

La persona umana

AUGUSTO GUZZO

Università degli Studi di Torino

I

Ben a ragione il Primo Congresso Argentino di Filosofia propone agli studiosi il tema più proprio: la persona umana; come si educi; come fondi essa stessa la comunità umana. Io desidero qui pormi la domanda preliminare: che significato abbia che la realtà assuma, nell'uomo, concretezza e consistenza di persona.

Giacchè si parla di "persona" propriamente per l'uomo. Al di sotto, s'ammette l'"individualità" degli organismi animali e anche vegetali, e c'è chi concepisce tutto monadisticamente; ma monadi e individui sono, rispetto alla persona umana, quasi preparativi e incoazioni, sicchè la pienezza del concetto di "persona" non è da cercare in loro, bensì nell'uomo. Al disopra, molte filosofie ritengono di non poter pensare Dio senza attribuirgli personalità; ma la "personalità" divina, pur pensata su l'analogia della "persona" umana, non ne ha i limiti. Sembra, quindi, legittimo di porre la "persona" propriamente nell'uomo.

Di essa, poi, facciamo esperienza nel nostro stesso atto di vivere, comportarci, agire. *De re nostra agitur*: di niente siamo così direttamente informati. Non c'è esperienza singola che non c'insegni che significa "persona"; e l'intero complesso d'esperienze della nostra vita ancora ci ribadisce nella consapevolezza, vissuta e pensata, di tale significato.

II

"Persona" vuol anzitutto dire "io". Si è "persone" a sè stessi. Si diventa "persone" per altri solo se, essendo io persona a me stesso e

altri a sè stesso, riconosco io il suo esser persona a sè stesso e lui il mio esser persona a me stesso, in un universale riconoscimento che sia ogni uomo persona a sè medesimo: solo allora ciascuno è persona, oltre che a sè, anche per altri.

È dunque inconcepibile “persona” che sia tale di fatto, senza sa-persi e volersi tale. Dato (e non concesso) che sia ammissibile individualità senza coscienza e volontà d’individualità, certo è inammissibile “persona” senza coscienza e volontà personale. Incoscienza e involontarietà possono essere, per la persona, soltanto relative a taluni contenuti. Anzi, un’incoscienza e involontarietà relativa non può non persistere nella persona, se questa è legata a un’individualità finita e diveniente (a differenza della “personalità” divina, la cui seità non è limitatezza, quindi non importa relatività di coscienza, che, guardata dall’altro lato, è relativa incoscienza). Ma l’incoscienza e involontarietà relativa, se da una parte importa che coscienza e volontarietà non consumino mai interamente l’involontario e l’inconscio, dall’altra parte esige che a una parola conscia e a una decisione volontaria metta pur capo l’incoscienza e involontarietà relativa, sicchè tocchi alla luce rivelare l’ombra, non all’ombra bere la luce e occultarla.

L’osservazione che coscienza e volontarietà non consumano in sè intero l’involontario e l’inconscio, deve poi precisarsi, non solo nel senso, quantitativo, che intorno alla luce della coscienza e al fuoco della volontà resti sempre un alone d’inconscio e d’involontario a cui indefinitamente attingere, ma soprattutto nel senso, qualitativo, che una coscienza e volontà personale-individuale quale l’umana non può, neppure se vuole, trasformare in qualcosa di saputo e voluto *lo stesso* che ha sentito entrare nel giro della sua esperienza come originariamente involontario ed inconscio: quello che penserà coscientemente, quello che deciderà volontariamente, sarà sempre *oltre* ciò che avrà avvertito come impulso involontario o tendenza originariamente inconscia. Donde un legarsi, ma *non* un sostituirsi, del conscio all’inconscio, del volontario all’involontario: o, secondo le immagini di pocanzi, uno spuntar la luce e il fuoco *dentro* l’ombra, con infinita ombra persistente tutt’intorno, non in luogo e vece dell’ombra.

Intesa così la coscienza e la volontà, si può dire che “persona” è anzitutto “io” senza che questa concezione si metta contro una constatazione, agevole a fare, ma non altrettanto facile a interpretare; che cioè l’intero complesso della nostra vita fisica e psichica poggia su la

vita universale in maniera da perennemente attingervi e perennemente distinguersene, facendo con essa uno e, a un tempo, due. Attraverso una frontiera che non possiamo chiudere senza morire, penetra in noi incessante il flusso di ciò che avvertiamo come da noi originariamente nè saputo nè voluto; ma la spinta e il bisogno a prenderne noi stessi possesso riducendocelo a coscienza e prendendolo a materia di nostri progetti è così forte, che lo stesso infinito urgere dell'involontario e dell'inconscio, da noi assoggettato con gesto così pronto e sicuro, assume significato d'una fornitura che l'universo ci fa forse dovendocela, ma non di un dominio che l'universo eserciti, di fatto o di diritto, su noi, trattandoci come semplici sue parti, invano illuse di sottrarglisi "conoscendolo". Noi non ci "sottraiamo" all'universo quando stabiliamo —conoscendoci e volendoci quali persone— la nostra autonomia di soggetti della nostra esistenza: rimaniamo *nell'universo*, più che mai attingendovi il contenuto perennemente rinnovante della nostra esperienza, nè l'indipendenza morale e spirituale che realizziamo in noi può significare, se non per una stortura, un respingere o uno spregiare l'alimento portoci dalla vita universale; una simile stoltezza e superbia, anzi, sotto colore di autosufficienza, spengerebbe in noi il senso della solidarietà e fraternità col creato. Ma, immersi nell'universo, non ne siamo sommersi, spinti come siamo a sommo dei flutti da quel movimento, a un tempo naturale e voluto, onde vivere è per noi prender coscienza e volere, cioè porci e affermarci come persone, per le quali tutto quanto ci s'annunzia dal basso dall'alto e da ogni parte diventa contenuto da giudicare personalmente, quand'anche si tratti, da una parte, della vita universale a cui pur attingiamo la nostra, e dall'altra, di norme, ideali, doveri, a cui non possiamo che obbedire appena ne intendiamo il valore e la dignità.

III

"Dal basso, dall'alto e da ogni parte" è una maniera immaginosa d'esprimere qualcosa di molto preciso. Giacchè, dove una persona dice di sè "io", lì tre rapporti sono essenziali:

uno con la struttura reale, non scelta ma *avuta*, onde la persona, dicendo di sè "io", si costituisce come coscienza e volontà di sè medesima, quindi come "conoscenza" di quanto entri nel giro della sua

esperienza, e come “progetto” di quanto essa stessa eriga a suo scopo; uno con la contingenza degli incontri col mondo esterno e dei contenuti di pensiero sentimento desiderio di cui le accade di trovarsi piena: incontri e contenuti che, quando li ha, sono reali, e del reale hanno l'inevitabilità e l'imponenza, ma, prima d'averli, non può prevedere con vera certezza, sicchè son sentiti come contingenti anche quando sono attuali;

uno con tutto ciò che sente che “deve” essere, ed essere per opera mia, sicchè avverto nitidamente che sta in me curarmene o trascurarlo, e “posso” l'uno e l'altro, e se lo trascuro, nessuno —tranne me stesso, o altri come me e per mio mandato, se pur tacito— può obbligarli a curarmene, ma resto diviso in me stesso, tanto ciò che “debbo” è intrinseco al mio essere.

Ciò che “debbo” è necessità solo nel senso specialissimo di “necessità morale”, che non solo esige, ma fonda la mia libertà. La struttura è realtà nel senso di attualità. Quel che m'accade di trovare in me e d'incontrare fuori di me è possibilità nel senso di contingenza. Occorre ora studiare i tre rapporti, e insieme il nesso che ne fa il vivente sistema che son io come persona a me stesso.

IV

La struttura ha —dicevamo— il tipico carattere del “reale”. Ma contingenza e dovere s'intrecciano siffattamente con essa da darle una configurazione tutta particolare, per la quale i mille tentativi d'intenderla come necessità, considerandola piuttosto come il “fato” dell'uomo che non come la sua “esistenza”, sono caduti, e la schietta attualità o effettività della struttura è stata egualmente trattenuta dall'assottigliarsi in semplice possibilità e dall'ispessirsi e appesantirsi in necessità fisica o metafisica.

Da una parte, dunque, io sono spinto dalla mia reale natura a non soggiacere a nessun contenuto, bensì a sopravanzarlo, qualunque esso sia, con la mia coscienza e la mia volontà. Dall'altra parte, io non so quali pensieri sentimenti desiderî avrò domani o tra un istante: e sebbene qualche cosa io possa fare *pour bien conduire ma raison*, per educare i miei sentimenti, per padroneggiare i miei desiderî e “averli, non esserne avuto”, proprio questo mio sovrappormi, con mie esigenze

e direttive, al flusso della mia spontaneità ribadisce definitivamente che la spontaneità (per me, contingente) è ineliminabile, nè può esser mutata in altro che spontaneità dalla mia azione che proprio su di essa come spontaneità schietta afferma direttive consapevoli e volontarie. Ora la contingenza dei contenuti —pur non potendo nè mutare la mia forma o struttura, nè infletterla variamente a seconda dei contenuti— ha tuttavia il risultato che io non posso mai chiudere la frontiera di cui parlavamo dianzi, e attraverso di essa le novità mi soppraggiungono incessanti. Così io sono, per un verso, signore di quanto affiora in me (e tutta una letteratura filosofica esalta, meritamente, questo “dominio” che è, a un tempo, dominio di me e dominio del contingente); per un altro verso, non posso arrestare o, molto meno, sostituire con dell'intenzionale il flusso della spontaneità, di cui sono e resto inevitabilmente tributario (e un'altra letteratura filosofica dipinge l'uomo trastullo delle passioni, dimenticando tuttavia che non mi travolgono interamente passioni che mi permettono ancora di dolermene).

Di solito, però, l'attenzione si ferma, più che su la spontaneità affiorante sempre nuova dentro me stesso, su la contingenza degli incontri e degli eventi, ai quali si ha l'impressione di poter ricondurre, come a cause determinanti, gli stessi pensieri sentimenti desiderî sorgenti in me, quasi semplici riflessi o contraccolpi. L'impressione è fallace perchè son eventi tanto quelli che io dispongo intorno a me e chiamo esterni quanto quelli che avverto dentro di me e chiamo interni, nè quelli son “causa” di questi più di quanto alcuni di questi son “causa” di alcuni fra quelli: donde, a dir poco, un'interazione fra interno e esterno che ci costringe a considerar “universo” non meno la vita della spontaneità in noi che la varietà degli avvenimenti intorno a noi, e a intendere la distribuzione di tal universo vivere sui due versanti dell'interno e dell'esterno come un ordinamento che può esser ritenuto “vero” al solo patto di ritener vera anzitutto l'unità di quanto, proprio perchè uno, è suscettibile d'essere da noi così distribuito.

Non ripeteremo, dunque, a proposito degli eventi “esterni” e del loro sopraggiungerci contingente, quel che s'è detto del fenomenizzarsi contingente della nostra spontaneità, e del suo non poter mutare la forma o struttura, ma riempirci d'imprevisto, che per noi è spesso casuale. Se si ricuciono interno e esterno in un'unica esperienza,

questa ci risulta *tutt'intera* contingente. Il che lega l'attualità operante della struttura alla contingenza dei contenuti e questa a quella.

Dir, poi, che in noi opera la forma onde ci sovrapponiamo, come coscienza e volontà, ai contenuti contingenti dell'esperienza significa dire che noi guardiamo, dall'altra parte, su un altro orizzonte, presente a una nostra oscura e misteriosa, ma potente vista interiore, che ci rivela incessantemente aspirazioni esigenze regole doveri, e ci spinge a "paragonare" loro, nel nostro giudizio, i contenuti dell'esperienza.

Tra la schietta contingenza dei contenuti e la altrettanto schietta doverosità delle norme, l'attualità della struttura non può affievolirsi essa stessa in contingenza, richiamata com'è da ideali e doveri dentro di essa medesima; non può coincidere con la doverosità, perchè trattata dalla contingenza dei contenuti; non può irrigidirsi in necessità, perchè il gioco tra contingenza e doverosità la tiene in movimento sforzo e pericolo: rimane, quindi, quella particolare attualità o realtà che è l'uomo, sempre alle prese col contingente, sempre memore d'un ideale e d'un dovere, a cui raffrontare quel contingente: richiamato all'umiltà dal commercio inevitabile col contingente, giacchè non può aver altra materia, nè può non aver materia; richiamato alla sublimità dall'aspirazione e esigenza interiore, chè non può prender altro modello per i suoi progetti, nè può smettere di progettare.

V

Che se, studiato il nostro rapporto con la nostra struttura "reale", studiamo il rapporto nostro con la contingenza dei contenuti d'esperienza, la figura che ci si presenterà non sarà diversa, dato l'intreccio, già mostrato, tra l'attualità operante della forma e la contingenza dell'esperienza, unica sua materia. Piuttosto mette conto insistere su un aspetto importante del rapporto: quello per il quale io stesso, introducendo mie valutazioni e mie direttive nel fenomenizzarsi dell'esperienza, rompo gli automatismi che in essa si sarebbero forse prodotti senza il mio intervento, cioè evito gli esiti preveduti e rafforzo una schietta contingenza di svolgimenti e di riuscite.

Questa osservazione dà forse il più preciso tocco a ciò che per noi è contingenza. Essa è per noi tale solo perchè non possiamo prevederla, e non possiamo prevederla solo nella misura in cui non

dipende dal nostro volere nè il pensiero sentimento o desiderio che ci verrà, nè l'evento nel quale ci troveremo presi; ma nulla avviene nè dentro nè intorno a noi senza una decisione o determinazione effettiva da parte delle forze o delle volontà che lo producono.

Del resto, la cosa salta agli occhi se ci mettiamo dall'altro lato. Le nostre decisioni risultano contingenti a chi si trova davanti ad esse senza averle potuto prevedere con certezza; ma noi le prendiamo a ragion veduta. Anzi, se le nostre reazioni sono in larga misura prevedibili quando ci lasciamo trasportare dal nostro temperamento o dalle comuni abitudini, esse riescono tanto più contingenti a chi se le trova davanti, quanto più noi deviamo quel che accadrebbe spontaneamente spingendo la nostra azione in direzioni maturamente scelte dalla nostra personale riflessione.

Lo stesso è da dire perfino dei pensieri sentimenti o desideri, che ci vengono. Ce n'è che nascono da una lunga e sapiente opera di coltivazione: e riescono nuovi, inattesi, "mirabili" a chi s'aspettava, invece, i soliti e comuni automatismi. Al contrario, uno scarso controllo su noi stessi, un fiacco potere di guidare noi medesimi, poca ambizione o capacità d'esser noi i figli della nostra esistenza lascia i pensieri seguire i pensieri automaticamente: il che li rende in larga misura prevedibili, onde ne riesce assai meno contingente l'incontro.

Si può quindi concludere che, come nè la spontaneità dell'esperienza impedisce il nostro volontario assumerla quale oggetto dei nostri giudizi e materia dei nostri progetti, nè la volontarietà del trattamento che ne facciamo turba o arresta il presentarsi di sempre nuova spontaneità al nostro giudizio e alla nostra decisione, così il nostro orientarci verso ideali e doveri sentiti nel nostro intimo, proprio con l'accendere in noi l'ambizione di giudicare alla loro stregua l'esperienza e avviarla volontariamente in direzioni da essi indicate, scompiglia le sequenze prevedibili e introduce, nel prodursi dei fatti che da noi prendono origine o ricevono movimento, la molteplicità di esiti possibili che, da chi non può prevederli è chiamata contingenza.

VI

I rapporti fin qui studiati non offrono particolari difficoltà. La spontaneità dell'esperienza resta spontaneità comunque sia interpre-

tata. Una metafisica contingentista può spingersi fino a un casualismo assoluto, ma non può negare l'effettività della nostra spinta a sovrapporre un "nostro" ordine a quella contingenza. Dall'altro lato, un meccanicismo assoluto può interpretare come necessità fisica l'intero prodursi e presentarsi degli eventi, ma non può negare il loro offrirsi autonomo rispetto a noi a cui si offrono, la quale autonomia, o alterità rispetto a noi, chiamiamo "spontaneità dell'esperienza". Parimenti la struttura onde facciamo oggetto di giudizio e di progetto tutto quanto spontaneamente speriamo è effettivamente operante, comunque sia intesa. Un radicale naturalismo, ben risoluto a interpretare la nostra iniziativa di giudicare e progettare come un semplice prolungamento, a noi interno, dell'automatismo universale, toglierà ogni contingenza di prospettive al quadro del mondo, ma, pur assimilando senza riserve l'interno all'esterno, lo spirituale al naturale, non potrà negare quel battito naturale dell'universa realtà che è il nostro giudizio su l'esperienza e il nostro formular decisioni e attuarle.

Incomparabilmente più delicato a cogliere e a interpretare è il nostro senso dell'ideale e del dovere. Ma non perchè esso possa essere senz'altro negato e beffato. Sappiamo come la psicologia positivista abbia dichiarato "naturalisti" simili aspirazioni, sembrate al platonismo di tutti i tempi segni d'un "origine" dell'anima da un "altro" mondo e d'una "destinazione" a rammentarsene e a ritornarvi; ideali e doveri sarebbero, per il positivismo, semplici proiezioni di bisogni in via di realizzazione. Senonchè questa interpretazione, per esser "positiva" davvero, deve presentar come semplice ipotesi il suo sospetto che, anche riguardo ai doveri e agli ideali, l'uomo *fingit creditque* , ponendo in azione quella *fonction fabulatrice* per la quale crea a sè stesso il mito di ciò che vuol credere e ha bisogno di credere per poter dirigere la propria vita; ma i sospetti son sospetti e i fatti son fatti, ed è un "fatto" che chi ha un ideale lo pone egli stesso al disopra di sè medesimo, e chi sente un dovere considera sè subordinato a lui, non lui dipendente dal proprio volere. Non sente doveri chi è nello stato d'animo di considerarli eguali di valore al proprio volere o ad esso inferiori perchè da esso dipendenti; nè aspira a ideali chi è nella disposizione di spirito di far a confidenza con essi trattandoli disinvoltamente come gli pare. Si arriva alla conclusione che si deve scegliere: o si dice francamente che ideali o doveri son imposture ed inganni (o di furbi a ingenui, o di ingenui a sè stessi per pochezza

mentale o fiacchezza morale); oppure si riconosce che reverenza e sudditanza dell'uomo rispetto agli ideali e ai doveri sono in lui atteggiamenti determinanti della sua esistenza: e non può negarli neppure chi, non gradendoli, tuttavia vi ricade, appena sia messo o si metta di fronte ad *altri* ideali e doveri non logori, diversi da quelli che la critica, sua o altrui, ha reso vizzi e non attraenti.

VII

La delicatezza del senso dell'ideale e del dovere sta altrove, e precisamente in una serie di antinomie, le quali, quando siano riconosciute complementarietà e non contraddizioni, si rivelano il libero gioco di motivi di cui quel senso si avviva. Non si tratta, però, di tentare un quadro "completo" di tali antinomie: se ideale e dovere intendono introdurre valori universali, anzi assoluti, nella nostra esistenza, non si può pensare di "esaurire" in un'analisi qualcosa che, per un qualsiasi verso, sia genuinamente universale ed assoluto. Basterà sviluppare talune antinomie più vistose o, meglio, gli aspetti più evidenti di quell'antitesi fondamentale che è la vita interiore dell'uomo.

Prima antinomia: già ideale e dovere sono tra loro in una tensione, che potrà assicurare al movimento umano ad essi rivolto una straordinaria ricchezza di vita, ma presenta nondimeno una grande difficoltà d'accordo. All'ideale "aspiro"; al dovere sono "obbligato". Il movimento a cui l'ideale m'induce ha la spontaneità del desiderio; quello al quale il dovere mi costringe ha qualcosa della necessità.

S'intende che tra spontaneità e necessità tramezzano forme meno nette ed esplicite. Inoltre, l'aspirazione all'ideale, pur essendo un moto spontaneo, entra in lotta con bisogni pratici che tendono a farla apparire come un lusso o una romanticheria, sicchè persistere a coltivarla diventa per me costanza, tenacia e, insomma, qualcosa come un dovere. Dall'altra parte, tra gli obblighi socialmente postimi e i doveri morali si crea spesso un dissenso per il quale i primi son sentiti come esterne imposizioni e "necessità", mentre i secondi assumono il carattere di "doveri di coscienza", adempiere i quali è mia elezione, perchè il mondo nè me li chiede nè è disposto ad apprezzarli. Così, ai margini, doveri diventati la segreta e gratuita fierezza di chi li compie somigliano a ideali spontaneamente perseguiti, e ideali

serbati nonostante ogni distrazione somigliano a doveri dei quali il richiamo e l'obbedienza siano puramente interiori.

Tuttavia, anche se a questo modo il "dover essere" presenta ammorbidita l'antitesi tra la spontaneità dell'aspirazione all'ideale e la necessità del compimento del dovere, resta che, quando un contenuto (e sia pure un interiore dovere) mi si presenta come ideale, esso m'attrae e, dice Platone, m'innamora di sè, sicchè l'intero mio essere si semplifica nel desiderio di fare ciò a cui esso m'invoglia; mentre, quando un contenuto (e sia pure la fedeltà a un ideale) mi si presenta come dovere, si mettono in moto dentro di me forze assai diverse da quelle, agevoli e innamorate, del desiderio: forze di resistenza alle tendenze spontanee, che vorrebbero distrarmi; forze di concentrazione voluta, sicchè il dovere prenda del mio animo il severo possesso che io voglio che esso prenda.

Questa antitesi, per quanto circoscritta alla fenomenologia dell'ideale da una parte e del dovere dall'altra, conserva la sua importanza, che sarebbe inesatto svalutare come meramente psicologica, perchè, quando il dovere non sia sentito come comando, sia pur interiore, non è più dovere per l'uomo, e questo se ne sente affrancato; e quando l'ideale non susciti desiderio e amore, non è più ideale per l'uomo, e questo gode e si vanta di far tutt'uno con la sua esperienza.

L'antitesi, peraltro, non si deve cercar di toglierla o attenuarla. È essenziale che il dovere non sfumi interamente in ideale e l'ideale non s'irrigidisca interamente in dovere, ma alla severità del dovere s'accompagni la poesia dell'ideale e viceversa: sia che lo stesso contenuto si presenti sotto un aspetto come ideale, sotto un altro come dovere; sia che contenuti diversi si presentino uno come ideale, l'altro come dovere, magari opponendosi l'uno all'altro, e così correggendosi e ridando equilibrio e sanità a uno spirito.

Immaginiamo, infatti, che l'ideale —vagheggiato con una spontaneità che rasenta l'arbitrio— si liberi d'ogni apparenza di dovere: il desiderio dell'ideale s'allinea, in tal caso, con qualsiasi desiderio sensibile di soddisfazioni immediate o mediate: e come tali soddisfazioni devono essere preimmaginate per poter essere cercate, così l'"idea", cioè l'anticipata rappresentazione di tali soddisfazioni, diventa il solo significato possibile di "ideale", perchè la trascendenza altrimenti assicurategli dall'atteggiamento stesso di chi vi aspira come a fine a sè superiore, è tolta nella stessa misura in cui si professa

di non avere nessun dovere d'aspirare a quel fine anzichè ad altri, anzi di avere il solo dovere di liberarsi d'ogni dovere e abbandonarsi alla pura spontaneità onde l'aspirazione abbia la freschezza intatta del desiderio.

Immaginiamo dall'altro lato, che il dovere — come in uno stoicismo sempre più cinico — si liberi da ogni nimbo o nuvola d'ideale: il sacrificio della poesia d'amore per l'ideale, la dura disciplina, interiore ed esteriore, perchè la spontaneità dei sentimenti sia rigorosamente combattuta e infine bandita, riducono il dovere un giogo tanto più pesante quanto più pretende d'essere, non comando esterno, bensì interno dettame d'una ragione *pars melior nostri*. L'uomo cade allora, verso questo interno signore, in tale servitù da desiderare l'evasione verso la follia d'ogni irrazionale ma libera passione che sensi o fantasia provochino in lui per rianimarlo.

Insomma, come l'ideale involgarisce e si snatura in semplice desiderio quando si scompagna da quel senso di "dovergli" restar fedeli che lo fa trascendente, cioè lo costituisce come ideale, così il dovere si altera in necessità naturale o sociale appena si scompagna dall'ideale, che solo riempie il cuore di *sue* aspirazioni, quindi rende *libero* l'adempimento del dovere di fedeltà a quelle aspirazioni. Indispensabili il dovere all'ideale e l'ideale al dovere per poter essere propriamente l'uno ideale e l'altro dovere, la tensione che si produce tra idealità e doverosità avvisa il lavoro che dedichiamo a realizzare gli ideali doverosi, e l'antinomia è, dicevamo, vitalità, non contraddizione.

VIII

Seconda antinomia: tra la forma da una parte (idealità, doverosità, idealità del dovere, doverosità dell'ideale), e dall'altra il contenuto (questo ideale anzichè quello, questo precetto considerato doveroso nella determinatezza delle sue esigenze e prescrizioni). La forma ci s'impone; il contenuto dobbiamo stabilirlo noi stessi (o altri come noi) con un movimento tanto libero da potersi svolgere come sincera ricerca del miglior ideale e del vero dovere, e insieme tanto regolato sui requisiti propri d'un ideale e d'un dovere, che la stessa libertà della ricerca si muta in disciplina o regola interiore di movimento.

L'antitesi si sviluppa così. Da una parte, l'ideale, se deve essere il "dovuto" ideale per non confondersi con un qualsiasi scopo del volere e dell'agire, fa da regola, e la sua azione riesce riduttiva dell'arbitrio e orientativa della scelta: esso non mi lascia agire a caso o a piacere, anzi m'impegna in una ricerca assidua e continua, anche se aerata e mobile, di ciò che mi tocca via via pensare e fare perchè la mia vita diventi un simulacro, non importa quanto inferiore, dell'ideale che riconosco "dovuto". Dall'altra parte, per cercare liberamente quale sia l'ideale "dovuto", io debbo anzitutto opporre resistenza, non lasciarmi allettare o imporre da un ideale qualsiasi propostomi dalla moda o civiltà del mio tempo o suggeritomi dal mio estro o capriccio individuale. Debbo anzitutto resistere, fare il vuoto, non importa se artificiale, e poi cercare a che cosa debbo dedicarmi e votarmi, con un movimento di ricerca che può essere fruttuoso solo se sinceramente spregiudicato. Usare la libertà per trovar la regola degna di guidarmi, e poi usare tal regola per indirizzare e condurre la mia libertà, ecco l'antitesi tra contenuto, da cercare con piena libertà, e forma, onde un contenuto, appena riconosciuto l'ideale dovuto, diventa norma della stessa libertà onde lo perseguo e lavoro a realizzarlo.

Anche qui l'antitesi non si può togliere nè attenuare. Immaginiamo di togliere la libertà alla ricerca del contenuto degno di pormisi come ideale: regole precetti norme diventano pesanti imposizioni, e la mia un'opaca schiavitù, che non ha più nulla del vagheggiamento d'un ideale e d'una dedizione ad esso, vagheggiamento e dedizione che o son liberi e spontanei, o non ha più senso parlare di ideale. Immaginiamo, dall'altra parte, che la libertà della ricerca e poi dell'accoglimento e della dedizione si snaturi in arbitrio, capriccio, libito preso per lecito già come libito: la conseguenza è che il mio agire perde il suo centro, il punto di riferimento, il significato verso cui dirigere e far convergere i miei tentativi e i miei sforzi. Anche sotto questo aspetto, la tensione fra libertà e regola assicura fecondità di risultati alla mia esistenza, librata fra il "movimento" di ricerca, che deve esser libero se la ricerca vuol esser sincera, e il "termine" della ricerca, che deve fissarsi se ho da prenderne norma ed orientamento per il mio cammino.

IX

Terza antinomia. Da una parte, un ideale dovuto, ponendosi come norma ed esigendo che un intero complesso d'azioni s'informi al suo dettame, fa di esse un minuscolo cosmo retto dalla sua legge: il che toglie a ciascuna delle azioni l'immediata individualità che altrimenti avrebbe, e ne fa un organo del complesso organismo che ha la norma per finalità immanente. Dall'altra parte, se, sotto un'azione troppo energica della norma, si assidera e essicca in me il desiderio d'agire secondo l'ispirazione del momento e "a piacere", la norma non trova più materia da organizzare ai suoi fini e, ridotta a raccogliere le rigide monotone prestazioni che esige, si anchilosa e la sua intransigente universalità rimane vuota.

Or una norma che si pone come regola pretende, a volte, una validità "eterna", a volte, una validità che, concernendo l'intero ordine d'azioni da essa rette, fonda una durata compiuta nei suoi limiti che, a suo modo, è pure una totalità. Queste totalità limitate sono solo un simbolo dell'eternità illimitabile; d'altro canto, l'eternità illimitabile può entrare nell'esistenza umana soltanto provocandola a formare di tali totalità limitate, suoi simboli. In ogni caso, il tempo è ivi rifiutato sia come divenienza automatica e neutra, sia come libera e imprevedibile insorgenza di nuovo che non obbedisce a nessuna prefigurata regola o ritmo: ed è invece inflesso e lanciato in metri determinati ora dalla norma che li inventa per la propria attuazione. Qui non il tempo sopraffà la norma portandola e poi travolgendola nei propri gorghi, bensì, al contrario, la norma o pretende addirittura fermare il tempo e sospenderlo immoto alla propria obbedienza, o almeno ne lavora una parte dentro opere chiuse in limiti qualitativi, determinanti essi medesimi una particolare limitazione e organizzazione del tempo a fini voluti, cioè la norma stessa coagula e stabilizza tempo ai propri scopi.

D'altra parte, non sempre restiamo convinti che qualche norma debba pur valere per sè stessa perchè la nostra esistenza possa organizzare intorno ad essa il proprio corso e prendere un significato che le permetta, non foss'altro, di continuare: a volte, invece, un'orgia di universale relativismo, anzi mobilismo e arbitrarismo illimitato, tende a dissolvere, dentro di noi, ogni validità intrinseca, quindi ogni

fissità, di regole. Ma perfino quando la convinzione della necessità di norme intrinsecamente valide sussista per noi, all'energica volontà di padroneggiare il tempo usandolo ad attuar norme, si contrappone un altro movimento, per il quale la critica s'esercita su una particolare norma e la fa apparire, se non altro, così unilaterale da suggerirci di dar ascolto anche ad altre norme, anch'esse, per la loro parte, legittime, e capaci di correggere la parzialità e unilateralità di quella criticata.

Non sempre, però, la serenità della critica è tale da illuminare egualmente l'unilateralità d'una norma e il persistente valore che essa conserva nonostante la sua parzialità. Più spesso la critica rode indiscriminatamente tutto, buono e men buono, rendendo inoperanti, per il discredito, gli insegnamenti buoni, tenuti mescolati coi criticabili. Il logorio consuma allora anche le realizzazioni benefiche di norme che erano riuscite a organizzare il tempo ai propri fini. Per questa via il tempo, domato entro certi limiti, lavora, fuori di essi, a indebolire il domatore. È una nuova energica presa che s'impadronisca del tempo per una nuova opera fortemente organizzata intorno a uno scopo preciso, quanto meglio s'affermereà nella determinatezza dei suoi apporti benèfici, tanto più mostrerà i propri limiti derivanti direttamente dalla nettezza definita dei propri caratteri: la quale limitatezza la collocherà inevitabilmente e beneficamente, appena scorta, su un piano più vasto, dove si troverà inscritta, pur col suo ritmo interno inscioglibile, dentro una polimetria indefinitamente rinnovantesi: vittoria del tempo su ciò che, dentro limiti, l'aveva vinto.

X

Quello che precede è solo lo spunto d'un'analisi: pure ne resta delineata, anche se sommariamente, la figura della persona umana, che non è mai tanto un essere temporale da non lavorare a servirsi del tempo per opere che la superino, nè mai tanto si radica nel supertemporale da non portarvi ancor sempre il temporale di cui si serve. Cedere al tempo e, intanto, limitatamente domarlo è, però, di meglio che un'alternanza: ed è propriamente quella nostra collocazione tra una contingente esperienza, alla quale non possiamo abbandonarci e rimetterci perchè la nostra struttura umana ci tira, nono-

tante ogni nostra pigrizia, a prenderla come oggetto di giudizi e materia di progetti, e, dall'altro lato, una imminenza di ideali e di doveri, che la stessa nostra struttura non ci permette di lasciare noncurati, sicchè premono perchè alla loro stregua sia giudicata la contingente esperienza e nei loro modelli sia progettato l'avvenire.

Abbandonarci alla contingente esperienza sarebbe lasciarci travolgere dal tempo senza neppur coscienza d'essere travolti, diventando una cosa del tempo come una conchiglia vuota è cosa del mare che la porta dove vuole. Trasumanarci in semplici portatori e testimoni degli ideali sarebbe perdere, con la temporalità, anche l'umanità, onde stabiliamo la nostra autonomia perfino di fronte a loro. Siamo uomini per la tensione onde opponiamo il tempo all'eterno e questo a quello, lavorando il tempo per l'eterno e scolpendo l'eterno nel tempo. Esercitiemo così la tipica parte di mediatori, che piantano nel tempo l'eterno facendogli ivi metter radici fiori e frutti, e trasferiscono nell'eterno il tempo perchè prenda valore d'eternità dacchè è piegato a servirgli modellandosi nelle sue forme.