizione»: che due momenti, ciascuno dei quali stia in se stesso, inderivabile, inamovibile, sono tuttavia indissolubilmente legati l'un l'altro; si possono anzi pensare solo l'uno per mezzo dell'altro (42)

## B) forma-pienezza

La vita si esperisce come forma e forza formatrice (l'apollineo della Grecia antica) (43)

Qui si inserisce nell'esperienza la direzione opposta. La vita si coglie come qualcosa che non è forma. Come quel «qualcosa» che sgorga, fluisce, si evolve. In esso la vita è il «privo di forma e di modalità». Il nostro pensiero, o meglio, il pensiero concettuale, si regge sulla forma; perciò anche un patrimonio normativo della lingua. E' quindi difficile per noi definire più esattamente questo autocogliersi della vita. Lo possiamo esprimere in senso proprio – fuor di metafora – solo negativamente dicendo ciò che questa vita non è. Ma tale trattamento negativo può indurre in errore. Ciò che si vuole intendere è non solo il no alla forma, ma qualcosa di affatto tipico, che sta rispetto alla forma non in contraddizione, ma in opposizione (44)

La vita in questo senso è quel «qualcosa» che si può esprimere solo in metafora: chiamiamolo con un termine assai privo di colore: pienezza [fulle]. Quanto più è profonda la vita, tanto meno è vincolata questa pienezza. Come tale, la vita contrasta la forma: vuole rimanere sempre sorgiva, liberamente zampillante. Impossibile da prendere, da legare, da sigillare. Sempre sfuggente, perennemente straripante, debordante oltre ogni forma e figura. Inesprimibile, inspiegabile (45)

La pura forma non è più forma pensabile o realizzabile, che di continuo «vivendo si evolve», ma la sua contraffazione: la formalità. Ma questo vuol dire morte. Anche il caos era morte; quella morte cioè consistente nel fatto che non esiste più consistenza né ordine, né figura, né nome. Ma è morte

anche lo schema: gelo e rigidità. Se la vita vuole rimanere forma vivente, è necessario che emerga sempre in essa la pienezza.

La vita deve dunque concepirsi e affermarsi simultaneamente come forma e come 'pienezza'. Questi due dai si escludono a vicenda nella più ovvia direzione di senso. E' mancanza di serietà propria del Romanticismo che lascia capovolgere insensibilmente la forma nella pienezza; è confusione monistica farle coincidere. [...] Tuttavia tale autonomia è soltanto relativa, e una cosa è indissolubilmente legata all'altra. Onticamente come logicamente l'una è possibile solo nell'altra, in rapporto all'altra, per mezzo dell'altra (47)

La vita non è la sintesi di queste differenze; non la loro mescolanza, non la loro identità. Ma è quell'*unum*, che consiste proprio di tale duplicità legata. Ne ripareremo (48)

### C) Totalità-singularità

#### b) Il concetto dell'interno

Siamo così arrivati a quella realtà di fatto, che vogliamo chiamare intraempirica. Che cosa essa sia in se stessa, ora non ci importa. Evito perciò ogni denominazione metafisica e dico soltanto: nella mia auto esperienza la vita si mostra articolata in modo tale da apparire «stratificata» dall'esterno verso l'interno e in modo da rinviare, oltre il patrimonio di ciò che è sperimentabile, verso un ultimo «interno». Questo però non si può sperimentare; tuttavia si percepisce che esso ci deve essere. Il dato che si chiama «vita» significa che essa ha un punto sorgivo verso l'interno, «al di là» dell'ambito sperimentabile (55)

Tutto il complesso d'atti della vita è tale da rinviare a un centro transempirico (56)

#### c) Gli opposti transempirici

Gli opposti intraempirici stanno dentro l'ambito sperimentabile. Essi riguardano il rapporto enantiologico (di opposizione, dal greco *enantios*, opposto), in cui energie, materie, processi e strutture dello sperimentabile stanno opposte l'una all'altra (56-57)

### A) Creare-ordinare

L'orientamento essenziale del creare era la rivelazione che portava in sé stessa il proprio significato; l'orientamento essenziale dell'ordinare e disporre si muove verso il fine e verso i mezzi necessari per raggiungere il fine (62)

### B) Regola-originalità

La vita sente che il suo significato non sta nella realizzazione d'un fine che viene da fuori, ma in se stessa. Essa si esperisce come suo proprio senso. [...] La vita non si giustifica richiamandosi a una regola che stia fuori di essa, ma da se stessa (66)

Finché la vita è davvero viva, essa si sente come qualcosa di profondamente rivoluzionario, preso il termine in un senso essenziale (67)

Non esistono nemmeno sicurezze durevoli che assicurino in seguito si verificheranno cose in determinate maniere. A chiunque chiede sicurezze di tal genere, la vita apparirà incostante, infida, infedele, ambigua, crudele (67)

Le incalcolabili oscillazioni nervose dei nostri stati psicologici sono sotto forme varie le patologiche accentuazioni di tale insicurezza essenziale (67)

La forza della vita consiste appunto nel fatto che essa può legarsi. Che è capace di avere una legge e di conservarla (70)

Vita significa portare responsabilità (70)

C) centro/dentro-fuori/trascendenza

L'autopossesso della vita riposa in questo esistere dentro se stessa. E quanto è più profondo è questo «dentro», tanto più la vita possiede se stessa (73)

Tanto più la vita è forte, quanto più intensa è la presenza interiore; quanto più pienamente ciò che è più profondo emerge per essere presente ad ogni singolo atto e fatto.

E' estremamente essenziale alla vita che essa debba avere un «centro» (73)

Da qui deriva, se così si può dire, l'atteggiamento contemplativo della vita, nel quale essa è interiore a se stessa, signora di se stessa, tranquilla anche nella più vigorosa tensione e nella più intensa azione, perché ogni suo operare e divenire sta sotto la potenza del centro (74)

La vita sta nella metà e di là attira verso la metà il mio vivere presente (75)

Giungiamo così, da direzioni varie, alla stessa realtà di fatto: la vita si protende oltre se stessa, si sorpassa, sta fuori di se stessa. E sa d'essere tanto più forte e più libera, quanto meno resta in sé chiusa (76)

Questi due atteggiamenti dell'inabitazione e dello stare al di sopra, dell'al di qua e dell'al di là, dell'immanenza e della trascendenza della vita in quanto opposte tra loro, o più esattamente del punto d'interiorità vivente di contro al complesso del mondo sperimentale, formano una volta ancora un'opposizione (77)

I tre opposti transempirici hanno caratteristiche un po' diverse da quelle degli intraempirici. Mentre quelli sono tra loro largamente e nettamente distinguibili, questi stanno più vicini l'uno all'altro, si assomigliano di più. Quelli si presentano secondo configurazioni chiaramente e plasticamente definite; questi sottolineano il rapporto retrospettivo del campo della realtà sperimentale verso il proprio centro esistenziale. Perciò i loro confini si intersecano più facilmente. Ma, dal punto di vista del loro significato centrale, si presentano come reali «opposti» - categoriali -, non più risolvibili l'uno nell'altro (78)

2) Gli opposti trascendentali

La si avverte subito: queste coppie di concetti si muovono sopra un piano diverso da quello in cui si muovono i concetti esposti fin qui. Qui si tratta di qualcosa che ha meno ricco contenuto. Manca la saturazione d'un contenuto specifico; le dette relazioni sono più vuote (79)

A) affinità-particolarizzazione

La prima coppia di concetti, affinità e particolarizzazione, concerne l'aspetto qualitativo del fenomeno dell'opposizione.

La vita si esperisce come affine continuamente a se stessa (80)

C'è nella vita nobile una contrarietà profonda verso ogni dissoluzione; una contrarietà profonda verso ogni dissoluzione; una contrarietà che in concreto significa sia difesa contro la distruzione, sia fedeltà verso il valore e la norma (85)

Sezione seconda: rapporto degli opposti tra loro

a) L'opposizione come unità

Così otteniamo un ordine caratteristico, fatto di esclusione di inclusione insieme; di differenziazione e di affinità, di pluralità e d'unità. (Alludo agli opposti trascendentali, in cui si avvera il factum dell'opponibilità stessa). Non dunque pura esclusione; sarebbe contraddizione. Non pura inclusione; sarebbe identità. E' una specie peculiare di relazione, fatta simultaneamente di relativa esclusione e inclusione. E' esattamente questa che chiamiamo opposizione (89)

Il vivente-concreto si presenta come unità. Ma come un'unità possibile soltanto nel modo descritto, oppositivo (90)

Il passaggio da una parte all'altra non avviene per uno scivolamento o una crescita continua, ma con un «salto» da un campo di qualità e di significati in un altro. Ne riparleremo ancora.

Dobbiamo dunque sottolineare con eguale decisione che una delle parti può esistere solo in relazione all'altra e con l'altra. Che tutte e due le parti sono la vita; ma questa è più che le sue parti; più della loro somma, e non da essa deducibile. E le parti non sono aspetti, fasi, modificazioni della vita in trapasso reciproco, ma configurazioni di senso univoche e proprie forme d'essere, di cui ognuna, irriducibile all'altra, non è che solo e interamente se stessa.

Tutto ciò può apparire certo sommamente problematico; ma io spero non contraddittorio. Se tale risulta, allora non sono riuscito a rendere chiaro il mio pensiero. Quel rapporto non può essere contraddittorio. Ma certo logicamente impraticabile, perché si tratta del vivente concreto. La grande tentazione del pensiero consiste appunto in ciò: spianare questo nodo d'impraticabilità, nel senso della pura ragione o della pura intuizione. Impedire appunto questo ritengo sia un compito importante. Probabilmente il suo adempimento dev'essere pagato con un residuo di oscurità (91-92)

b) gruppi di opposti: l'incrocio

Ognuno dei lati degli opposti transempirici si svolge in entrambi i lati di tutti gli opposti intraempirici; viceversa ogni lato di questi sta in rapporto con entrambi i lati di tutti gli opposti transempirici. In altri termini: ogni momento della realtà vitale esperibile è sostenuto da tutto intero il sistema degli opposti transempirici; ed ogni momento del sistema transempirico si svolge nella complessità della vita sperimentabile.

Dobbiamo aggiungere inoltre che ogni opposto, appunto in forza della propria opposività, abbraccia tutte e due le coppie del gruppo dei trascendentali: affinità e particolarizzazione, connessione e articolazione, in modo che le due coppie sono rapportate ad ogni lato dell'opposizione dei due primi gruppi. Ci si affaccia allora l'immagine di una quasi vertiginosa complicazione dei rapporti [...] occorre un certo sforzo perché tutto questo groviglio di fili s'illumini; e perché si riesca poi, quando siano stati distinti, a ricondurli all'unità del vivente (96-97)

Ancora una considerazione: non dobbiamo lasciarci trarre in errore dall'immagine grafica. In essa i segni delle singole parti e delle singole coppie opposte sono collegati l'uno accanto all'altro, l'uno di fronte all'altro a destra e a sinistra. Una tale rappresentazione ha del giusto. Ma più esatta sarebbe

quella dove un lato dell'opposizione sta nell'altro; una coppia si inserisce nell'altra, una coppia di opposti si impone nell'altra. Questo modo di concepire è già venuto in luce molte volte, l'abbiamo tante volte ripetuto: se uno dei lati vuole essere vivente deve contenere un minimo almeno del lato opposto. L'opposizione dunque sta così certo «sopra», nel senso dell'essere altro, del contro giuoco. Ma essa è anche «dentro»; emerge dall'intimo del lato che si considera. Ogni lato è nell'altro, affiora dall'altro, e s'impone all'altro (97)

[mia considerazione: forse questo simbolo di yin e yang, che non so se Guardini avesse presente, potrebbe essere una adeguata rappresentazione dell'opposizione polare. Se così fosse, e chiederò a esperti di pensiero cinese cosa ne pensano loro, ci sarebbe qui un interessante ponte con il mondo orientale]



In tal modo l'immagine dell'intera rete dei rapporti assume un carattere tutto particolare. I simboli grafici, come anche le figurazioni verbali, delle quali noi ci siamo finora serviti, per esempio: «lato», «opposto», «repulsione» e simili, ci fanno apparire il tutto come un sistema di punti, linee, tendenze, discreto, spazialmente scomposto. L'altra figurazione, invece, ci rappresenta il tutto come accentrato in se stesso, interiorizzato. In ogni suo punto è dato tutto il sistema di rapporti. Gli opposti non sono più parti costitutive discrete, ma sono un ordine di funzioni, presenti ovunque. Si tratta infatti non d'una costruzione meccanica di «pezzi», ma di una unità vivente (97-98)

c) le serie degli opposti

L'incrocio non è l'unica modalità di ordine reciproco tra gli opposti. Ne esiste un'altra che percorre trasversalmente i gruppi incrociati: l'ordine di serie.

Atto	Struttura
Pienezza	Forma
Singolarità	Totalità
Produzione	Disposizione
Originalità	Regola
Immanenza	Trascendenza
Affinità	Particolarizzazione
Unità	Pluralità

Ogni teoria dei tipi psicologici sembra rifarsi a tali serie di fondo, non appena essa abbandona il terreno descrittivo. I veri e propri «tipi» vitali fondamentali sono le due serie. Esse vengono in valore nei particolari ambiti della vita (corporeo, psichico, culturale, personale, religioso) e vi determinano all'interno delle particolarità caratteristiche, i tipi specifici.

In fondo, è vero, esiste solo un'unica opposizione. Ma non può essere espressa in pochi concetti se non si vogliono smussare la ricchezza e la chiarezza dei contenuti specifici, se non si vogliono eliminare quelle che abbiamo chiamato determinazioni categoriali. L'unica opposizione di fondo di ogni vivente, che di fatto abbraccia tutto, può venire espressa – fuorché per simboli – solo attraverso una molteplicità di concetti particolari: quella appunto delle sue serie enantiologiche (101)

## Sezione terza: misura e ritmo

### 1. La misura

#### a) la misura in genere

La relazione d'opposizione fu considerata finora dal punto di vista della definizione qualitativa dei suoi lati, poi dal punto di vista dell'ordine strutturale dei loro collegamenti. Ma è già emerso un altro aspetto che dobbiamo ora porre a fuoco nel suo particolare significato: **il rapporto quantitativo dei lati dell'opposizione tra loro.** [...] In base a quanto è risultato fin qui, è già chiaro che questo rapporto di quantità dev'essere molto vario. Si tratta dunque di indicare i punti fissi e le regole di tale variabilità (102)

Il «lato puro», la configurazione di senso che sussista autonomamente è impossibile sul piano della vita: come essere e come pensiero vivente. Nella misura in cui esso s'impone, minaccia la vita, e si realizza – come caso irreali, assurdo – nella rovina. Il lato puro è una grandezza-limite. Esso è – se la tipicità della serie è un criterio legittimo di valore – un valore-limite. Realizzabile soltanto nella rovina. E noi vi vediamo una radice da cui nasce il carattere paradossale della vita (103-104)

Ai due lati finali dunque della serie delle possibili variazioni di misura del rapporto oppositivo sta non il contenuto tipico puro in questione ma un massimo di esso che contiene in pari tempo un minimo del lato opposto (105)

La relazione di misura tra i due opposti può essere tale che essi diventino come due pesi uguali in una bilancia? Cioè comporre un equilibrio perfetto?

Teoricamente senz'altro. Ma in realtà? **Sicuramente in fase transitoria durante un processo di spostamento** (106)

**Esiste dunque realmente un equilibrio dei due lati opposti: come tramite per cui passa un moto di spostamento. Attimo breve della più rigorosa perfezione di forma. Possiamo usare per essa il nome di «euforia». E' l'attimo del fiorire; e gli è stato conferito, come a tutte le cose in fiore, un dono di bellezza, di profumo. Ma certo anche la mestizia di un rapido passaggio.**

Alla domanda se questo equilibrio possa durare a lungo, dobbiamo rispondere negativamente. L'esperienza sembra negarlo. Nell'esperienza sembra non si trovi nulla di simile. E dall'essenza stessa della cosa sembra risultare che l'equilibrio degli opposti non può durare. Perché verrebbero eliminate l'attrazione e la repulsione, la pressione e contro-pressione vitale. Ne seguirebbe un sistema di energia in pareggio. **Ma ciò significherebbe la morte.** La tensione intima sarebbe bloccata.

**Il rapporto d'equilibrio è una situazione eccezionale; possibile soltanto come passaggio. Come durata costituirebbe di nuovo un caso-limite, che potrebbe realizzarsi solo nella perdita della vita, nella morte** (108)

Così il rapporto vivente dell'opposizione tradisce i propri pericoli peculiari. I punti pericolosi per esso sono dunque tre. Anzitutto i due valori-limite «esterni» della realizzazione pura dell'opposto; la zona di fallimenti del tipo puro. Poi il valore-limite «interno» dell'equilibrio fra gli opposti: la zona di naufragio dell'armonia perfetta. Si tratta sempre di «valori»: mete di un compimento, forme di perfezione. Ma anche si tratta di «limiti»: modalità di fallimento. L'esperienza vissuta degli opposti come forma della vita è assediata dagli estremi e afferrato dal centro dall'impossibilità di vita, dalla morte. Tuttavia queste impossibilità sono nello stesso tempo le forme perfette della stessa vita. **Nel compimento è inserita la distruzione.**

Da questo punto di vista si può riconoscere l'essenza più profonda della possibilità vitale e della perfezione non nell'atto di morire, ma di vivere: è la «misura» nell'intrinseco significato del termine. E tocca il proprio supremo significato se posta in faccia alla seduzione della perfezione foriera di morte, quale emerge dall'essenza stessa della vita.

Ma l'ultima sapienza è questa: distinguere la chiamata e la disposizione al fallimento, alla rovina che sono i presupposti della reale ascesa, quella magari solitaria del sacrificio e della grandezza: distinguerla dalla seduzione della volontà di compimento, annientatrice della vita, che cerca l'immagine «pura» o l'equilibrio armonico. E vedere in che modo dobbiamo rinunciare a tale volontà e invece mantenere la misura per limitarci a quell'apparente mediocrità, che in verità sola ci mantiene vivi (109)

b) misura fissa e misura mobile

(si intuisce a questo punto)

## 2. Il ritmo

Abbiamo visto il variare costante del rapporto di misura degli opposti. Unica cosa fissa sono finora apparsi soltanto i limiti segnati alle estremità di questo variare. Ma dobbiamo ancora parlare d'un altro aspetto fisso dello stesso variare. Il rapporto di misura non è soltanto mobile; anzi esiste nella sua stessa mobilità qualcosa di fisso: una regola. Non variazione assoluta, dunque, ma variazione vivente; no uniformità rigida, ma vivente. Tutto questo però significa: ritmo.

Dobbiamo distinguere il ritmo dalla forma fluida, più esattamente dalla forma che si realizza nel flusso: dalla «melodia» [...] Due modi dunque: il primo è una legge quantificante. Essa regola la misura del tempo, la velocità del flusso. [...] Distinta dal ritmo è la forma interna, la melodia e l'ordine finalistico, la teleologia del processo. Si tratta di qualcosa di non quantitativo, ma qualitativo, e non può essere risolto ulteriormente (115)

Ora il ritmo, come regola quantitativa dell'accadere nel suo flusso, ha due radici.

La prima consiste nel «divenire» concretamente determinato della vita stessa. Nel fatto, per esempio, che il nostro cuore alternativamente si dilata e si restringe. [...]

Distinta da questa è un'altra radice del ritmo. Essa consiste nella struttura interna di tali concreti fenomeni che subentrano avvicinandosi. Nel modo cioè come varia il rapporto oppositivo interno di misura dei processi esternamente in sé conclusi (116)

Questo va e viene rappresenta il modo in cui la vita fluisce (117)

Più importante è l'altra domanda: in quale rapporto stanno le serie verso il valore? Quale delle due è più valida, quale meno?

La risposta è difficile (119)

Viceversa: sembra che lentamente, accanto alla serie della forma unilateralmente valorizzata, col procedere della storia e nell'ambito complessivo dell'apprezzamento pubblico, vada affermandosi anche l'altra. Oggi (1925! N.d.r.) noi stiamo in un peculiare groviglio, in una caotica insicurezza degli indirizzi di valutazione (Tutto il complesso del movimento femministe è particolarmente istruttivo in proposito) (120)

In realtà il «valore» è equidistante dalle due serie. «Valore» non è «forma», ma realtà e grado della somiglianza con Dio. Obiettivamente parlando, il valore è Dio stesso e inoltre la vivente esigenza che il Dio vivente pone all'uomo libero di diventare simile a lui (121)

Sezione quarta: combinazione dell'unità di opposizione

### 1. L'apertura del sistema

Ma questo stare in se stesso vuol dire che il sistema è in sé rinserrato? C'è una strada nel sistema della vita che porti fuori?

La strada c'è. Ed è precisamente creata dal fenomeno spiegato poco sopra: le differenze di misura nel rapporto tra i lati opposti (123)

L'equilibrio è possibile sempre solo come momento transitorio della variazione di misura fluente, impossibile invece come rapporto fisso. Esiste una possibilità di equilibrio permanente, quello in cui non s'innalzano forze, una sull'altra a vicenda, fino alla morte nell'irrigidimento, ma in cui la vita è una cosa sola, in tensione purissima: l'assoluta vita di Dio. Ma dobbiamo subito aggiungere: non siamo in grado di pensarla (123-124)

Un sistema vivente degli opposti, che si fissasse in un costante equilibrio, dovrebbe morire (125)

La vita finita non è mai in pari, bilanciata; sempre vi prepondera una delle serie opposte. Ma questo per il nostro problema significa: proprio per questo, la vita finita, volta verso l'esterno si trova nell'apertura, nell'aspirazione, nell'attesa (126)

### 2. Forme del collegamento

[Qui sviluppa il pensiero sociale degli opposti]

### 3. Struttura delle unità superiori

L'autentico collegamento comunitario procede da un punto centrale di tutt'altra specie: dalla dedizione personale nell'amore e nella fedeltà. Dovunque concorrono a costituirla le relazioni oppositive sopradescritte, ma essa sta essenzialmente al di sopra di esse. Se si considerasse il problema della comunità solamente da quel punto di vista, il legame comunitario sarebbe finito non appena i rapporti delle situazioni oppositive colleganti si fossero spostati in modo da non riuscire più a reggerle con sicurezza. Le persone o le comunità in questione si sarebbero allora sviluppate in direzione divergente fino a staccarsi. Ma in realtà proprio ora comincia il compito vero della fedeltà personale, la quale può e deve sormontare l'allentamento dei vincoli enantiologici (134-135)

Dal punto di vista della teoria degli opposti siamo invece sollecitati a concepire il più deciso solidarismo. Che significa: il singolo e il gruppo non possono, nella misura in cui stanno in rapporto oppositivo, derivare l'uno dall'altro. Ognuno ha una sua essenza originariamente sussistente in se stessa; ma nessuno può essere senza l'altro, bensì ognuno è dato insieme a priori nell'altro (138)

Capitolo Terzo: il Sistema degli opposti e la vita

### 1. Ciò che regge il sistema degli opposti: la vita

#### a) la vita

Le nostre considerazioni circa il sistema degli opposti sono finite. Ora ci domandiamo: essendo il sistema nient'altro che un'impalcatura schematica, che cos'è quel *quid* che sta in esso? In rapporto, entro, verso che cosa esso si mostra? La risposta è: la vita (141)

L'opposizione è il modo della vita umana (142)

Ma anzitutto questo io non riesco a vedere: un piano «spirituale» dell'uomo, per se stesso, separato da uno emozionale e da uno vitale. Non conosco un atto «puramente spirituale» nell'uomo. Tutto ciò che vi trovo è già per principio **spirituale e corporeo insieme; il che vuol dire: umano** (143)

b) opposti viventi

Ciò che è vivente, non è meccanico e morto. E' cosiffatto che uno degli opposti porta sempre con sé la propria contro-parte, in modo che uno esiste nell'altro, anzi per mezzo dell'altro (148)

Noi sappiamo che dietro il complesso sperimentabile v'è un punto che sta al di là. [...] **questo punto estremo è l'origine e sorgente e insieme punto dominatore della vita** (149)

La realtà ci risponde che tra le varie forme di unità, accanto a quella meccanica, a quella logica, a quella dell'organizzazione funzionale a scopi, ne esiste ancora un'altra, è cioè **la forma specifica dell'unità vivente, la cui essenza sta nell'essere unità di opposti** (152)

La vita è quell'unità, in cui, compenetrandosi a vicenda, sta legata quella grande ricchezza degli opposti e dei loro rapporti. Un massimo di tensione, perché ogni elemento si regge di fronte all'altro nella propria significazione e nella propria direzione e dall'uno all'altro non corre semplice continuità, ma c'è un «passo». E un massimo, nello stesso tempo, di solidità in sé conclusa, perché ogni lato, ogni gruppo è intimo all'altro; e l'autodistinzione che rendeva quel «passo» necessario riposa tuttavia a sua volta nella reciproca affinità, e così quel passo non è un «salto» in ciò che è totalmente altro.

Essenza della vita è portare in sé ambiti autonomi e giungere dall'uno all'altro non per via di mescolanze, ma con il passo (153)

Abbracciare ambiti qualitativi a sé stanti e dover compiere «passi» in se stessa; ma abbracciare tali ambiti come apparentati tra loro e non disgregarsi in province particolari autonomistiche: ecco cos'è la «vita» (154)

Le due serie sono i due tipi fondamentali della vita (154)

**Dietro alle due serie degli opposti sta infine un ultimo opposto semplice: la polarità fondamentale della vita stessa in genere. Ma essa non può più essere colta in un'unica coppia di concetti. Ogni tentativo al riguardo la vanificherebbe. Se si vuole afferrarla concettualmente sarà possibile soltanto per mezzo d'una molteplicità di concetti, appunto per mezzo delle serie.**

**Si tratta dell'opposizione di fondo della vita stessa che, tutta insieme, è esprimibile solo per simboli. [...] l'opposizione suprema può essere rappresentata solo per immagini** (154-155)

Il tipo puro è un valore-limite, accostarsi al quale è mortalmente pericoloso per la vita (155)

Appartiene all'essenza della vita che esista fra due confini di morte e che la morte la minacci dal suo intimo centro stesso (156)

Appartiene così all'essenza della vita anche l'alleanza della vita propria con un'altra. La piena realizzazione del vivente singolo si avvera soltanto nella comunione (158)

L'unità vitale stessa è il risultato di sempre nuovi spostamenti d'energie, minacciata da sempre nuove crisi, e che dev'essere conservata da sempre rinnovati superamenti delle crisi (158)

Capitolo quarto : il problema gnoseologico del concreto

### 1. La struttura oppositiva della conoscenza

Esiste un atteggiamento conoscitivo in cui il soggetto si esperisce come posto di fronte all'oggetto in chiara distanza (160)

Esiste però un altro atteggiamento conoscitivo: in esso il conoscente s'esperisce non come posto «di fronte» all'oggetto, ma come uno che sente l'oggetto, o meglio, sente l'equivalente soggettivo d'esso, la sua rappresentazione «in se stesso» e sé «in essa» [...] Egli sperimenta vitalmente in sé una «attività creativa». L'oggetto – interno! – non «esiste» per lui tutto finito e viene osservato; non è sentito come «fatto entrare da fuori», ma come generato dall'interno nel proprio processo conoscitivo (161)

Qui ci si occupa unicamente del modo come il processo conoscitivo è psicologicamente sperimentato (161)

Un contatto vivente, che non può venir espresso in formule adeguate sul piano logico, ma in fondo soltanto appreso attraverso gesti o atti rivelatori, o meglio ancora attraverso il fatto che nell'altro, nel conoscente, s'accende la stessa scintilla (163)

### 2. Il concreto e la tensione vivente dell'atto conoscitivo

L'atteggiamento conoscitivo formale del tutto puro o anche solo tale al grado massimo non può attingere il vivente concreto. **Esso è rivolto all'universale formale; il concreto invece è universalità legata all'individualità, formalità colmata** (168)

La pura energia concettuale risolverebbe il concreto nell'astratto. La pura intuizione lo farebbe dileguare nell'inafferrabile. Bisognerebbe unire l'uno e l'altra. Ma non esteriormente, «sinteticamente», bensì nel modo in cui un opposto si unisce all'altro opposto: in un atto concreto (168)

**Chiamiamola «visione».** Essa però non sarebbe una sintesi degli opposti, ma sarebbe un atto conoscitivo vivente e concreto che si compie nella massima tensione fra i due poli della vita (169)

[Guardini fa qui un esempio molto significativo per illustrare la questione della visione: la libertà, che riporto per intero, pp. 169-179]

È possibile qualcosa del genere? Da quanto è già stato detto circa il fenomeno dell'equilibrio, sappiamo bene che un atto di tal genere è possibile non in forma duratura, ma soltanto nella forma del transito, del passaggio da una prossimità al valore-limite, all'altra.

Per non restare sempre nell'astratto, prendiamo un esempio: la libertà della volontà. Più esattamente: l'uomo vivente in quanto realizza la propria libertà. Come si può cogliere col pensiero tale stato di cose?

La domanda: «Sono libero?», in senso stretto, non costituisce un problema, ma una questione del vedere rettamente. Va da sé che lo sono — fin dove lo sono! Va da sé come il fatto che io respiro o che penso.

Anche l'essere-libero è un dato di fatto. A chi lo negasse potrei rivolgermi come a uno che dicesse: «Quest'asse non è legno». La guarderei ancora un po', controllerei e me ne accerterei, e poi direi con evidenza: «È chiaro che costui, in un senso qualsiasi, è cieco». Se poi la spiegazione in assoluto dovesse condurre a qualche esito, essa dovrebbe assumere un'altra forma. Dovrebbe cioè far in modo di aprirgli gli occhi. È naturale che io sono libero, perché lo so. La coscienza della mia libertà è univoca e certa esattamente quanto quella del mio camminare, del mio sentire, del mio pensare. Se volessi dubitare di essa, dovrei dubitare di tutto ciò. Ma non lo potrei neppure; perché si tratta di evidenze essenziali. Le quali possono retrocedere, vacillare, oscurarsi, ma si possono sempre richiamare di nuovo alla coscienza.

Tuttavia esiste un problema della libertà. Ma si trova in tutt'altra linea, e cioè nella domanda: come sono libero? Che cos'è l'essenza e la struttura della libertà vivente? Ancora: in che rapporto sta il dato della libertà con il fatto altrettanto certo che tutti gli accadimenti hanno un fondamento o motivazione? E infine: in che rapporto sta la libertà realmente sperimentata con le determinazioni, i vincoli e gli impedimenti altrettanto innegabili in me? Prescindiamo per ora dalle ultime due domande e rivolgiamoci alla prima.

L'essenza della libertà è auto-appartenenza. Capisco di essere libero quando io trovo di appartenere a me stesso nel mio essere, decidere, agire. Mi appartengo nel mio agire, se io sono signore del suo verificarsi o non verificarsi. Se io ne sono l'origine e non soltanto luogo di transito d'un accadere da me indipendente. Se io sono signore anche su questa origine, e non è un semplice che di neutro, un *id*, che agisce in me. Ma in che modo si sperimenta tale dato dell'auto-appartenenza?

Anzitutto: io trovo in me della potenzialità volitiva ancora non decisa; poi qualcosa che sta impartecipe al di sopra delle varie possibilità ivi contenute; in una parola: l'io<sup>6</sup>. Questa è l'istanza, che, come dalla sua trascendenza e sulla base d'una riflessione che si può rinnovare a ogni momento, decide. E precisamente nella forma d'una capacità di disporre, di una scelta fra le possibilità esistenti. La decisione è essenzialmente una questione di forma, di direzione. Viene preferibilmente rappresentata dall'immagine d'una alternativa fra via diretta a destra e a sinistra. Scelta significa fissare una direzione; avvio dell'energia volitiva rimasta ancora in sospeso verso una mèta. E l'uomo che agisce, si sente tanto più pienamente libero quanto più l'istanza che decide è indifferente rispetto alle possibilità presenti all'esterno e all'interno; quanto più sovraneamente essa riesce a fissare l'energia liberamente oscillante. Qui si fonda l'auto-appartenenza dell'azione e dell'essere nell'azione. Ecco presentarsi l'atteggiamento: libertà di scelta; libertà dispositiva.

Ma un altro aspetto gli sta di fronte. In esso la libertà viene esperita come quell'atteggiamento in cui l'azione emerge interamente dall'essere. Qui non si vedono istanze sovrastanti. La vita appare raccolta in se stessa e l'io «interno» all'essere vivo. Punto di partenza dell'atto libero non è l'istanza formale e trascendente della decisione, ma il centro dell'essere interno a se stesso. Il carattere dell'atto libero non consiste in una decisione fra varie possibilità, in una determinazione formale di orientamento delle energie- volitive oscillanti, ma in un atto che esprime l'essere intimo. Un atto creativo dunque; e che il centro essenziale vi si esprima in modo non impedito e puro è quanto qui è sperimentato come libertà; che si verifichi come deve verificarsi in conformità alla propria essenza. Una peculiare «necessità» sta in questa forma di libertà, per quanto la cosa possa risultare paradossale. Non necessità di costrizione estrinseca, e neppure coazione psicologica come potrebbe essere quella della passione o dell'indole, ma necessità qualitativa; armonia di essenza e d'azione. È esperita come libera quell'azione che esce dall'essenza com'esca è; in modo che sussista la consapevolezza che «non poteva essere altrimenti», che è era in rapporto all'essenza, giusta nei suoi confronti in modo diretto. Dunque «necessità» nel senso di essenzialità individuale. E allora la coscienza della libertà è tanto più forte, quanto più in essa l'io è intimo a sé. Quanto più l'essere vivente penetra nell'azione; quanto più essa sorge dal suo centro essenziale; quanto minori sono le deviazioni che quest'irradiare dell'io subisce. Allora l'azione, e l'uomo nella sua azione, appartengono a se stessi; libertà dell'essere creativo, libertà produttiva.

Tutti e due questi atteggiamenti della libertà esistono. Essi non significano ancora libertà morale, ma soltanto vivente. La libertà morale è di più. La libertà morale è prima di tutto determinata dal contenuto, e ciò significa che la libertà vivente è stata usata rettamente, che in essa è stato realizzato il valore morale, la legge morale. Significa che si è esplicito nell'azione non un intimo qualsiasi, non un «nucleo» qualsivoglia, ma quello giusto, quello buono. (Perché il nostro «intimo» non è buono in tutto e per tutto; la frattura tra bene e male va fino in fondo!) La libertà morale in secondo luogo è determinata dal modo come si esercita, e ciò significa che chi agisce rettamente in libertà è giunto a poter compiere facilmente il bene. Significa

che il bene operare è diventato un reale atteggiamento conforme al suo essere, tale che i singoli atti possono procedere da lui con naturalezza. Che, dall'atto buono da compiere con una lotta sempre rinnovata, si è giunti a un *habitus* vivente, alla virtù. La libertà morale dunque si forma solo a poco a poco. È perfetta soltanto in colui che non riesce più a fare il male, perché il bene oggettivo e il nucleo buono, positivo si sono totalmente imposti. Il che si realizza nel *non posse peccare* dell'unione con Dio.

Ma anche la forma di libertà «vivente» sopra descritta per prima è soltanto una metà; data fin dall'inizio è soltanto la disposizione ad essa. Perché la reale sovranità della scelta compiuta con indifferenza o impartecipazione interiore non si può confondere con l'arbitrio. Quella che in linguaggio corrente si dice libertà di scelta significa spesso nient'altro che il cieco cadere dell'io della scelta, il quale non si appartenga affatto, in balia di un qualche interno impulso o d'una qualche pressione esterna. Solo la disciplina della riflessione, del controllo e dell'autodominio esercitata a lungo può sviluppare in noi una reale indipendenza di scelta. Ciò si deve sottolineare ancor più decisamente a proposito della libertà creativa. È proprio questa nostra l'epoca in cui la cosiddetta spontaneità creativa — comprensibile reazione contrastante l'astratto meccanicismo dell'epoca passata — ci presenta delle espressioni addirittura grottesche di autoillusione. Tale libertà significa che l'uomo operi dal proprio «nucleo». Tale intima profondità, però, giace nascosta, coperta da un caos di forze d'ogni genere che l'aggravano, la deformano e la urtano, dalle più materiali alle più «spirituali». Il nucleo essenziale non è, in assoluto per lo più, in atto. Ciò che comunemente si chiama «necessità essenziale» e che si giustifica con la frase «Non posso fare diversamente» è in realtà spesso tutt'altro che libertà creativa. La verità è che spesso uno è rimasto prigioniero di uno strato superficiale. Affinché sia davvero il nucleo più profondo, l'«essenza» ad esprimersi nell'azione umana, occorre una lunga disciplina. L'occhio interno deve essersi fatto molto limpido; l'intimo molto vigile, penetrante e imperturbabile.

Il nostro problema ora s'arresta alla libertà «vivente». Essa abbraccia tutti e due gli atteggiamenti insieme; mai uno solo «puro». Non esiste un'assoluta libertà di scelta né un'assoluta libertà di autoespressione. A quali assurdi condurrebbe il tentativo di prendere sul serio uno solo dei due tipi, lo mostra uno sguardo a certi casi patologici. Può accadere che l'istanza elettiva s'allontani a tal punto dalla viva 'pienezza' dell'essere e diventi così «indipendente», svincolata e sradicata dal vivo divenire che le restino ormai unicamente motivi astratti per la sua scelta e così la scelta viva non si attui in assoluto più. Certe forme di abulia, d'indecisione si spiegano così. Analogamente l'iniziativa della libertà può sprofondare talmente nell'essere, che l'atto esce dalla connessione con il restante complesso della vita, come una cometa, in qualche punto vi si spinge e di nuovo ne esce; cosicché non sussistono più in essa rapporti, né «logica», né ragione alcuna (imprevedibilità). Oppure l'autointeriorità perde ogni distanza, in modo che l'azione cade in balia dell'essere com'è di fatto, e diventa espressione dello stato in cui di volta in volta si trova l'essere (stati di coazione; agire puramente per riflesso e reazione alla situazione). In ognuna delle due forme di libertà — si tratta appunto d'un fenomeno oppositivo — deve esserci almeno un minimo dell'altra forma, affinché sia possibile una scelta viva o un' autoespressione vivente.

In che consiste ora, dal punto di vista delle nostre riflessioni, il problema dell'uomo che realizza la libertà vivente?

Nell'essere, quando agisce, libero nella scelta e insieme efficace nell'esprimere la propria essenza. Se noi facciamo attenzione alle rappresentazioni correnti della libertà, potremo constatare di fatto che esse prendono in considerazione solo l'una o l'altra delle due forme, quando addirittura non scambiano libertà di scelta con arbitrio o capriccio e libertà d'essenza con coazione psicologica.

Nella realtà nessuna delle due sussiste per sé; ma sempre entrambe insieme, per quanto in diversa misura, in modo che una delle due emerge come caratterizzante. Il problema dell'atteggiamento reale, concretamente libero da assumere, sta nell'essere simultaneamente liberi nei due modi. È il problema del concreto vivente, nella fattispecie dell'azione che appartiene a se stessa. È il problema come mai un'unica vita, un unico atto vivente, possa sussistere in entrambe le sfere di senso e di atteggiamento, senza confondere la loro distinzione quantitativa; senza che la «scelta» diventi semplicemente una «espressione depurata d'essenza», senza che la «rivelazione d'essenza» diventi nient' altro che un preludio della scelta, o una scelta fulminea e inconscia. Ma sussistere realmente in entrambi, come unità, e non distaccare i due ambiti così che si identifichino, per esempio, l'espressione essenziale e la determinazione, si dichiara l'azione empirica neces-

saria, e si trasferisca la libertà in una «sfera» intelligibile e separata da essa. In ambedue i casi il problema sarebbe appunto accantonato, ma non risolto.

Il pensiero sarà ora in grado di rendersi conto d'una tale unità dei due atteggiamenti opposti l'uno all'altro? Di afferrarla?

Io posso intimare al pensiero: esegui la serie di pensieri logicamente concettualizzata in cui si formula la libertà di scelta. Ciò è possibile. Esegui l'atto dell'intuizione che percorre la seconda e indiretta serie di concetti e che coglie la libertà essenziale. Anche ciò è possibile. Ed ora: esegui i due atti simultaneamente — qui il pensiero s'arresta. È impossibile compiere i due atti di pensiero, che stanno in opposizione, simultaneamente o anche successivamente, ma in reale appartenenza reciproca; impossibile fintantoché il pensare consiste dei due distinti atti di pensiero, quello formale-concettuale e quello intuitivo con carattere di 'pienezza'. Esso può, è vero, svolgere la prima serie di pensieri; poi la seconda; poi può dichiarare: le due realmente s'appartengono. Ma attuare come unità il contenuto di tale reciproca appartenenza non può.

Ma può verificarsi un'altra cosa. Io posso chiedere al pensiero: quell'unità in cui convergono le due serie di pensieri in opposizione; che, restando nei due distinti atti del concetto e dell'intuizione non riesci ad afferrare, afferrala in un atto complessivo unitario della tua concreta totalità.

Che cosa si vuol dire? Prima di tutto nulla di particolare. Il pensiero concettuale ha rinunciato a cogliere l'unità del concreto, nella fattispecie, la libertà vivente, per mezzo della sola funzione concettuale come pure per mezzo della sola intuizione; e infine anche per mezzo d'una «sintesi» dei due atti opposti. Esso cerca ora la via per realizzarsi come atto concreto e vivente d'energia massima e di dirigere tale atto al suo oggetto.

La via sta esattamente nella impostazione oppositiva dei due atti particolari come essa viene formulata dalle due serie di concetti degli opposti. L'atto concreto è non intuitivo soltanto o in misura massima, e neppure concettuale soltanto o in misura massima. Esso è l'una e l'altra cosa; ma non in forma di sintesi, bensì come unità originaria. Essa si realizza nella impostazione oppositiva apprestata metodicamente fino alla chiarezza e tensione massima. Attraverso quella peculiare costrizione insita nella coppia di serie di concetti orientata oppositivamente viene generata per un attimo una misura massima di concreta energia conoscitiva — noi l'abbiamo già chiamata, per distinguerla dal concetto e dall'intuizione, «visione» (*Anschauung*) — che si fonda sopra una certa situazione d'equilibrio tra atteggiamento conoscitivo concettuale e intuitivo. Come avviene ciò?

Tale equilibrio non può «stare», senza che la tensione vitale s'irrigidisca. È possibile soltanto come transito da un massimo all'altro. Se riflettiamo più precisamente a quanto è avvenuto, vedremo che nel nostro caso questo transito ha avuto luogo. La prima richiesta diceva: pensa alle serie di concetti della libertà di scelta indifferente. La seconda: intuisce attraverso la seconda serie di concetti la realtà della necessità creativa. Ciò esige prima un intenso sforzo concettuale. Poi una altrettanto marcata tensione intuitiva. La terza richiesta: compi ambedue le cose insieme, l'uno e l'altro atto di pensiero come specifica unità enantiologica. Impossibile. Poi venne la quarta richiesta: lascia andare i due atti parziali, separati enantiologicamente, intesi da quelle serie di concetti, e afferra ciò che essi intendono per mezzo d'un atto complessivo dell'energia conoscitiva concreta-vivente. Allora il pensiero rinuncia a tale separazione, diviene consapevole della sua concreta unità e realizza quest'unità dalla propria vivente radice. E ciò con tanto maggiore purezza, ampiezza e in sé conclusa definitezza dei momenti oppositivi che formano una tensione reciproca, quanto questi prima erano stati chiaramente e nettamente separati con quella impostazione delle serie metodicamente apprestate. Il fatto poi che gli atti siano stati ordinati nelle serie uno dopo l'altro fa sì che l'atto concreto di «visione» venga realizzato nella forma d'un moto dall'uno all'altro, o più esattamente, secondo una direzione corrente dall'uno all'altro atto particolare. Cioè, appunto, come transito o trapasso.

Questo atto è esso stesso concreto e adeguato a cogliere la concretezza dell'oggetto.

Anche il risultato di tale atto conoscitivo è concreto, sussumendo concetto e intuizione. Come tale può essere immediatamente espresso soltanto in forma concreta: per mezzo d'un'azione, d'un simbolo, nel proprio essere.

Se invece si vuole che tale espressione si svolga scientificamente, sono a disposizione solo concetti. E poiché questi colgono solo il razionale, il contenuto della visione dev'essere di nuovo ridotto al formale-concettuale. Tuttavia la conoscenza concettuale-scientifica d'un oggetto sarà senza confronto più piena e più giusta, se essa si fonda su una piena e ricca visione, che se nasce da pure manovre concettuali.

Ecco chiarito schematicamente il decorso del processo. Nella vita conoscitiva d'ogni giorno esso si svolge in forma scorciata, spesso fulminea. Il rapido giuoco del pensiero formale rivela, sulla scorta delle serie tipologiche, la struttura oppositiva che giace nell'oggetto di volta in volta considerato e che spesso non è senz'altro necessariamente evidente come tale. La funzione intuitiva va tastando l'oggetto. E in un rapido andirivieni, passando da un massimo di concetto a un massimo d'intuizione, si realizza la misura massima dell'atteggiamento conoscitivo della «visione». Tutto ciò si ripete più o meno sovente, finché la volontà di conoscenza è soddisfatta e l'oggetto è esaurito. E certamente si può iniziare dal lato concettuale e poi di nuovo ritornarvi, come quando, per esempio, lo scienziato che viene dall'elemento concettuale e realizza la visione allo scopo di procurarsi ulteriore ricchezza d'oggetti per formare i suoi concetti. Oppure viceversa si può cercare la visione arrivando dall'intuizione allo scopo di raggiungere per la prima una chiarezza più grande.

Del resto la fenomenologia psicologica del processo può essere la più diversa, a seconda che esso si verifichi più in idee astratte o più in pensieri rivestiti di immagini, è più o meno avvolto nel sentimento ecc.<sup>7</sup>

Questa mi pare sia la risposta alla domanda se il vivente concreto possa essere colto scientificamente. Se cogliere in modo scientifico vuol dire: cogliere direttamente con concetti, allora è cosa che non può avvenire. Perché direttamente il concreto può essere afferrato solo dall'intuizione. Possono però essere prescritti all'intuizione con i mezzi scientifici, e cioè con concetti, l'oggetto, la direzione e la via. Allora al posto d'una fluttuante intuizione si afferma la visione scientificamente formata. In tal modo l'oggetto è in via indiretta colto concettualmente e inquadrato scientificamente (169-179)

## Capitolo quinto L'importanza dell'idea degli opposti

Proprio essa è dunque scientifica. Partire dal caso vitalmente possibile è molto più faticoso per il pensiero che partire dal caso-limite. Mi sembra che proprio questo sia il passo decisivo che oggi è richiesto al pensiero: nei problemi del concreto-vivente passare dal campo del caso-limite con la sua univocità ingannevole, perché distrugge il nucleo intimo della vita reale, nel campo più faticoso a cogliersi del caso possibile. Soltanto il «concetto possibile» rende giustizia alla realtà (185)

La questione non è se esistano pregiudizi, ma quali siano. Non se lo scienziato possa riuscire a liberarsene, ma se li possieda «giustamente», vogliamo dire, se l'aspetto dell'avere pregiudizi sia consaputo, e se venga superato e inserito criticamente in un ordine. L'educazione personale del pensiero ha il compito di far maturare oltre tali limiti; di portare l'ambiente individuale in contatto e in intesa con il mondo umano complessivo, ma senza per questo perdere il radicamento elementare nel terreno particolare. Dunque universalità organica (190)

V'è chi può possedere anche il sapere più vasto, nel senso della moltitudine dei contenuti, e tuttavia sapere ciò che sa in forma del tutto unilaterale, determinata dal proprio «ambiente». Il superamento dell'ambiente individuale, di cui stiamo parlando, vuol dire che uno deve vedere a tutto tondo, per così dire, le cose che vede, come totalità vivente, anche se il suo sguardo secondo la propria interna affinità si rivolge soprattutto a certi lati particolari d'esse e il resto da quel punto in poi gli s'oscura via via. Ciò che importa è che i lati in questione siano veduti in rapporto con il resto e che rivestano così il carattere dell'integralità. Il superamento vuol parimenti dire che uno deve vedere le cose che vede in connessione con le altre cose. Quelle a lui particolarmente affini emergeranno così più limpide e più intense, ma resteranno legate alle altre. Invece l'essenza dell'unilateralità non consiste nel fatto che è solo poco ciò che si vede, ma nel fatto che il lato elettivamente affine della cosa viene preso come fosse la sua totalità e così la cosa assume un certo aspetto superficiale, assottigliato e inoltre distorto; nel fatto che le cose più vicine vengono proclamate coincidenti con il mondo umano nel suo complesso, e tale mondo viene impoverito. Esattamente in questo sta l'importanza critica dell'idea degli opposti. Essa è, come principio teoretico, un fattore euristico e un regolatore in vista d'un superamento delle fonti d'errore dell'impostazione individuale; ma andrebbe oltre il

quadro di questo nostro lavoro inoltrarci in tali problemi metodologici. Di più essa è, come principio di formazione viva, come norma d'atteggiamento conoscitivo vivente, un mezzo per l'individuo allo scopo di raggiungere la misura a lui assegnata di universalità organica, e cioè di individuale relazionalità al mondo umano nel suo complesso. Se uno guarda ed agisce dal punto di vista di quell'idea, la sua posizione in ordine al mondo si trasforma profondamente. Egli matura oltre la propria ingenua unirelazionalità al proprio ambiente. Il lato elettivamente a lui affine dell'oggetto assume, per così dire, la rotondità della cosa, anche se gli altri lati restano più nell'ombra. Le cose elettivamente a lui affini entrano in relazione con le altre, anche se queste restano più in lontananza. L'ambiente individuale viene riconosciuto nella sua condizionalità e nella sua limitatezza e ordinato entro il rapporto essenziale col mondo umano (191-192)

Ma a me sembra che siamo per entrare nell'epoca della visione sintetica cosciente del complesso della nostra vita, in cui la lotta di tutti contro tutti e l'incurante *laisser passer* con la sua fiducia nelle riserve della vita non ci sono più permessi, anzi gradualmente neppure più possibili. Ci sembra ineludibile anche, in questo contesto, il compito della «politica» dei nostri giorni: quello cioè d'un operare riflessivo dal punto di vista d'una disciplinata relazione fra singolo e totalità (193)

Non sembra sia un caso che, proprio oggi, si ridesti un nuovo atteggiamento d'universalità. La terra, l'umanità, la storia cominciano ad entrare nel nostro campo visuale come totalità. Esteriormente come fatto; interiormente come atteggiamento. Anche la rappresentazione del mondo acquista una nuova penetrante profondità. Una nuova coscienza cosmica sembra in cammino, d'altra natura certo da quella antica fondata sulla rappresentazione della circoscrivibilità spaziale. L'atteggiamento d'universalità è l'organo per mezzo del quale l'uomo d'oggi in maturazione rende ragione a tale dato.

L'atteggiamento dominato dall'idea degli opposti reca in sé qualcosa che ha in modo peculiare carattere di mondo. Una peculiare apertura; una propensione a vedere la realtà singola come intero, a tutto tondo; una peculiare capacità a prendere l'essere singolo, nella sua conclusione in sé, come elemento d'un complesso totale. Questo «complesso» poi non significa una forma inafferrabile, ma una pluridimensionalità vivente. Significa che esistono energie e strutture poste l'una di fronte all'altra secondo «direzioni» diverse, orientate ad un punto centrale.

**Questo dato, o l'esigenza insita in esso, non sono per nulla ovvi; ma possono piuttosto riuscire davvero fastidiosi per la spontanea sensibilità** (194)

Ogni unilateralità ha inoltre un fascino particolare: quello di ciò che è specifico nella sua tipicità e pericoloso. E molti altri fattori simili, che si potrebbero riassumere con il termine di «economia della vita». Tutto ciò è costituito da istinti e necessità naturali che tendono a rendere unilaterale la vita. Un reale atteggiamento oppositivo sembra sia in grado di riportarne vittoria (195)

Ma esse, quante sono, portano a consapevolezza netta, non smussata il pensiero che quella realtà vivente non può essere colta concettualmente. È sovrarazionale.

Sovra-razionale vuol dire di più che extra-razionale. Quest'ultimo è ciò che può essere afferrato non dal pensiero formale-concettuale, ma dall'intuizione: tutta la serie della «pienezza». È già stato detto più sopra che quando si parla di «serie di concetti», «concetto» riguardo alla serie della forma ha un senso diverso che riguardo all'altra. Se i concetti della prima serie erano trasposizioni del loro rispettivo contenuto direttamente nel loro equivalente logico, i concetti della seconda erano bensì designazioni razionalmente univoche, ma tali da cogliere solo in modo indiretto, solo esteriormente alludenti e circoscritti-ve. Direttamente, contenutisticamente questa serie è colta solo per mezzo dell'intuizione. L'equivalente di pensiero che la traduce direttamente e contenutisticamente, non è il concetto razionale ma appunto l'intuizione, intesa come risultato dell'atto. Ciò è extra-razionale. Sovra-razionale invece è quella totalità del concreto vivente che è tanto razionale quanto extra-razionale; che sta in ambedue le sfere, ma anche è più ed è altro dalla loro sintesi.

**Qui sta il mistero naturale del vivente.** Non nell' extra-razionale: questo è perfettamente «chiaro», afferrabile da un atto univoco d'intuizione. È errato concepire l'essenza del «mistero» soltanto in antitesi al lavoro concettuale e razionale del pensiero. Ma nel sovra-razionale. Qui stanno le insolubili antitesi del concreto: l'«essere in tensione»; ma tuttavia non scomponibile in elementi più semplici, bensì qualcosa di primo, di originario. **Essenziale complessità in ogni suo punto, e tuttavia perfettamente uno. Totalmente ovvio, e tuttavia assolutamente enigmatico, tanto che ogni tentativo di «definizione» risulterà necessariamente superficiale** (196-197)

Al nocciolo della realtà vivente, che abbiamo chiamato «mistero», corrisponde non un qualche nebuloso presentimento (*Ahnung*) o una qualche arcana esperienza vissuta (*Erlebnis*), ma la «visione» (*Anschauung*) in tensione, in cui il rispetto per il mistero si traspone in disciplina e superamento di sé.

Ogni unilateralità distrugge la tensione. Ogni unilateralità è un'illecita semplificazione, chiarificazione, illuminazione dell'ente. L'ambiente individuale di cui parliamo minaccia di continuo di distruggere la tensione: di razionalizzarla o di lasciarla in balia della corrente dell'esperienza vissuta. È proprio dell'atteggiamento definito in termini dell'opposizione non intimorirsi di fronte alla «multilateralità» che avvolge nel mistero, davanti alla tensione dell'essere, di non prenderne scandalo, ma di assumerla come normale. Come quel dato che dona al reale tutta la sua ricchezza e la sua profondità.

L'atteggiamento oppositivo congiunge l'affermazione del sovra-razionale e la volontà di razionalità e di chiarezza nel pensiero, nel volere e nell'operare. Rammentiamo qui quanto è stato detto all'inizio di questo lavoro circa la distinzione tra «razionalismo» e «intellettualismo». Il primo nega o distrugge la realtà non risolvibile in concetti. In tal modo esso provoca il suo contro-gioco, l'intuizionismo o il misticismo unilaterale che si sottrae a qualsiasi controllo. Il secondo invece afferma l'extra-razionale, ma lo considera nel suo nesso con il logico (197)

[quello che segue è il paragrafo conclusivo dell'opera che lascio alla lettura senza commenti]

## 2. Importanza dell'idea degli opposti in ordine a una *Weltanschauung*

Sguardo della *Weltanschauung* e idea degli opposti

Il problema del concreto si trova in stretta relazione con il problema fondamentale della *Weltanschauung*. Che cosa sia essenzialmente *Weltanschauung* non si può qui spiegare dettagliatamente<sup>4</sup>. Diremo soltanto l'indispensabile. La *Weltanschauung* ha per base uno speciale atteggiamento conoscitivo, diverso da quello scientifico, da quello filosofico e da quello teologico. L'elemento distintivo sta nel fatto che questo atteggiamento conoscitivo, questo «sguardo», apprende l'oggetto nel suo «carattere di mondo» (*Welthaftigkeit*). I suoi oggetti sono in se stessi identici a quelli della ricerca scientifica, filosofica e teologica. Ma esso li vede in un modo suo proprio: come «mondo»; voglio dire, come un'interezza in sé conclusa. Ma ciò non come risultato finale di singole cognizioni. Questo «carattere di mondo» esso afferra invece, e in via di principio, ovunque, nell'intero e in ogni singolo punto. Poi esso vede la cosa, il mondo non come «cosa», ma come alcunché di unico, dato una sola volta: come questo mondo, questa umanità, questa persona. Non come punto di partenza per giudizi universali; ma è proprio la sua unicità ciò che gli importa. E finalmente esso vede il mondo e la cosa non solo come ente, descrivendola e comprendendola, ma anche valutandola. Rappresenta per esso una sollecitazione a prendere posizione e ad agire.

Tale sguardo e valutazione del mondo così come di ciò che ha carattere di mondo in ogni cosa diviene possibile solo per il fatto che un adeguato punto di vista gli fornisce la distanza. Non una distanza spaziale o temporale, ma qualitativa: in modo che il conoscente si possa porre in rapporto a qualcosa che si trovi fuori del mondo,

ma sempre rivolto al mondo. Questo punto di vista è offerto dal dato della Rivelazione. Rivelandosi, Dio, che sta sopra il mondo, entra nel mondo. Egli è diverso da esso, soprannaturale; perciò esso si stacca, spicca, presenta il suo aspetto più proprio. Egli è però a sua volta il suo esemplare, esso gli è affine; per questo il mondo diventa del tutto visibile nella luce di Dio. *Weltanschauung* è, in definitiva, lo sguardo di Dio sul mondo: lo sguardo di Cristo. Noi andiamo, credendo, al Cristo, ci poniamo in rapporto al suo punto di vista, prendiamo parte al suo sguardo quando, credendo, guardiamo il mondo a partire da Lui. Solo così è possibile una *Weltanschauung* e lo sguardo che le è proprio. E *Weltanschauung* come scienza è il tentativo di cogliere razionalmente per vie metodiche questo sguardo e ciò ch'esso veder.

E tanto basti sul concetto di *Weltanschauung* in tratti del tutto generali.

Ma anche solo da ciò risulta chiaro quanto debba significare per una *Weltanschauung* l'idea degli opposti sia come atteggiamento conoscitivo, sia come scienza. Si tratta sempre del suo interesse diretto per essenza al concreto. Tanto che si può essere tentati di vedere nell'idea degli opposti senz'altro la teoria propria dell'atto di *Weltanschauung*.

Ma non sarebbe esatto. Lo sguardo della *Weltanschauung* non si identifica con lo sguardo che vede il concreto. Questo piuttosto è contenuto in quello, ma non lo esaurisce. Affinché la visione del concreto diventi visione di ciò che ha carattere di mondo, vi si deve aggiungere quella distanza peculiare che solo il punto di vista extramondano, la fede, dona. Allora l'atteggiamento di oppositività acquista un'estrema importanza per attuare quella visione.

### Atteggiamento aperto

La nostra idea contribuisce altrettanto ad allargare il raggio d'uno sguardo sul mondo. Ciò che più sopra è stato detto a proposito dell'amplificazione dell'ambiente individuale risulta particolarmente giusto a questo punto. Se c'è un luogo dove la sezione individuale del mondo viene identificata in modo incurantemente ingenuo con il «mondo», è appunto in una *Weltanschauung*. Questa infatti, per la coscienza generale, equivale a quel complesso di opinioni e di enunciazioni in cui viene depressa al livello più basso ogni pretesa di verità, è riconosciuta addirittura la competenza della soggettività. Di qui quell'implicita sfumatura di spregio che spesso si nota sulle labbra di chi afferma che questa o quella teoria o idea è *Weltanschauung*. Se mai ci fu bisogno d'una critica della conoscenza individuale, è qui; una critica della capacità individuale di *Weltanschauung*; della portata e dei pericoli di falsificazione dell'atteggiamento conoscitivo individuale in genere, come dei vari punti di vista tipici in particolare.

L'idea degli opposti è in grado di creare apertura viva. Assumerla vitalmente nel proprio atteggiamento rende consapevoli della ricchezza che è nel proprio essere, di tutte le possibilità di vita ivi contenute, di tutte le modalità d'opposizione con cui la vita opera. Gli occhi si aprono; mondi nuovi si schiudono. Ma simultaneamente vengono in luce i propri stessi limiti. La presunzione è supe-rata: quell'ingenua autosicurezza per cui l'angusto mondo individuale s'identificava col «mondo».

L'individuo vede le possibilità dell'umano e s'accorge d'avervi parte. Ma egli vede pure se stesso come un essere particolare. Dà l'assenso a quello, e si mantiene così aperto verso ricche possibilità. Dà l'assenso a questo, e s'assicura così la propria particolare strada. Egli sormonta così ad un tempo l'indecisione e la parzialità nella sceltati. Vede se stesso come essere in proprio con particolare natura e particolare significato. E tuttavia rinviato verso gli altri, trovando compimento soltanto nella comunità.

Due cose mi sono divenute particolarmente preziose nel riflettere sul problema degli opposti: centro e misura.

Centro: abbiamo certo avvicinato già questo concetto nel corso delle riflessioni. E forse, trascendendo il concetto, anche il sentimento del fatto che c'è un centro. Non in questo o in quel luogo: della terra o dello spazio o della mia struttura corporea-anatomica. Il termine non dice neppure la stessa cosa che «interiorità». Ma «centro» come cuore della vita; come punto di raccordo della forma vivente; come partenza e ritorno di un moto di vibrazione. Ogni vivente ha il suo centro. E ne esiste certo uno anche per la totalità dei viventi; è possibile almeno che esista se i viventi assumono l'atteggiamento giusto e i loro centri sono rapportati a qualcosa di ultimo e comune.

È retta quella vita che ha il proprio centro e sta in esso. Che vive da e verso di esso (*von ihr her und zu ihr hin*). Forse, abbiamo da imparare in modo nuovo che cosa sia avere un centro e stare in esso: non essere alla mercé d'un «fuori», non essere soltanto un frammento, ma un tutto ordinato, un mondo a sé, riferito a un centro dal cui interno protenderci nell'azione e ad esso ritornare, colmati; da cui muoverci per incontrare le cose e gli uomini, ma ciascuno inconfondibile in sé, capace della parola propria, esigenza propria, azione propria e fedeltà.

Centro è quella regione — ma il termine non soddisfa; non si tratta d'una parte, d'un territorio — quel punto di raccordo per ordine al quale soltanto è possibile la vita. Nulla di fisso; nulla di cui si possa dire: è qui o lì. È qualcosa di oscillante. Scompare se uno tenta di definirlo, ed è chiaro subito nell'animo, quando si apre, quando è e vive autenticamente.

E noi, siamo davvero nel nostro centro? Sappiamo che esso esiste? Non siamo forse sempre, e soprattutto oggi, in pericolo d'essere rimossi dal nostro centro?

Io credo che se l'idea degli opposti diviene in noi atteggiamento in modo giusto, ne conseguirà una nobile conquista: la coscienza d'un centro della nostra vita; e la volontà di innalzarlo nel nostro animo; di vivere da e per esso.

Il centro è mistero della vita. Esso viene distrutto non appena l'uomo si perde nella particolarizzazione. Non già quando entra in ciò che è particolare, ed esplica la propria indole. Ma quando egli si perde in questa indole. Allora pure il centro va perduto. Non appena l'uomo dichiara che la particolarità, che egli pure è, è la totalità. Allora il centro libero intorno al quale vibra la vita s'irrigidisce.

Il centro è il mistero della vita. Là dove gli opposti stanno insieme; da dove essi partono; dove essi ritornano.

E misura. Il termine ha duplice significato. Anzitutto significa limite. La teoria degli opposti acuisce la sensibilità ad esso.

Il limite sta già nella finitezza del nostro essere in genere. Ma sta inoltre e in modo particolare in ciò che fu detto circa la misura nel rapporto degli opposti tra loro; circa la dipendenza d'un lato opposto dall'altro. Essere in opposizione è essere limitati. La dottrina delle zone mortali mostra come alla vita sono state tracciate delle barriere interne che essa non può oltrepassare. Così l'atteggiamento di opposizione diviene atteggiamento di misura, dove la vita sa i propri limiti e li osserva; diviene rispetto e avvedutezza.

E tuttavia questi limiti noi li possiamo superare. Non negandoli: questo sarebbe falsità. Neppure tentando di scavalcarli; ciò, secondo l'5o della teoria degli opposti, sarebbe temerità e arroganza. L'unico possibile superamento va non nella direzione di fuori, ma di dentro. Esso avviene quando noi diamo l'assenso alla misura ma la rimodelliamo in un altro significato del termine: misura è anche accordo, giusto rapporto. Il limite, assentito, diviene intimo rapporto di forze. Se noi diamo l'assenso al limite, rinunciamo all'infinità. Ma in tal modo noi conquistiamo ciò che entro i confini del finito è l'equivalente dell'infinito, se così si può dire: la saturazione con la pienezza del significato ad esso assegnato, con il compimento. Non possiamo smentire i limiti. Non li possiamo scavalcare. Ma possiamo e dobbiamo superarli liberamente dando loro l'assenso e compiendoli e facendo di essi così la legge della perfezione<sup>7</sup>. L'atteggiamento formato in noi dalla teoria degli opposti raggiunge un sapere profondo circa le condizioni entro le quali la vita può conservarsi viva.