

2 ANNO VI – LUGLIO / DICEMBRE 2020

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia.*

Criticità e risorse  
della questione della natalità

a cura di R. Massaro – G. Lacerenza

EDB

# SOMMARIO

## FOCUS

MARCELLO SEMERARO

*Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso* ..... » 197

PAOLO CONTINI

*La sessualità tra passato e presente.  
Uno studio sugli usi e costumi degli italiani negli ultimi 50 anni*..... » 221

MARTIN M. LINTNER

*A cinquant'anni dalla Humanae vitae.  
Contestualizzazione storico-culturale  
dell'ultima enciclica di Paolo VI*..... » 237

GAIA DE VECCHI

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile* » 257

EMANUELE TUPPUTI

*L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis iudex  
Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale* ..... » 275

## ARTICOLI

FRANCESCO CACUCCI

*La riflessione pastorale in una Chiesa tutta sinodale.  
Per una teologia pratica in Puglia* ..... » 301

PETER SCHALLENBERG

*Die Seele der Kirche anvertrauen.  
Zur Form katholischer Frömmigkeit bei Romano Guardini*..... » 317

ALFREDO GABRIELLI

*Le necessità dei tempi e la premura del pastore.  
Cipriano di Cartagine  
e la riammissione dei lapsi nel Corpo del Signore*..... » 331

ANTONIO BERGAMO

*Opposizione polare e temporalità.  
Il rapporto enantiologico in Romano Guardini* ..... » 371

BARBARA MODUGNO <i>I sogni della Chiesa nella «Querida Amazonia»</i> .....	»	391
IONUȚ-CONSTANTIN PETCU <i>La legislazione ortodossa riguardante le relazioni interconfessionali nel regno della Romania: il Regolamento per le relazioni ecclesiastiche del clero ortodosso (1881)</i> .....	»	405
NOTA		
SAVERIO DI LISSO <i>Il metodo in teologia: storia e prospettive</i> .....	»	433
RECENSIONI.....	»	439

ANTONIO BERGAMO\*

## Opposizione polare e temporalità. Il rapporto enantiologico in Romano Guardini

Romano Guardini è uno degli autori più significativi del Novecento.<sup>1</sup> Fra le sue numerose opere il programmatico saggio *L'opposizione polare* costituisce una pietra miliare.<sup>2</sup> Sebbene egli si fosse riproposto, negli anni successivi, di rivederlo e integrarlo, tale proposito non ebbe seguito. Questo saggio costituisce una sorta di grammatica del reale<sup>3</sup> in cui emerge l'attitudine trans-disciplinare dell'autore. Proveremo pertanto in questo contributo a delineare i tratti di tale grammatica, muovendo da come nel sito della temporalità emerga un rapporto enantiologico che la attraversa, facendo breccia nell'immanenza. Il rapporto enantiologico che caratterizza il reale, ovvero quella tensionalità che tenendo assieme opposte polarità le fa convergere in un rapporto nuovo nell'unità, sembra essere infatti la *denkform* dell'ontologia guardiniana. Tale virtualità emerge quando la si coglie nell'orizzonte del dispiegarsi spaziotemporale dell'evento, facendo venire in rilievo il tracciato interpersonale dello stesso nel «riceversi» dell'umano. Il percorso si articolerà in quattro passi: 1) ci chiederemo in che senso si ponga una domanda ontologica sul reale; 2) come essa si dia rispetto alla temporalità e i suoi presupposti storici; 3) coglieremo successivamente nella proposta guar-

---

\* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese (antonio.bergamo84@gmail.com)

<sup>1</sup> Su Guardini e il suo pensiero: M. ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Città Nuova, Roma 2007; A. BABOLIN, *Romano Guardini filosofo dell'alterità*, Zanichelli, Bologna 1968-1969, 2 voll.; H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 2000; M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990; ID., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018; L. NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989; S. ZUCAL, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992.

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

<sup>3</sup> Cf. M. NARO, «L'uomo non è un faggio: la ricerca antropologica di Romano Guardini», in *Ho theològos* 2(2018), 235ss.

diniana l'articolarsi del rapporto enantiologico in tale orizzonte; 4) e infine proveremo ad abbozzare una prospettiva d'insieme in dialogo con le istanze emerse sullo sfondo.

## 1. Lo sguardo sul reale

Ma che cosa è l'ontologia?<sup>4</sup> E, domanda paradossale, abbiamo bisogno di una ontologia? Quando l'essere umano si apre alla realtà che lo circonda fa l'esperienza di una alterità rispetto alla quale è chiamato a prendere posizione. La curva del pensiero occidentale sembra essere passata dallo sguardo colmo di stupore del filosofo greco, con il suo *theorein*, alla presa afferrante del soggetto conoscente da Cartesio in poi, per approdare – sembra – alla costatazione della «nullità» della realtà a partire da Nietzsche con il nichilismo<sup>5</sup> nelle sue molteplici espressioni.<sup>6</sup> Anche il pensiero teologico, confrontandosi con questa istanza, ha conosciuto tutta una serie di evoluzioni, dalla lezione agostiniana sull'interiorità all'approccio al reale di san Tommaso, radicandosi però sempre e diversamente nella decisività dell'incarnazione e nel riverberare dell'evento pasquale.

Questa rapidissima rassegna che abbiamo provato a evocare, ci rimanda a una questione di fondo, l'ontologia sembra chiedersi: che cosa è la realtà che mi sta di fronte? A questa prima domanda corrisponde il cogliere come l'entrare in relazione con l'alterità del reale provochi e implichi l'abitare la soglia sulla quale si offre la propria identità personale. L'alterità della realtà creata, l'alterità del proprio simile, l'alterità di Dio implicano la possibilità nella libertà della relazione. Aprirsi all'alterità uscendo fuori di sé fa sporgere al di là di sé stessi in una interrelazione in cui vi è una sorta di pericoreticità, uno scambio, un mettere in comune ciò che prima sembrava appartenere alla statica fissità dell'identità e che ora si offre nell'uno-per-l'altro della relazionalità reciproca. Aprirsi all'alterità significa sporgersi, e sporgersi implica un rischio. Quello di perdere l'equilibrio, di non trovare il baricentro.

<sup>4</sup> Cf. M.B. CURI, «Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini», in *Sophia* 1(2017), 35-46.

<sup>5</sup> Alla domanda «Che cosa è il nichilismo?» F. Nietzsche risponde: «Manca, il fine. Manca il "perché?"» e che «i valori supremi si svalorizzano» (F. NIETZSCHE, «Frammenti postumi. Autunno 1887», in *Opere*, vol. 8, Tomo I, Adelphi, Milano 1971, 12).

<sup>6</sup> Come ricordava Karl Löwith: «Il nichilismo come tale può significare due cose, costituendo tanto un sintomo di decadenza e di disgusto verso l'esistenza, quanto per altro un primo sintomo di rafforzamento e di una nuova volontà di esistere: può quindi esserci un nichilismo della debolezza oppure della forza» (K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1971, 289).

È questo rischio percepito che ha coinvolto sin dall'antichità gli esseri umani nel dibattito culturale se ciò che è, ciò che è reale, sia statico o dinamico, ovvero se il reale corrisponda all'essere in quanto statico, fisso, immutabile punto che dà consistenza allo spaziotempo o se equivalga al divenire che tutto risolve in un mutamento incessante e in un perenne ciclo di vita immanente.

Romano Guardini, cogliendo nella realtà una strutturalità secondo opposizione polare, sta forse cercando di esprimere qualcosa di più di una mera *coincidentia oppositorum*. In dialogo con il pensiero moderno, ma facendo propria la lezione della tradizione, cerca in realtà di tematizzare il rapporto tra interiorità ed exteriorità, tra trascendenza e immanenza, secondo una dinamicità che egli sembra attingere dall'evento cristologico-trinitario, sebbene nel saggio che stiamo prendendo in considerazione ciò rimanga sullo sfondo, ed egli provi a esprimersi con un linguaggio prettamente filosofico.<sup>7</sup> Tale tentativo pone Guardini come uno degli autori più interessanti per l'epoca post-moderna in cui l'essere umano si sente permanentemente oscillante, vivendo una dispersione temporale, una «discronia»,<sup>8</sup> che sembra fagocitare ogni orientamento nel tempo che si vive, naufragando in una esistenza senza né fine né meta. Tale crisi del tempo che viviamo sembra avere una genealogia lontana nella storia, a cui anche i teologi e i filosofi cristiani, di epoca in epoca, hanno provato a offrire una risposta alla luce della nuova comprensione dell'essere radicata nella Rivelazione.

## 2. Il discernimento del senso del tempo

Che cosa caratterizza il reale: l'essere o il divenire? Il vivace cambiamento o la solida stabilità? Tale questione si colloca nell'orizzonte della domanda sul movimento e se vi sia in ciò «che è» una stabilità che garantisca una permanenza e una stabilità nel divenire temporale.

Sin dai presocratici è possibile trovare i prodromi di tale questione. I greci possiedono una visione ciclica del tempo.<sup>9</sup> Il mito dell'eterno ritorno all'uguale è un mito che ha affascinato il pensiero greco antico e dal quale Platone, non senza fatica, si distaccò progressivamente, sebbene negli stoici e nei neoplatonici vi sia un nuovo e differente

---

<sup>7</sup> M. Naro tematizza tale peculiarità mettendo a fuoco il rapporto tra autonomia e teonomia in Guardini: cf. NARO, «L'uomo non è un faggio: la ricerca antropologica di Romano Guardini», 250.

<sup>8</sup> Cf. B.-C. HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 9-51.

<sup>9</sup> Per una visione approfondita: cf. P. TARONI, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2012, 33-92.

riflusso verso di esso. L'attestazione più antica e pura di questo mito sembra ritrovarsi in Anassimandro: «principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».<sup>10</sup> Il tempo è principio stesso di ogni generazione, l'intratemporalità racchiude in sé ogni altra possibile temporalità in un *continuum* ciclico nel quale l'*apeiron* è ciò che è senza limiti, un illimitato infinito per cui si dà un divenire e perire senza limiti.

Eraclito sarà il filosofo che espliciterà questa identità di realtà e temporalità, in cui il divenire qualifica l'essenza stessa di ciò che è. Qui gli opposti si tengono insieme e si rimandano reciprocamente nel mutamento incessante che è permesso dal tempo, così che nel ripetersi ciclico di tutte le cose «il tempo è ultimo e primo, e in sé ha tutte le cose ed è uno solo e non è».<sup>11</sup> Fermarsi significa, così, perire. «Tutto scorre», secondo la celebre affermazione eraclitea. Il tempo modifica e cambia tutto, al punto che ogni essere umano non può essere domani ciò che è oggi. Tale movimento che nega al reale ogni stabilità, non è solo un flusso continuo, ma anche un «caos» in cui i contrari si susseguono gli uni gli altri. È *polemos* questo stato di tensione permanente. Il reale è conflittuale.

Platone, invece, muove dalla consapevolezza che conoscere il reale implichi il trascendere e superare l'esperienza ordinaria e quotidiana del nostro conoscere ciò che ci circonda. L'autentica conoscenza non si accontenta di ciò che vede solo in superficie. Lo sguardo puramente superficiale si accorge che nel reale, nel mondo della percezione sensibile, tutto cambia di continuo, che la materia si disgrega, che vi è l'esperienza della morte. Tale movimento incessante rischia, tuttavia, di ingannare il pensiero. Per il filosofo greco è decisivo connettere il mutevole, gli oggetti nel loro dinamismo, correlandoli a ciò che permette di conoscerli. Non si potrebbe conoscere un oggetto sensibile senza avere idea dell'oggetto sensibile. Pertanto Platone pone la questione della temporalità all'interno del suo quadro ontologico in cui il mondo sensibile è caratterizzato dal divenire, dal nascere e dal morire, come anche dal mutare; mentre il mondo ideale è sempre identico a se stesso nelle sue forme, in un eterno permanere identico a sé che qualifica il presente

<sup>10</sup> A. LAMI (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 1991, 106-107.

<sup>11</sup> R. MONDOLFO - L. TARAN, *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1972, 274. Sebbene qui si tratti di un componimento di Stobeo che costituisce una imitazione di Eraclito.

come immagine mobile dell'eternità. Questo tema affrontato nel *Timeo*<sup>12</sup> presenta così l'eternità come quel presente eterno che mai invecchia e mai perisce, rispetto al quale il tempo cronologico è di natura quantitativa ma povero di qualità che però sembra attingere dal mondo ideale.<sup>13</sup> Nel celebre e problematico<sup>14</sup> dialogo del *Parmenide*<sup>15</sup> Platone si cimenterà ulteriormente nel dare un contributo alla comprensione della postura esistenziale dell'essere umano nella temporalità. Immaginando un giovane Socrate che dialoga con un anziano Parmenide, supportato dal maturo discepolo Zenone, Platone istituisce i termini del dibattito. Così se Socrate difende la tesi parmenidea dell'unità del tutto e quindi della compattezza del tempo, dall'altro lo si pone in dialogo con i difensori della tesi della molteplicità del reale. Tutto il dialogo si calibra sulla contrapposizione «se l'uno è/se l'uno non è». Il punto di approdo sarà l'affermazione della singolare natura dell'istante, quale momento nel quale si dà una interruzione del *continuum* temporale. L'istante è così qualcosa che trascende e va al di là del movimento e del divenire. La sorpresa dell'istante è il trovarsi di fronte a una situazione nuova che spiazza. Tra quiete e movimento Platone situa così l'«istante», con tutta la sua enigmatica ambiguità, ma anche con tutta la resa della soggettività di fronte alla sua pretesa di contenere il tempo. Il tempo non può afferrare totalmente il divenire reale cristallizzandolo, ma nemmeno negare la solidità del divenire della realtà in movimento. Nella dottrina eraclitea, come anche nei sofisti che svuotano di senso il valore delle parole, i greci sembravano vedere andare in crisi la loro fiducia nella verità del *logos*, crisi a cui risponde dunque Platone, in questo singolare rapporto tra sensibile e ideale.

<sup>12</sup> PLATONE, «Timeo», 36,37,38, in ID., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2002, 1365-1368.

<sup>13</sup> A questo riguardo troviamo una efficace sintesi esplicativa di Massimo Cacciari: «L'immagine è eterna come il Modello; imitando Aión, le forme del tempo ne partecipano, e ne partecipano proprio col farlo apparire, e possono farlo apparire, rappresentarlo, proprio perché se ne distinguono. Certo, di Chronos, si predica l'«era» e il «sarà», cosa impossibile per l'Aión, ma ciò non implica alcuna reciproca esclusione, poiché è sempre, proprio in quanto *eikón* dell'Aión, quel procedere di Chronos che avviene secondo il numero. L'espressione «kat'arithmón» rende evidente il senso dell'*eikón*: se Chronos fosse semplice successione da non-più a non-ancora, mai potrebbe *positivamente* affermarsi come immagine di Aión; ciò che lo rende tale è che la successione si costituisce, in realtà, come un *ordine* del movimento, che essa propriamente non è semplice successione ma *ritmo*. Soltanto guardando alla sua essenza che sta nel *numero*, si teorizza il tempo come immagine di Aión» (M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, 263).

<sup>14</sup> Cf. R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982, 11ss.

<sup>15</sup> PLATONE, «Parmenide», 151d-152a,155, in ID., *Tutti gli scritti*, 378-416.

Aristotele, a sua volta, nella sua *Fisica* sembra ravvisare un punto di equilibrio tra l'essere parmenideo e il divenire eracliteo.<sup>16</sup> Dire «essere» non vuol dire negare il divenire, come anche il divenire presuppone una stabilità e una permanenza. Il punto di equilibrio che trova il filosofo è il *telos*, il fine che inabitando la temporalità diventa punto gravitazionale del relazionarsi della permanenza e del divenire.<sup>17</sup> Non è infatti possibile negare il movimento che caratterizza la natura e il suo divenire, tuttavia esso è finalizzato e orientato verso una meta fissa e stabile. È operando la distinzione tra atto e potenza che Aristotele analizza anche il divenire e il movimento: il divenire è il compiersi di qualcosa. Tuttavia tutto questo va colto all'interno di uno sguardo sul reale che ne sa abitare la complessità: la realtà è fatta di differenze che non possono confondersi. Lo spazio per Aristotele non è neutro: altezza e bassezza, cielo e terra costituiscono dei rapporti in tensione nei quali permangono le differenze senza però reciproca esclusione. Applicata alla temporalità della vita, si potrebbe dire che l'intuizione aristotelica fa cogliere come tutti i cambiamenti che caratterizzano l'esistenza potenzialmente ci offrono una opportunità per maturare una forma di compimento. La stessa postura etica dell'essere umano è attraversata da questa tensionalità: il bene indirizza il movimento dell'essere umano che così orienta il proprio agire.

Ciò che risulta però decisivo da Platone in poi è che «la verità è [...] velata dietro ogni ente ed è visibile all'uomo a patto di ricercarla dentro di sé, nella sua interiorità».<sup>18</sup> È scontato richiamare come la filosofia platonica e quella aristotelica siano state un armamentario concettuale fondamentale per la teologia cristiana, come nel caso di due giganti quali Agostino e Tommaso. Così anche il tema dell'interiorità in Agostino conosce un salto proprio nel fecondo incontro con il *novum* cristiano, in cui si scopre che l'interiorità è abitata e che questo ospite misterioso ha il volto del *Logos* incarnato. Ma come si esprime questa realtà del tenersi insieme dell'essere e del divenire alla luce dell'evento cristologico trinitario?

<sup>16</sup> ARISTOTELE, «Fisica», IV, cc. 10-14, in ID., *Opere*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1973, 99-115.

<sup>17</sup> Per approfondire la nozione di tempo in Aristotele: A. GIORDANI, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e Pensiero, Milano 1995; G. FASOLO, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Alboversorio, Milano 2007, 15-60; L. RUGGIU, *Tempo della fisica e tempo dell'uomo. Parmenide, Aristotele, Agostino*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2007, 65-227.

<sup>18</sup> V. DI PILATO, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2019, 26.

Un tentativo lo possiamo individuare già in Ireneo di Lione che si serve del termine *rythmos*<sup>19</sup> per esprimere una dimensionalità del reale in cui essere e divenire si coimplicano, e associa questo termine alla vita trinitaria stessa nel suo dirsi/darsi<sup>20</sup> in Cristo nella luce e nella forza dello Spirito.<sup>21</sup> La ritmica trinitaria della verità che Ireneo sembra intuire esprime sia il divenire, il movimento, ma anche una coesione interna, una stabilità, una permanenza tensionata verso un approdo non secondo necessità ma secondo libertà, il che è dell'amore agapico.

Anche nella speculazione agostiniana sul tempo è possibile ravvisare sullo sfondo una simile intuizione del quadro ontologico secondo un andamento ritmico e intervallare, sebbene esso non sembri venire esplicitato in chiave trinitaria. La trattazione del tempo nelle *Confessioni* agostiniane trova, infatti, secondo M. Cristiani, i suoi prodromi nei dialoghi giovanili *De immortalitate anime* e *De musica*.<sup>22</sup> Il primo dialogo vede la tematizzazione della tensionalità del tempo alla luce del finalismo dell'azione: ogni azione coordina il suo essere dal passato e il suo protendersi verso il futuro come progetto. Il secondo dialogo, particolarmente per ciò che concerne il libro IV che pare essere sullo sfondo della trattazione del libro XI delle *Confessioni*, offre una fenomenologia del ritmo: il ritmo unisce i tre momenti della temporalità secondo ordine, armonia ed euritmia, tensionandoli nella percezione verso un punto intelligibile. Vi è quindi un recupero in questo dialogo della prospettiva pitagorico-platonica della mediazione sensibile. In tal senso si coglie come l'essere sia per Agostino «essere-presente», nell'orizzonte di una sorta di metafisica dell'Esodo,<sup>23</sup> in cui l'essere presente rimanda a una presenzialità che fa breccia nell'immanenza, senza esaurirsi in essa. Il divenire è infatti un *transire* che scaturisce dalla relazionalità dell'essere in quanto essere-presente.<sup>24</sup>

Questo sentiero della «ritmica trinitaria dell'essere», che molto sinteticamente abbiamo richiamato e che in questo contesto non è possibile ulteriormente approfondire, può essere forse lo stesso sentiero che implicitamente ha imboccato Guardini, cercando di esprimere il dina-

<sup>19</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus heereses*, II, 25,2: PG 7, 798; IV, 38,3: PG 7, 1108; V, 31,1: PG 7, 1208.

<sup>20</sup> Cf. DI PILATO, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, 66-69.

<sup>21</sup> Cf. B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006, 371ss.

<sup>22</sup> Cf. M. CRISTIANI, «Introduzione al libro XI», in AGOSTINO, *Confessioni. Volume IV (libri XX-XI)*, a cura di M. CRISTIANI – A. SOLIGNAC, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2006, 251-252.

<sup>23</sup> Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, 55.

<sup>24</sup> Cf. C. ROMANO, *L'événement et le temps*, Puf, Paris 2012, 96-100.

mismo e la permanenza nel quadro ontologico del reale. Come ricorda Massimo Naro, «la polarità è, dunque, in se stessa, la relativa somiglianza e differenza, o ancora la relativa unione e divisione di elementi che stanno in un reciproco rapporto»,<sup>25</sup> lì dove il «relativo» sta a indicare una relazione non di reciproca esclusione, quanto di incontro nella differenza resa possibile dal mutuo rapporto di tensione e apertura convergente.

### 3. La proposta di Romano Guardini

L'ontologia guardiniana muove dalla vita così come essa si offre nell'incessante darsi reciproco degli opposti,<sup>26</sup> che non si risolvono come in una sorta di sintesi hegeliana né si escludono a vicenda, ma che tenendosi in tensione rivelano una trans-ascendenza che lascia accadere un *novum*. L'esperienza quotidiana del tempo che l'essere umano vive può costituire un punto di partenza nel considerare come il nostro autore tematizzi tale quadro ontologico.

#### 3.1. *L'intratemporalità e la vita*

Il tempo viene preso in considerazione da Romano Guardini all'interno degli opposti intraempirici. Gli opposti intraempirici «stanno dentro l'ambito sperimentabile. Essi riguardano il rapporto enantiologico, in cui energie, materie, processi e strutture dello sperimentabile stanno opposte l'una all'altra».<sup>27</sup> L'essere umano fa esperienza della temporalità come esperienza della vita che fluisce all'interno del mondo empirico, sebbene poi questa esperienza si apra, proprio in questa tensionalità data dagli opposti che permeano l'esistenza, all'ulteriorità. Nell'ambito dell'opposizione polare ci sta a cuore non tanto passare in rassegna le coppie di opposti che Guardini richiama, distinguendo gli opposti categoriali in intraempirici e transempirici, così come gli opposti trascendentali; bensì collocare la molteplicità di rapporti che permeano la vita nel quadro della temporalità e come essa pur essendo in sé «altro» rispetto all'eternità, contenga una apertura sorgiva e destinale che non la svuota né la impoverisce ma lascia riverberare l'evento.

<sup>25</sup> NARO, «L'uomo non è un faggio: la ricerca antropologica di Romano Guardini», 243.

<sup>26</sup> «Gli opposti categoriali rappresentano il grado più universale della polarità e la loro valenza logica può essere pensata in analogia alle categorie che la scolastica di matrice aristotelica ha usato nella propria gnoseologia» (*Ivi*, 239).

<sup>27</sup> GUARDINI, *L'opposizione polare*, 56-57.

La coppia di opposti che mette in gioco l'esperienza della temporalità, in prima istanza, è quella data da dinamico e statico. Centrale in Guardini risulta essere, a questo riguardo, la nozione di «vita». Una nozione che l'autore specifica essere ampia e necessiti di essere chiarificata. Essa certamente sembra alludere a quella unità del concreto vivente il quale non appartiene al mero ordine meccanico e tanto meno a un semplicistico ordine di relazioni, ma a una tensionalità che permeando l'esistente lo rinvia oltre se stesso. Una unità che rinvia a una profondità e che va aldilà dell'uniformante.

È in questa prospettiva che Guardini afferma che «noi sperimentiamo la vita come atto»<sup>28</sup> così che l'essere vivi in una esperienza elementare sembra consistere nell'essere attivi, nell'operare, e la realtà sembra apparire come l'essere in atto. Nel nostro esserci noi facciamo quindi l'esperienza che «noi siamo coinvolti in un continuo agire e divenire».<sup>29</sup> L'autore oltrepassa quindi l'opposizione tra essere e divenire ristabilendo un legame tra l'ontologia e la vita in questa tensionalità verso una meta, un fine, che atematicamente viene a essere percepito, e che tematicamente trova il suo volto nel Verbo incarnato.<sup>30</sup>

In questa ontologia della vita, allora, anche la nostra esperienza del tempo risulta connotata in un senso particolare, in cui il divenire non viene visto in maniera negativa e contrapposta all'essere, ma in una tensione oppositiva, enantiologica, per usare un termine guardiniano. Egli infatti scrive:

Noi sperimentiamo la vita come un fiume. La figura del fiume appartiene alla modalità d'esperienza vissuta (*erlebnis*) della nostra esperienza. La nostra rappresentazione del tempo è legata a questa forma della vita quale essa si esperisce. Soprattutto il tempo che possiamo chiamare interno, il tempo vivente. Quello esterno ci appare come un binario vuoto lungo il quale corre il divenire, come

<sup>28</sup> *Ivi*, 33.

<sup>29</sup> *Ivi*.

<sup>30</sup> Guardini in una sua opera tematizza l'inizialità (*Anfanghaftigkeit*) di Cristo la quale sembra esprimere non solo il suo non poter essere spiegato secondo una logica meramente intramondana, ma anche il suo dischiudere l'irrompere di una novità che viene inaugurando un vivere qualitativamente denso. Tale inizialità si radica nella logica dell'incarnazione: «Egli è realmente venuto nel mondo, entrato nella storia, diventato uomo in anima e corpo. Ma egli esiste in un modo, agisce in un modo, rispetto al quale non è possibile un concetto umano. Nella verità della sua incarnazione egli appartiene a questo mondo, eppure è indipendente di fronte ad esso. Come tale egli chiama il mondo; lo solleva fuori dall'inganno, gli dà la possibilità di un nuovo inizio, nel principio, che viene da lui» (R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, Morcelliana, Brescia 1970, 140).

dato formale, non importa che cosa contenga tale successività. Il fluire stesso della vita è il tempo.<sup>31</sup>

L'immagine plastica che Guardini utilizza è funzionale a esprimere il dinamismo dell'esistenza e sembra alludere a una sorgività di questo dinamismo che trasluce nell'intratemoralità facendo breccia in essa e accompagnandola al suo compimento.<sup>32</sup> Questa sorgività ci sembra di poterla trovare in nota, in queste stesse pagine lì dove il nostro autore accenna alla vita eterna. Egli richiama il fatto che la vita eterna sia un dato religioso rivelato, il quale presuppone tuttavia una sottofondazione naturale, cioè il fatto stesso che l'intratemoralità, l'intraempirico, sia vocazionalmente attratta verso la sua profondità d'essere, come vitalità perfetta. Egli definisce così questa realtà una «tensione vitale stabile», in cui sono due caratteristiche a determinarne il dinamismo e la permanenza, ovvero la conoscenza e l'amore di Dio. La conoscenza come atto gnoseologico che non muove da una soggettività meramente trascendentale ma si incardina in una relazione forte mediante la tensione oppositiva che la inhabita, aprendo l'uno e l'altro nel veramente Altro. L'amore di Dio, quindi, come un permanere nell'amore, secondo il «rimanere» del quarto vangelo. È proprio in relazione alla vita eterna che si chiarisce il concetto stesso di vita, rifacendosi a Tommaso d'Aquino che nella *Summa* la definisce come «essere in moto».<sup>33</sup> Così, se la definizione essenziale di eternità in Tommaso è dedotta dal concetto di vita pienamente adempiuta, come tensionalità verso il veramente Altro dell'umanità, si può dire che eternità e vita si coimplicano, dischiudendo la profondità del tempo, che non si riduce più solo a tempo meccanico, a binario vuoto costituito dal succedersi dei momenti, ma come dinamismo sorgivo e responsivo. Questo compimento nell'eternità è visto esattamente come «la partecipazione alla vita di Dio per mezzo della visione e dell'amore, dove tutto il nostro essere diventerà semplicemente atto».<sup>34</sup> La vita divina, che è essenziale eternità d'amore, diventa dono sorgivo da cui sgorga la chiamata nella temporalità all'essere umano a partecipare responsabilmente di questo dono, in una ricezione non meramente passiva ma coagonica, data dalla tensione

<sup>31</sup> Id., *L'opposizione polare*, 35.

<sup>32</sup> Guardini utilizza diverse immagini per far cogliere tale dinamismo, come fa notare Massimo Naro: «in queste traduzioni immaginifiche e simboliche degli opposti concettuali Guardini scorge la possibilità di far dialogare finalmente concetto e intuizione, dimostrazione e visione» (NARO, «L'uomo non è un faggio: la ricerca antropologica di Romano Guardini», 240-241).

<sup>33</sup> TOMMASO D'AQUINO, *STh* I, q. 18.

<sup>34</sup> GUARDINI, *L'opposizione polare*, 35. Nota 2.

polare che caratterizza la realtà concreta, e sfociando nella visione e nell'amore come partecipazione alla vita trinitaria.

### 3.2. *Il divenire e la permanenza*

L'ontologia della vita che Guardini tenta così di descrivere muove da un realismo che accoglie la complessità senza astrarla e rinviandola al suo profondo. È in questa prospettiva che egli afferma che «la complessità del nostro vivere è sentita come continuo mutamento».<sup>35</sup> Il mutamento dato dall'intrecciarsi dei diversi livelli del reale, quello biologico, quello psichico, quello spirituale, in cui «la nostra forma diviene, si sviluppa, cresce, decresce, deperisce»,<sup>36</sup> in una molteplicità di stati di tensione e di rapporti di forze in svariati campi di senso mediante un flusso perenne «fa segno» proprio in questo suo svolgersi verso la sorgività del tempo. Il tempo vivente sembra quindi essere per Guardini non semplicemente il tempo intrapsichico ma ciò che si attiva nella tensione polare tra il tempo e lo spazio dei vissuti nei diversi livelli. Il tempo trascende lo spazio, vi è superiore, non in un senso meramente quantitativo in cui gli istanti si accumulano saturando lo spazio che non può più contenerli; quanto nel senso di una redenzione del tempo in cui la maturazione accade al di là del contingente, in questa tensione che rinvia all'amore trinitario quale amore sorgivo e reciprocante di tale tensione, fino al suo compimento perfetto nella relazionalità eterna d'amore delle tre divine persone.

Se, come osserva Guardini, il tempo meccanico scorre con la stessa velocità, il tempo vivo, quello che si riceve e si trascende in questo atto dato dalla tensionalità impressa di fatto dall'amore quale temporalizzazione dell'essere, allora ci si accorge che il tempo vivo non scorre allo stesso modo del tempo meccanico. È un tempo denso che sfugge alla categorizzazione stringente e al necessitarismo intrastorico. È tempo che vive dell'eccedenza della gratuità di un dono che accadendo sospende il meccanismo intraempirico e rinvia a una destinazione dell'esistenza che attualizza la libertà responsiva della persona umana. Non è un semplice lasciarsi assorbire dalla vita, ma l'essere in presenza di un evento che include in sé il permanere e il divenire, un «continuo passare»,<sup>37</sup> che, senza forzature ermeneutiche, ci sembra alludere a una tensionalità intrinsecamente pasquale dell'eternità, in un passare dalla morte alla vita, dal non dono al dono, dal non-essere all'essere, lì dove il «non»

---

<sup>35</sup> *Ivi*, 35.

<sup>36</sup> *Ivi*.

<sup>37</sup> *Ivi*, 36.

non è negazione, ma – proprio nella cornice della tensione polare – è la possibilità stessa di ricevere la parola dall’altro e donare la parola all’altro. Si delinea il «non» kenotico dell’amore che sa lasciar essere, sa far spazio, andando al di là della stasi di un istante meccanico, e dispiegandosi nell’incedere kairologico dell’accadere, nella postura agapica dell’esserci nel tempo come dono donato.<sup>38</sup> Ci sembra di poter affermare questo alla luce di quanto più avanti scrive lo stesso Guardini:

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 assolutamente contenere un momento o elemento che non sia esso stesso atto, ma che sgorga dalla direzione contrapposta e corrispondente: un momento statico. Non esiste un puro fluire. Perché vi possa essere un fluire dev’esserci qualcosa di durevole in esso, per lo meno identità del fluente e medesimezza della direzione, anche se solo per un breve tratto. In tal modo un flusso vivo contiene necessariamente un elemento dell’opposto significato: la durata, lo stato.<sup>39</sup>

La nozione di atto, di vita in atto che nel tempo si esperisce, permette a Guardini di lasciar intravedere un orizzonte decisivo, ovvero il fatto che nell’intraempirico, nell’intratemporalità, si dia una tensionalità che rinvia alla possibilità stessa dell’incontro con Dio non come atto della soggettività rivolta verso la ricerca dell’assoluto e di ciò che dia stabilità alla vita, ma come atto reciprocante di un duplice movimento convergente in cui alla direzionalità del soggetto umano corrisponde il venire originario di un Altro che solleva il velo della opacità intratemporale, mostrandone l’abissale profondità quale amore che si dona kenoticamente attraendo tutto a sé nella libertà. L’amore permanente ed eterno divino che, anche solo per un breve tratto, per richiamare i termini di Guardini, viene in rilievo traboccante nel fluire di questo fiume della temporalità, non è quindi un caotico vortice quanto un fluire direzionale ritmico.

### 3.3. *Il baricentro della postura esistenziale nel tempo*

Da qui il passaggio successivo del nostro autore in cui mostra il secondo senso di questa autoesperienza della vita, il fatto di scoprire che questa durevolezza e stabilità, che inabitano il fluire temporale trascendendolo, caratterizzino anche il nostro esserci.

<sup>38</sup> Cf. P. CODA – A. CLEMENZIA, *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, 133-137.

<sup>39</sup> *Ivi*, 37.

Il primo elemento che ci rinvia tale stabilità è dato dal corpo, esso stesso simbolo di un rapporto tensionale fra scheletro, muscoli, organi; in un dinamico moto ritmato nel procedere dell'esistenza. Un corpo che, nell'unitarietà psicosomatica che caratterizza l'essere umano, dischiude al contempo la stessa stabile struttura della nostra vita interiore, con le sue forme del rappresentare, le sue leggi e le sue misure d'energia, il dispiegarsi dei processi psichici.

L'armonia dell'unità vivente dell'essere umano non è un'armonia irenica e idilliaca, quanto un canone solido secondo un crescendo e un decrescendo ritmico che rimanda, ancora una volta, a quell'unità vivente che dice il «di più» della vita. Dinamismo e stasi non si contrappongono ma si oppongono nella reciproca compenetrazione, generando altra vita tesa in un suo compimento che è al di là di se stessa. «Noi abbiamo dunque – scrive Guardini – una esperienza di noi come di qualcosa che dura; come identità quiescente nel moto; come fissità permanente nel flusso; come figura di fondo perdurante in ogni alterazione»,<sup>40</sup> per poi continuare: «Questo appunto è forza e garanzia vitale: non alterarsi, vincere la transitorietà della vita; affermarsi nel flusso; essere eguali a se stessi nel cambiamento».<sup>41</sup>

Essere se stessi significa avere un centro vitale, e questo centro vitale rimanda a una relazione forte che sta come origine e compimento al di là del fluire del tempo, in un tempo sorgivo che trascende il dato del tempo meccanico. Quando Guardini parla del «centro» egli non lo intende semplicemente con questo o quel luogo fisico/spaziale; nemmeno esso si esaurisce nell'interiorità. Egli intende questo centro come «cuore della vita; come punto di raccordo della forma vivente; come partenza e ritorno di un moto di vibrazione».<sup>42</sup> Se ogni essere vivente ha il suo centro, questo centro raccorda l'individualità nella relazionalità rimandando «a qualcosa di ultimo e comune».<sup>43</sup> Così il vivere nel tempo è un vivere «da e verso di esso».<sup>44</sup>

Spazio e tempo si compenetrano in questo rapporto reciproco, enantiologico, dell'uno-verso-l'altro. Se lo spazio sembra esprimere a un primo sguardo la solidità, essendo anche spazio vivente custodisce in sé la dinamicità; un momento dinamico dato dall'azione che in esso si compie e dai gesti che misurandolo lo trasformano, secondo un processo di crescita o decrescita. Anche il tempo, pur appearing a un primo sguardo dinamico, è il tempo del permanere in se stessi uscendo fuori di

<sup>40</sup> *Ivi*, 38.

<sup>41</sup> *Ivi*, 38-39.

<sup>42</sup> *Ivi*, 202.

<sup>43</sup> *Ivi*.

<sup>44</sup> *Ivi*, 203.

sé incontro all'altro nello spazio. La superiorità del tempo rispetto allo spazio sembra quindi darsi in quella profondità che accade nell'incontro e del dono che vi si offre, come ciò che deve venire nella storia come compimento. Esso non svuota di senso gli atti che si compiono nello spazio dei vissuti, ma vi conferisce pienezza nel flusso dato dall'inedere temporale. Vi è qui un superamento dell'essere parmenideo, per cogliere una dinamica attiva della soggettività umana nel campo dell'intersoggettività della vita. Struttura e durata non si danno nell'ontologia della vita, sottolinea Guardini, in forme astrattamente puristiche, poiché «non esiste costruzione pura»,<sup>45</sup> si ha invece un incontro che lascia intravedere il loro di più che fa breccia nella complessità. Per questo egli sottolinea che

ogni realtà statica, sia pure immensa, per essere appena pensata deve contenere almeno una minima misura di tendenza, di tensione di elasticità, d'urto e contro-urto. Allo stesso modo che ogni vivente durata contiene almeno l'atto metafisico della difesa contro il deperimento e perciò un «incontro». Ma questi sono momenti dell'ambito di significato contrapposto: l'atto e il mutamento.<sup>46</sup>

### 3.4. *Il terzo sullo sfondo della scacchiera ontologica?*

L'identità e l'alterità si compenetrano dando luogo a un incontro che «non è la sintesi di due momenti in un terzo»,<sup>47</sup> come potrebbe essere nella prospettiva hegeliana che riduce la sintesi a una contrapposizione rispetto alla quale vi è un togliere; né una mescolanza in vista di un compromesso; tantomeno le due parti stanno insieme in un intero che le racchiude. L'identità e l'alterità si incontrano mediante quello che Guardini, dopo aver criticato anche la prospettiva romantica, definisce un «trapasso qualitativo»<sup>48</sup> nel quale le due parti dell'opposizione non si risolvono monisticamente, bensì si mostrano come essenzialmente autoconsistenti, realmente qualitativamente differenti, eppure simultaneamente pensabili insieme. Ciò è reso possibile da tale trapasso qualitativo che sospende nell'intraempirico la temporalità, lasciando traslucere un accadere che si offre come avvento di Uno che lega l'uno all'altro, in una reciprocità asimmetrica mediante una unità indissolubile offerta nella gratuità del dono. L'opposizione polare che permea la vita non è la sintesi dell'uno contro l'altro, né solo dell'uno con l'altro, bensì

<sup>45</sup> *Ivi*, 40.

<sup>46</sup> *Ivi*.

<sup>47</sup> *Ivi*, 41.

<sup>48</sup> *Ivi*, 42.

dell'uno per l'altro per mezzo del veramente Altro che rende possibile tale trapasso qualitativo. Il tempo, nel suo permeare lo spazio, dice questo essere l'uno per l'altro nella drammatica di un succedersi mai meramente uguale eppure sempre stabile nel suo essere, che è un ricevere e un donarsi. Anche in questo senso Guardini affermerà che «la vita è forma, formazione, un cogliere la forma. Intensità di vita è intensità di forma».<sup>49</sup> Ci sembra qui di poter affermare che, pur parlando un linguaggio filosofico, qui il nostro autore sembri alludere alla forma cristica e filiale nel suo orizzonte trinitario, quale realizzarsi nel tempo e del tempo nel suo estuare nell'eternità d'amore in cui le tre divine persone non sono ovviamente l'una contro l'altra, ovvero l'una separata dall'altra; nemmeno semplicemente l'una con l'altra; ma l'una nell'altra nel reciproco essere per l'altro attraverso il dono mutuo e perenne di sé che attrae, proprio nella forma cristica, tutto ciò che è secondo la differenza che lo contraddistingue, chiamandolo a partecipare attivamente di questo dono.

A tale livello Romano Guardini introduce un'ulteriore coppia di opposti, in cui proprio la forma e l'ariosità del divenire esprimono la vita come «zampillante, fluente, come ricchezza di plastiche e dinamiche possibilità».<sup>50</sup> Vi è un andare dal caos verso l'ordine, in cui il caos non è il principio primo, quanto la contraffazione della pienezza che la vita cerca nel tempo. La pienezza del tempo è ciò che si offre nel suo flusso come la possibilità compiuta di realizzare la propria libertà nella forma di un essere consegnati al tempo nell'atto del dono reso possibile mediante un partecipare di una eccedenza di senso. Vi è qui un orizzonte plastico-strutturale e dinamico-attuale che Guardini descrive, combinando l'evolversi al maturare secondo quella forma che nella traccia chiede d'essere accolta intenzionalmente. Per questo la vita «deve concepirsi e affermarsi simultaneamente come forma e come "pienezza". Questi due dati si escludono reciprocamente nella più ovvia direzione di senso».<sup>51</sup> Non si tratta di confondere la forma semplicemente con la pienezza, quanto di concepire la forma in una relazione reciprocante con la pienezza nell'avvenire di un salto, «il quale salto però non porta in un assolutamente "altro", ma in un altro che si esige; affine e diverso».<sup>52</sup> In questo passaggio il nostro autore sembra dialogare con Kierkegaard. Se il salto kierkegaardiano muove dall'assoluta singolarità del soggetto, il nostro autore sottolinea l'esigenza di un passo (*schritt*) che è ciò che permette il situarsi nel frammezzo della tensione e della stabilità che

---

<sup>49</sup> *Ivi*, 44.

<sup>50</sup> *Ivi*, 46.

<sup>51</sup> *Ivi*, 47.

<sup>52</sup> *Ivi*.

si incontrano nel reciproco co-appartenersi dell'uno all'altro in questa relazionalità. In questo senso Guardini sottolinea come il salto (*sprung*) avrebbe il limite di presupporre un altro non coinvolto in questa storia, in questo tempo.<sup>53</sup>

Il riconoscimento dell'alterità, invece, che fa breccia nella relazionalità enantiologica, sembra «fare segno» a un veramente Altro, il quale invero il vissuto perché simultaneamente affine e diverso, perché egli veramente è parte di questo umano ma al contempo simultaneamente differente, secondo una sproporzione aperta al compimento. Proprio questo frammezzo, questa sproporzione, questo alludere a un altro che si esige, pare un velato richiamo al dogma calcedonese e a come esso impatti nella realtà umana. Un'allusione non più tanto velata quando poi il nostro autore afferma che «tuttavia 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».<sup>54</sup> Questo *unum*, che non è l'*unus* parmenideo, sembra ancora una volta rimandare a quell'essere uno delle tre divine persone che riverbera poi e attrae l'essere umano a sé nell'umano-divinità del Verbo.

Promettendosi di riparlare di questo *unum* Guardini introduce un'altra coppia di opposti, in cui il tutto e la parte stanno insieme e facendo l'ingresso quindi nell'ambito più strettamente relativo all'inter-soggettività. La vita tende al tutto ma al contempo, simultaneamente, preserva quella particolarità, quell'unicità, che conferisce al tutto il suo spessore e non lo dissolve in essa. E il tutto, viceversa, conferisce valore al particolare, al singolare, senza assorbire e annichilirlo in esso. In tal senso «vita non è la sintesi di tutt'e due, meno ancora la loro mescolanza – i due momenti non si lasciano “congiungere”, per non dire “mescolare” – ma è quel che di uno, unitario, a sé stante, che consiste in entrambi, riferito ad entrambi, come l'uno e l'altro insieme».<sup>55</sup>

Il superamento della sintesi hegeliana, come di altri riduzionismi, conduce a scoprire per Guardini «un rapporto originario, in tutto e per tutto particolare; d'un fenomeno originario (*Urphänomen*). L'uno degli opposti non si può né far discendere né far salire dall'altro [...]. Tuttavia entrambe le parti sono date simultaneamente; pensabile e possibile l'una solo insieme all'altra».<sup>56</sup>

In un altro suo scritto, Guardini riprende il discorso del senso della polarità che inabita i fenomeni della vita e lo esprime con un

<sup>53</sup> Cf. G. MAGRÌ, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2015, 254-255.

<sup>54</sup> GUARDINI, *L'opposizione polare*, 48.

<sup>55</sup> *Ivi*, 53.

<sup>56</sup> *Ivi*, 41-42.

linguaggio personologico: «Essi non si compiono nascendo da un unico punto, bensì da due che si distinguono l'uno dall'altro e, al contempo, l'uno l'altro si condizionano e che, tra le loro nominabilità, racchiudono l'innominabile, l'uno e il tutto», e più avanti sembra alludere a questo «terzo» quando afferma: «Mentre ciascuno dei due poli può essere indicato mediante un nome preciso [...] il fenomeno della loro compresenza si sottrae alla nominabilità».<sup>57</sup>

Questa relazionalità forte, che fa passare da un livello all'altro senza perdere la direzionalità che la contraddistingue, si combina con una libertà d'essere che sorgivamente struttura l'intersoggettività. Infatti questa è «una specie peculiare di relazione, fatta simultaneamente di relativa esclusione ed inclusione».<sup>58</sup> Qui a essere decisiva, sebbene non del tutto esplicitato da Guardini, è la coscienza dell'essere come amore, la quale dischiude una consapevolezza che appartiene al nostro autore, il fatto che l'unità nell'orizzonte temporale non sia un pacifico dimorare, quanto una unità dinamica, sorgivamente indirizzata o sgorgante, o sarebbe meglio dire ancora simultaneamente l'una e l'altra, da una unità di tipo più alto che trascende la temporalità, una unità in tensione, per così dire, propria della vita che «è per essenza paradossale».<sup>59</sup> La simultaneità come categoria ontologica non è così la risultante di diversi *kronoi* tra loro combinati o contrapposti, ma l'irrompere di un *kairos* in essi, nel loro essere orientati a una pienezza che sgorga da un qualcosa rispetto a cui è inderivabile ma, simultaneamente, a esso relato. La temporalità non è quindi l'immagine mobile della temporalità, tantomeno la temporalità si svuota di senso in una dipendenza arruffata dall'eternità, bensì esse stanno insieme asimmetricamente in una *dynamis* pneumatologica che non fa perdere di vista la differenza qualitativa fra le due e orienta il tempo kairologico in maniera responsiva, secondo una reciprocità reciprocante in cui l'eternità è l'eternità d'amore che da sempre accompagna ciò che è nella complessità del suo dispiegarsi.

#### 4. Una prospettiva d'insieme

Il rapporto enantiologico che Romano Guardini intende abbozzare tematizzando l'opposizione polare è il tentativo di lasciar emergere una grammatica del reale che troverà nella *Weltanschauung* la sua sintassi. La densità di questo breve saggio lascia intravedere un dialogo serrato

---

<sup>57</sup> R. GUARDINI, «Chi è un *gentleman*? Una lettera», in ID., *Scritti sull'etica (Opera omnia)*, Morcelliana, Brescia 2015, 305.

<sup>58</sup> ID., *L'opposizione polare*, 89.

<sup>59</sup> *Ivi*, 17.

con le più diverse istanze filosofiche. Uno dei maggiori interlocutori, sebbene sullo sfondo, sembra essere W.G.F. Hegel. La risposta guardiniana alle aporie hegeliane e alle promesse mancate del suo tentativo di elaborare una grammatica del reale sembra risiedere in quel linguaggio personologico adoperato con pudore teoretico, nel quale ogni termine pare richiamare a ciò che inabita la vita, aprendola all'«oltre» di Dio. Questo saggio, come più volte richiamato, si muove sostanzialmente sul versante filosofico, pertanto Guardini sembra essere rispettoso del campo nel quale si muove. Come anche abbiamo provato a indicare che sullo sfondo dell'argomentare guardiniano interagiscono numerosi temi teologici. Così se Hegel nella sua «fenomenologia cristologica [...] sembra aver bandito il lessico del rapporto interpersonale» tanto che «la connotazione stessa del Divino, nella sua originalità, come *Wesen* sembra rinviare al risultato del processo, il *Geist*»,<sup>60</sup> in Guardini troviamo già nel rapporto enantiologico un rimando intrinseco all'inizialità di Cristo, all'inauguralità dell'accadere dell'incontro con lui, nel reciproco convergere della storia nel suo «oltre», che l'opposizione polare tiene desto come rimando proprio nel suo darsi.

Il filosofo e teologo di origini italiane sembra aver accolto la sfida lanciata dal pensiero di Hegel, ovvero che «il cuore della fenomenologia hegeliana impone [...] il ripensamento rigoroso di tutto il processo e delle categorie ontologiche che lo interpretano alla luce della *forma Christi* quale singolarità libera e gratuita. Pena l'introdurre surrettiziamente – come di fatto avviene in Hegel – una contingenza indeducibile all'interno delle maglie compatte del sistema, denunciandone l'irrimediabile fragilità: come quella di un gigante dai piedi di argilla».<sup>61</sup> La temporalità lascia traslucere dunque nel suo fluire qualcosa di solido e compatto che accompagna tale dinamismo nella sua ariosità, senza esaurirlo nella tensione. Tra la sfera compatta e solida dell'essere e l'incessante divenire intrastorico di tutto che, come evidenziato all'inizio, caratterizza da sempre l'interrogativo esistenziale dell'essere umano circa il reale e la sua postura in esso, Guardini tematizza il rapporto enantiologico. Il rapporto enantiologico sembra mostrarsi come l'intrecciarsi della permanenza e del divenire in quello che appare un movimento di interdonazione, di indole agapica, il quale non smarrisce la drammaticità della storia, segnata dalla finitezza e dal peccato che ne fiacca l'abitarla autenticamente, ma lega i poli nella reciprocità libera e gratuita dell'a-

<sup>60</sup> P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007, 59.

<sup>61</sup> *Ivi*, 57.

more come evento nel suo originario darsi, come scambio dinamicamente permanente e disappropriante.

In una rilettura d'insieme della grammatica del reale squadernata da Guardini, si coglie come il Dio unitrino non si ridurrebbe così a essere un mero garante di questa ontologia, posto come principio trascendente esterno, che si sottrae al logorio dello spaziotempo, validando così la processualità del sistema. Al contrario, tale grammatica del reale sgorga sorgivamente da quella profondità abissale che accompagna e penetra tutto, svincolata – nell'eccedenza libera del dono – da ogni costrizione, e così fondando e orientando il tempo nella libertà del dialogo tra parola (*wort*) e risposta (*antwort*), che si dà in colui che è simultaneamente l'inizio e la fine. Per il soggetto umano si dà quindi un orientamento nel tempo che ne tratteggia la postura esistenziale e ne matura lo sguardo. Il rapporto enantiologico, rinvenuto nel reale, chiede uno sguardo lungo e ri-conoscente che, per dirla con Adorno, «è sempre quello in cui l'impulso verso l'oggetto è spezzato, riflesso. La contemplazione senza violenza, da cui viene tutta la felicità della verità, impone all'osservatore di non incorporarsi l'oggetto». <sup>62</sup> Questo sembra essere possibile in quell'abitare – per grazia – l'opposizione polare nella forma del «rimanere» (*menein*) che echeggia nel quarto vangelo e che sgorga sorgivamente come dono, nella sua stabilità e nel suo dinamismo, dalla vita trinitaria. <sup>63</sup>



*Romano Guardini attraverso l'opposizione polare offre uno strumento concettuale per tematizzare una grammatica del reale. Il presente contributo esplora l'ontologia della temporalità presente in alcune intuizioni dell'autore.*



*Romano Guardini through the polar opposition offers a conceptual tool to thematize a grammar of reality. The essay explores the ontology of temporality present in some of the author's intuitions.*

ONTOLOGIA – TEMPORALITÀ – ANTROPOLOGIA – ALTERITÀ – TRINITÀ

<sup>62</sup> T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, 97.

<sup>63</sup> Cf. D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Borla, Roma 1984, 135ss.