

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

LUCIANO ELETTI

Il problema della persona in Antonio Banfi

Firenze, La Nuova Italia, 1985

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 112)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITA DI MILANO

CXII

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

6

LUCIANO ELETTI

IL PROBLEMA DELLA PERSONA
IN ANTONIO BANFI



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Eletti, Luciano

Il problema della persona in Antonio Banfi. —
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia
dell'Università di Milano ; 112.

Sezione a cura del Dipartimento di filosofia ; 6). —
ISBN 88-221-0208-8

1. Banfi, Antonio 2. Persona (filosofia)
128.0924

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1985 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: giugno 1985

A Laura Mariani

INDICE

Presentazione	p. XI
Elenco delle sigle	XIII
Nota bibliografica	XV
INTRODUZIONE	p. 3
I. - LA FORMAZIONE E LA PERSONA ANTIPERSONALISTICA	p. 12
Anti-individualismo banfiano	12
L'incontro con la filosofia: Hegel, Martinetti, pensiero francese	13
Berlino: Kant, Simmel	16
Orizzonti simmeliani: pragmatismo, Nietzsche	20
La crisi e la via del rinnovamento: Marx	21
Alla ricerca della realtà: Husserl, Spinoza	22
Primi tratti di una teoria della persona	26
Persona e crisi: l'ideale e il reale	27
Io e mondo, natura e spirito: idealità della persona	29
II. - LA PERSONA E LA VITA SPIRITUALE	p. 32
Educazione	32
Religiosità	38
Teoresi	41
Moralità	43
Diritto	46
Esteticità	49
Economia. Altri aspetti di spiritualità	51

III. - LA PERSONA NEGLI EROI BANFIANI	p. 53
Pestalozzi, l'eroe e il martire dell'educazione	54
Galilei, paradigma e prototipo dell'uomo copernicano	56
Socrate, un destino che diviene uomo	60
IV. - I MANOSCRITTI SULLA PERSONA (1940-44)	p. 64
L'inacutirsi del problema	64
Dalla filosofia dello spirito alla persona biologica	66
Persona e azione	69
Contro la persona « ridotta »	71
Hegel, il razionalismo critico, la persona	73
Etica dell'intenzione individuale, etica costruttiva e collettiva	76
MSS A e B	79
« Studi filosofici »	86
Dalla teoresi alla prassi: le carte tralasciate	94
V. - LA FASE COPERNICANA E MARXISTA DELLA PERSONA	p. 100
Fenomenologia dell'uomo copernicano	101
Orizzonte copernicano e dialettica della persona	104
Superiorità della prospettiva marxista	106
Direzioni della polemica	108
Croce	111
Libertà	112
Psicoanalisi	113
Scuola	115
Studi filosofici	117
Possibilità nuove per l'uomo copernicano	118
Il problema della responsabilità	120
Delitto e persona	125
Il momento personale teoretico. Suo rapporto con la prassi	129
Dialettica teoresi-prassi	130

PRESENTAZIONE

L'ampio lavoro di Luciano Eletti verte sulla centralità e l'importanza del tema della persona in Antonio Banfi, utilizzando anche materiale edito postumo, oltre al materiale edito vivente l'autore ed a quello tuttora inedito giacente presso l'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia.

Svolta un'accurata disamina della distinzione, in Banfi, tra il concetto di persona e quello di individuo, Eletti conduce un'analisi genetica della formazione e della maturazione del pensiero banfiano, indicando via via gli « incontri » con grandi personalità a lui contemporanee e con grandi pensatori del passato tra cui Martinetti, Kant, Hegel, Simmel.

Sia in questi paragrafi iniziali, sia poi in tutto il lavoro, lo scritto di Eletti procede con grande acutezza e precisione espositiva e interpretativa. È da sottolineare che anche là dove ha un andamento prevalentemente espositivo il discorso di Eletti è utile, poiché fornisce una panoramica a ventaglio delle componenti filosofiche banfiane in tutta la loro complessità. Così, ad esempio, nel cap. II esposizione e contributo critico si fondono nella ricostruzione delle differenti valenze del pensiero banfiano, trattandovisi il tema della persona nel suo pensiero sulla religione, sulla morale, etc.

Il cap. III è incentrato su tre « caratteri » esemplificativi del concetto banfiano di persona: Pestalozzi, Galileo, Socrate. Il cap. IV verte invece principalmente su materiale postumo, edito a cura di Livio Sicchi-rollo nel 1980, anche se non mancano riferimenti a materiale inedito. Ottima in particolare l'analisi dei motivi per cui Banfi non abbia pubblicato in vita il materiale dei « manoscritti A e B ». Di carattere conclu-

sivo il cap. V, ove campeggia l'apertura « marxista » di Banfi maturo. Concludendo, si tratta di un esame acuto ed esauriente del tema, ricco di contributi originali.

DINO FORMAGGIO
MARIO DAL PRA
ENRICO RAMBALDI
GIOVANNI ORLANDI

ELENCO DELLE SIGLE

Le sigle si riferiscono alle opere di Banfi con la sola eccezione rappresentata da SF (« Studi filosofici »).

- AF *Ricerche sull'amor familiare e tre scritti inediti*, Urbino, Argalla, 1965.
EK *Esegesi e letture kantiane*, voll. 2, Urbino, Argalla, 1969.
FC *Filosofi contemporanei*, Firenze, Parenti, 1961.
FVS *La filosofia e la vita spirituale*, con un saggio inedito sulla dialettica del pensiero filosofico nelle dottrine morali (datato 1921), Roma, Editori Riuniti, 1967².
GG *Galileo Galilei*, Milano, Il Saggiatore, 1961².
GS *Galileo e suor Maria Celeste. Tre saggi*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1965.
IH *Incontro con Hegel*, Urbino, Argalla, 1965.
LC *La crisi*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967.
P *La persona. Il problema e la sua attualità*, Urbino, 4 venti, 1980.
PE *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
PZ *Pestalozzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1961².
RF *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Urbino, Argalla, 1967.
RR *La ricerca della realtà*, Firenze, Sansoni, 1959.
SF « Studi filosofici », Rivista trimestrale di filosofia contemporanea diretta da Antonio Banfi, 1940-44, 1946-49 (quadrimestrale dal '48 col sottotitolo: Problemi di vita contemporanea).
SM *Saggi sul marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1960.
SO *Socrate*, Milano, Mondadori, 1963³.
SP *Sommario di storia della pedagogia*, Urbino, Argalla, 1964².
SS *Scuola e società*, Roma, Editori Riuniti, 1958.
ST *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi, 1969.
TR *Principi di una teoria della ragione*, Roma, Editori Riuniti, 1967³.
UC *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1965².
UM *Umanità*, Reggio Emilia, Edizioni Franco, 1967.
VG *Vita di Galileo Galilei*, Milano, Feltrinelli, 1979³.

I numeri dopo le sigle indicano la pagina (a SF segue l'anno).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per una bibliografia generale delle opere di e su Banfi si rimanda a R. Salemi, *Bibliografia banfiana*, introduzione di M. Dal Pra, Parma, Pratiche Editrice, 1982.

Un'aggiunta ad essa, oltre all'indicazione di VG (non menzionato), possono considerarsi le seguenti annotazioni:

- A. Banfi, *Corso di cultura politica. La Dottrina dello Stato*, lezioni del 1928, dispensa s. d.
- A. Banfi, recensione a: G. Chiavacci, *Illusione e realtà. Saggio di filosofia come educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1932, in « La Nuova Italia », III (1932), pp. 354-355.
- A. Banfi, recensione a: G. Rensi, *Passato, Presente, Futuro*, Milano, Cogliati, 1932; *Sguardi: Pagine di diario*, Roma, La Laziale, 1932, in « La Nuova Italia », III (1932), pp. 355-356.
- A. Banfi, *Lezioni di estetica*, anno XVII, a cura di M. Buser (dispense); di prossima pubblicazione a cura di D. Formaggio presso Angeli, Milano.
- A. Banfi, *Lezioni di estetica*, a. a. 1945-46, a cura di F. Tedeschi, Milano, Coop. ed. Universitaria Milanese, 1946.
- A. Banfi, *Linee sistematiche di un'estetica filosofica. II. L'Arte*, dispense 1946-47 a cura di F. Tedeschi, Milano, La Goliardica, s. d.
- A. Banfi, *La Lutte électorale en Italie*, « Renovation », revue de doctrines et d'action du parti communiste de Belgique, NS, 34 (1948), n° 15-16, pp. 161-171.
- A. Banfi, *A proposito di assistenza e di legislazione minorile*, « Bollettino dell'associazione per la critica e difesa del diritto » (1949), n° 11-12 (novembre-dicembre), pp. 42-44.
- A. Banfi, *Il materialismo*, a cura di Gianni e Trabucchi, Milano - Venezia, La Goliardica, 1949.
- A. Banfi, *Relazione conclusiva della sottocommissione sociologica*, in Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale (Commissione ordinaria di studio per la riforma penitenziaria), *La riforma carceraria in Italia e il progetto di regolamento per gli istituti di prevenzione e pena*, Milano, SAME, s. d. ma 1951, pp. 17-21.

- A. Banfi, *Osservazioni a proposito di una sociologia delle aree depresse in ambito nazionale*, in Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale, *Congresso internazionale di studio sul problema delle aree arretrate. Aspetti sociologici. Problemi teorici* (Milano, 10-15 ottobre 1954), s.l., s.d., pp. 65-78.
- A. Banfi, *A proposito di Lukács e del realismo in arte*, « Realismo », III (1954), n° 18, p. 6.
- A. Banfi, in Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale, *Relazione della commissione di studio per la riforma della legislazione minorile*, Milano, s.d. (ma non antecedente al 1955 – forse 1956), p. 11.
- A. Banfi, *Vida de Galileo Galilei*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.
- A. Banfi, *Economia*, in M. Dal Pra - D. Formaggio - P. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Milano, UNICOPLI, 1984, pp. 91-93 (v. voce Salemi 6506, pp. 300-301).
- A. Banfi, *Inmanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, ivi, pp. 75-89 (v. voce Salemi 2403).
- A. Banfi, *Socrate*, introduzione di E. Garin, Milano, Mondadori, 1984¹.
- Società di Studi Filosofici e Religiosi, *Annuario 1920-21*, Milano 1922, pp. 22-23, rubrica *Conferenze*.
- G. Tarozzi, recensione a: A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, « Rivista di filosofia », XIV (1923), n° 3, pp. 277-279.
- G. De Ruggiero, recensione a: A. Banfi, *Vita di Galileo Galilei*, « La Critica », XXIX (1931), fasc. I (20 gennaio), pp. 52-53.
- L. Stefanini, *Arte e critica*, Milano - Messina, Principato, 1942, pp. 120-132.
- E. Garin, recensione a: A. Banfi, *Socrate*, « Giornale critico della filosofia italiana », XXV (1944-46), pp. 178-180.
- E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, Brescia, Vannini, 1950, pp. 8, 16, 20-3, 85-136.
- Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950*, Roma, Delfino, 1950, pp. 84-87.
- M. F. Sciacca, *Marx in Italia*, « Il popolo di Milano », II, 4 maggio 1955, p. 3.
- D. Banfi Malaguzzi, *A Milano nella Resistenza*, Roma, Editori Riuniti, 1958, *passim*.
- E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pp. 37-38.
- D. Formaggio, *L'idea di artisticità*, Milano, Ceschina, 1962, pp. 114-118.
- D. Formaggio, *Studi di estetica*, Milano, Renon, 1962, pp. 19-67.
- G. Gavazzeni, *Carta da musica*, « Corriere della Sera », 15 ottobre 1962; anche Milano 1968, pp. 131-5.
- G. Ballo, *Note libere*, « Poesia e critica », III (1963), n° 6-7, p. 257.
- L. Rossi, *Schema critico dell'estetica neoidealistica italiana*, « Poesia e critica », III (1963), n° 6-7, pp. 31-90.
- R. Barilli, *Per un'estetica mondana*, Bologna, il Mulino, 1964, p. 11.
- G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 174-5.

- O. Abate, *Cronaca di una universitaria*, Firenze, Biblioteca Internazionale Editrice, 1967, pp. 9, 10, 11, 20, 23, 60-62, 65-81.
- A. Plebe, *L'estetica italiana dopo Croce*, Padova, RADAR, 1968, pp. 79-83.
- G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Milano, Vita e pensiero, 1971, vol. I, pp. 150-152, 154, 200-203, 205-208, 210, 213, 224, 336 e 367; vol. II, pp. 23, 30-33 [le pp. citt. sono tratte dai seguenti saggi, ivi raccolti: *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*, « Rivista di filosofia neoscolastica » (1953), n° 6; *Il processo di banalizzazione della filosofia contemporanea*, ivi (1955), n° 3; *Note sul problema della conoscenza storica*, in AA.VV., *Il problema della conoscenza storica*, Atti del XVII congresso nazionale di filosofia, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1956; *Immanenza e trascendenza*, « Il Pensiero » (1956), fasc. 2; *Del far storia*, « Giornale critico della filosofia italiana » (1959), fasc. 4; *La neoscolastica e la filosofia contemporanea*, « Rivista di filosofia neoscolastica » (1960), n° 2-3].
- L. Geymonat, *Antonio Banfi*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. VI: *Il Novecento*, Milano, Garzanti, 1972, pp. 976-980, 1154.
- P(aolo) Rossi, *Un maestro della ragione*, « l'Unità », 6 aprile 1973.
- E. Migliorini, *Banfi e la crisi*, in Idem, *Notizie di filosofia*, Firenze, Il Fiorino, 1974.
- A. Trione, *Struttura e istituzioni dell'arte*, Lecce, Milella, 1974, pp. 13-68.
- R. Assunto, *Libertà e fondazione estetica*, Roma, Bulzoni, 1975, p. 111 n.
- A. Negri, *Marxismo e socialismo scientifico*, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXIII, Milano, Marzorati, 1975, p. 68.
- F. Papi, in Vegetti - Alessio - Fabietti - Papi, *Filosofie e società*, vol. 3 (*Le esperienze filosofiche nella cultura dell'Ottocento e del Novecento*), Bologna, Zanichelli, 1975, pp. 503-507; 1982².
- D. Formaggio, *Per una nuova lettura di Simmel*, in Simmel, *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano, Istituto Editoriale Internazionale, 1976, pp. 5-8.
- Banfi Antonio*, in *Enciclopedia europea*, II, Milano, Garzanti, 1976, p. 68.
- R. Rossanda, *Antonio Banfi, filosofo, partigiano, comunista*, « il manifesto », 16 ottobre 1977.
- R. Assunto - V. Stella, *L'estetica dalla seconda metà dell'800 al 1944*, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXX, Milano, Marzorati, 1978, pp. 583-586.
- V. Mathieu, *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, Firenze 1978.
- S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*. 1/ *Sviluppi critici della fenomenologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 39-47.
- S. Zecchi, op. cit. 2/ *Fenomenologia e sapere scientifico*, pp. 91-93.
- N. Ajello, *Intellettuale e Pci. 1944-58*, Bari, Laterza, 1979, pp. 63, 126, 145, 289-293 (v. anche l'intervista allo stesso di E. Filippini, *Quando i comunisti erano tutti professori*, « la Repubblica », 6 marzo 1979).
- F. Luciani, *Kantismo e marxismo in Banfi*, « Itinerari 79 », I (1979), n° 3, pp. 27-41.

- E. Bastianon, *Banfi. Tra Epistemologia e Filosofia*, « Il Contributo » (1980), n° 4 (ottobre-dicembre), pp. 99-100.
- L. Nanni, *Per una nuova semiologia dell'arte*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 15-16, 214-215.
- G. M. Bertin, *La teoria della persona nel pensiero di A. Banfi*, Studi in memoria di F. M. Bongioanni, Università di Genova 1981, pp. 297-317; poi in Idem, *Progresso sociale o trasformazione esistenziale. Alternativa pedagogica*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 19-37.
- C. Cordié, *Appunti e spunti. La morte di Plinio il Vecchio (nella parola di Antonio Banfi)*, « Rassegna di cultura e vita scolastica », XXXV (1981), n° 12, pp. 12-13.
- C. Gentili, *Nuova fenomenologia critica*, Torino, Paravia, 1981, pp. 120-9.
- F. Luciani, *Antonio Banfi: la politica e il problema dello Stato*, « Itinerari 79 », III (1981), n° 7-8, pp. 32-52.
- F. Luciani, *Antonio Banfi e il problema del rapporto con Kant ed Hegel*, « Itinerari 79 », III (1981), n° 7-8, pp. 69-97.
- L. Rossi, *Rilievi sul rapporto Banfi-Hegel*, Studi in onore di Luciano Anceschi a cura di L. Rossi e E. Scolari, Modena, Mucchi, 1981, pp. 297-306.
- G. Scaramuzza, *L'estetica fenomenologica*, in M. Dufrenne - D. Formaggio, *Trattato di estetica. 1: storia*, Milano, Mondadori, 1981, pp. 354-355. (La lettura banfiana dell'estetica di Hegel, del medesimo autore, è di prossima pubblicazione, presso Mucchi, Modena, negli atti del convegno su « Lo statuto dell'estetica » - Reggio Emilia, novembre 1982).
- A. Bellingeri, *Filosofia e ideologia. Il "destino" teoretico di Antonio Banfi*, Milano, CUSL, 1982 (una recensione dell'autore di queste note è in corso di stampa su « Il Pensiero », NS, 24-25, 1983-84, fascicolo unico).
- S. Costantino, *I fondamenti teoretici della filosofia secondo Antonio Banfi*, Bologna, Patron, 1982.
- O. Kallscheuer, *Marxismo e teorie della conoscenza*, in *Storia del marxismo*, Torino, Einaudi, 1982, vol. IV, pp. 409 sgg.
- F. Papi, *Mandiamo una sonda sul pianeta di quel filosofo*, « l'Unità », 14 ottobre 1982.
- E. Romagna, recensione a: AA. VV., *Antonio Banfi tre generazioni dopo*, « Studi di estetica », NS, X (1982), fasc. I, pp. 197-201.
- L(uigi) Rossi, *Banfi e la ragione*, « Quaderni dell'Istituto Galvano Della Volpe » (1982), n° 3 (aprile), pp. 195-212; anche in estratto, Messina, La Libra, 1982.
- L. Sichirollo, *Antonio Banfi. Intellettuale e società. Profilo dell'uomo copernicano*, « Problemi della transizione » (1982), 10, pp. 65-75.
- F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1983 (v. in particolare le pp. 45-84; una recensione dello scrivente è in corso di stampa su « Il Pensiero », fasc. cit.).
- E. Garin, *Antonio Banfi educatore*, « Critica marxista », XXI (1983), 6, pp. 5-14;

- uno stralcio è *L'eterna gioventù della vita*, « Rinascita », XLI (1984), 6, pp. 31-32.
- E. Garroni, *Conclusioni* (al convegno di Reggio Emilia dell'81), « Studi di estetica », XI (1983), 2, p. 221.
- G. Licata, *Ricordo di Banfi, marxista umanista che insegnava a " usare la ragione "*, « Corriere della Sera », 2 marzo 1983, p. 20.
- F. Papi, *Il razionalismo " insoddisfatto " di A. Banfi*, « l'Unità », 28 febbraio 1983, p. 3.
- G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1949-70)*, a cura di M. Dal Pra, Milano, Angeli, 1983, pp. 48-51, 82-83.
- G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'autonomia dell'estetico*, « Studi di estetica », XI (1983), 2.
- P. Bagni, *Presentazione*, in M. Dal Pra - D. Formaggio - P. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, cit. (relazioni dall'incontro « Antonio Banfi: le vie della ragione », Università di Milano, 28 febbraio 1983), pp. 5-6.
- D. Formaggio, *Presenza di Antonio Banfi*, ivi, pp. 7-20.
- M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, ivi, pp. 21-35.
- P(aolo) Rossi, *L'umanità e la filosofia di Antonio Banfi*, ivi, pp. 37-72 (il testo riproduce « con alcune aggiunte » la pubblicazione alla voce Salemi 7710).
- G. D. Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di A. Banfi*, Verona, Libreria Editrice Universitaria, 1984.
- G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, prefazione di D. Formaggio, Padova, CLEUP, 1984.
- M. Dal Pra et alii, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, Laterza, 1985, pp. 33-41, 195, 196, 357.
- L. Sichirollo, *Morale e morali*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 62-63, 65, 76-77, 134, 161.
- AA. VV., *Il problema della ragione in Antonio Banfi e nella sua scuola*, Atti del Seminario di Studi tenutosi in Varese (18-19 maggio 1985), in corso di raccolta per la pubblicazione in « Fenomenologia e scienze dell'uomo », n° 3.

In occasione del recente trasferimento nella nuova sede de « Il Mauriziano », l'Istituto A. Banfi di Reggio Emilia ha pubblicato un opuscolo di 40 pagine fuori commercio contenente, oltre a notizie riguardanti se stesso, le voci Salemi 5812, 5714, parte dell'introduzione di M. Dal Pra alla *Bibliografia banfiana* (cit.), la lettera di Banfi a Bertin datata Milano, 8 giugno 1942. Tra le fotografie (per lo più edite già in UM), quella a p. 21 è la leggibile riproduzione della prima pagina del MS B sulla persona (P, 77).

L'autore ringrazia qui il prof. Giovanni M. Bertin per le cortesi risposte alle sue lettere, l'Istituto A. Banfi per il permesso gentilmente concesso di esaminare manoscritti e appunti vari sulla *persona* e per il dono di opere banfiane, il prof. Dino Formaggio, i cui consigli hanno ampliato l'orizzonte del primitivo lavoro, tesi di laurea; ringraziamenti speciali vanno al prof. Livio Sichirollo, il cui incoraggiamento e costante interessamento, le cui preziose indicazioni hanno consentito la rielaborazione integrale di quello scritto, nella convinzione del valore, ancor oggi e oggi non meno di ieri, dell'insegnamento di Banfi.

*... ciascuno per la strada per cui
il dio lo chiami ... ciascuno ad aprir
orizzonti nuovi alla verità, a bandir
falsità e menzogne retoriche, a rag-
giungere il contatto con un aspetto
della vita, a riscoprire in esso se
stesso.*

ANTONIO BANFI, lettera a Bertin,
Milano, 8 giugno 1942.

INTRODUZIONE

Antonio Banfi non pubblicò alcun saggio o studio sul problema della persona. Ciò nonostante può ben esser veduto come un problema banfiano, se non proprio come il problema banfiano per eccellenza: l'intera sua produzione filosofica può considerarsi una meditazione continua, ora esplicita ora meno, intorno alla persona.

Dimostrare la centralità della persona nel pensiero di Banfi è lo scopo del presente lavoro. Senza dubbio tale proposito suona paradossale; anzi, se si vuole i paradossi sono due ed entrambi apparenti, come del resto apparenti sono tutti i paradossi rispettabili.

Da un lato, v'è il contrasto fra l'affermazione della centralità e l'inesistenza di un testo ufficiale atto a suffragarla. Per chiarire questo primo paradosso è indispensabile far richiamo ai due manoscritti banfiani di recente pubblicati sotto il titolo non arbitrario *La persona. Il problema e la sua attualità*¹. Risalenti agli anni 1940-43, questi manoscritti, denominati A e B, l'uno completo ma non ben organizzato, l'altro organizzato ma incompleto, sono indubbiamente di grande interesse. A chi li consideri con attenzione, essi appariranno strettamente connessi con la generale disamina filosofica di Banfi, come rilevanti un tema tanto diffusamente ricorrente quanto poco appariscente, un tema rintracciabile fin dal periodo berlinese. In essi, infatti, Banfi non intraprende la riflessione sul problema della persona, piuttosto le dà evidenza, la raccoglie: i manoscritti sono posti sulla medesima linea delle opere edite e

¹ A. Banfi, *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di Livio Sichirollo, Urbino, 4 venti, 1980.

l'intento che li guida è quello di concludere una meditazione altrimenti dispersa, quella sulla *p e r s o n a* per l'appunto.

Dall'altro lato, v'è quale secondo paradosso quello di Banfi stesso. Gli inediti costituiscono la prova certa dell'estrema attenzione verso il problema e dell'intenzione di scriverne; tuttavia, sebbene fosse ormai giunto a uno stadio avanzato, per non dire alla conclusione, il lavoro fu abbandonato, le carte vennero riposte nel cassetto e dimenticate. Lo studio qui presentato si propone di spiegare i motivi della decisione banfiana di tralasciare il saggio; la mancata pubblicazione fu infatti un'omissione significativa, un atto filosofico di rilievo, o meglio, dato il carattere puramente teoretico e non normativo dell'impegno speculativo di Banfi, un atto di responsabilità etica, una scelta pratica. Una deliberazione che comunque non va intesa nel senso di un ormai maturato rifiuto del tema stesso della *p e r s o n a*; il rifiuto di sempre era volto piuttosto verso ogni forma di personalismo, soprattutto verso quello a sfondo spiritualistico che, sordo e indifferente alla vasta, complessa e multiforme problematicità della vita personale, pretende di definire semplicisticamente e in modo univoco la persona in base a un sistema metafisico stabilito, propone una soluzione uniforme, generica e definitiva dei problemi che la concernono.

Tramite i manoscritti A e B, servendosi di essi a guisa di lanterna per il cammino attraverso il semisecolare sforzo filosofico banfiano, si giunge effettivamente a cogliere quel problema della persona che, inteso non personalisticamente, riposa fuori dubbio nel nucleo del pensiero di Antonio Banfi.

A corroborare la tesi della centralità stanno inoltre taluni appunti e manoscritti inediti conservati nell'Archivio Banfi, la testimonianza diretta di Giovanni M. Bertin e indiretta di Fulvio Papi.

Presso l'Istituto Antonio Banfi, in Reggio Emilia, è custodito un fascicolo intitolato alla *p e r s o n a* in cui sono raccolti i manoscritti A e B unitamente ad altri frammenti sul medesimo tema. Benché i due manoscritti siano di gran lunga i più interessanti, interessante risulta pure scorrere quei frammenti inediti posando lo sguardo sulla presunta loro datazione segnata sui foglietti posti a separarli². Si parte addirittura dal 1910-11 con uno schema d'ampio respiro, « La filosofia e la coscienza

² La certezza della datazione sembrerebbe affidata più che ad altro alla memoria della Sig.^{ra} Daria Banfi, autrice delle diciture apposte sui foglietti.

della personalità »; si va poi dal 1917, con frammenti brevissimi (uno inizia con « l'io e la sua azione », un altro con « il momento universale della personalità »), agli anni posteriori al 1920, con alcuni manoscritti di pochissime pagine fittamente composte, secondo la consuetudine grafica di Banfi, riguardanti Klages e la sua posizione della personalità, il concetto di persona; agli anni intorno al 1940, con un piccolo fascicolo dattiloscritto³ dedicato al « problema della persona » e consistente di uno schema generale e di un inizio di trattazione.

Senza data invece un abbozzo impostato da due domande fondamentali: « perché si pone per noi il problema della persona? », « come si pone per noi il problema della persona? », seguite da due brani sull'esperienza della persona e sul « senso del problema »; una ripida scalletta riassuntiva conclude l'inedito. Senza data pure due frammenti, l'uno sull'« importanza del problema della personalità, non solo per sé, ma perché in esso acquistano unità gli altri », l'altro su persona e morale: « di fronte al costume la moralità appare sempre come un affermarsi dell'idealità della persona... ma effettivamente l'idealità della persona richiama l'idealità della collettività umana ». Sia detto di passaggio, è condensata qui l'intera impostazione banfiana della questione oggetto della ricerca.

Codeste carte valgono a dare una prima idea dell'attenzione di Banfi per il problema della persona. In special modo i manoscritti A e B illuminano il suo proponimento di stendere un saggio: sono troppo lunghi e complessi per far pensare a uno studio privato, personale, il quale oltre tutto non avrebbe richiesto un rifacimento parallelo e talora identico alla lettera com'è per la maggior parte del suo corso il MS B rispetto ad A (stimare il MS B stesura definitiva e incompleta del saggio appare dunque lecito). Tutti questi frammenti, più e meno estesi, vanno però integrati con la testimonianza di chi ebbe consuetudine di conversazione con Banfi all'epoca in cui sono databili i manoscritti maggiori e precipuamente considerati (si è prossimi alla certezza nell'indicare gli anni 1942-43).

Giovanni Maria Bertin ebbe la ventura d'essere forse il più vicino a Banfi (o per lo meno fra i più vicini), e non solo in quegli anni intorno al 1940, così da cogliere spesso l'evolversi della sua indagine speculativa

³ Incartamento che la Sig.^{ra} Daria Banfi, con nota di suo pugno, dice essere tratto da un quadernetto risalente a quell'epoca.

attraverso la sua viva parola. Nei suoi scritti banfiani, Bertin non ha mancato di accennare al problema della persona o come oggetto d'indagine ancora in via di chiarificazione o come tema che avrebbe potuto ricevere sviluppo, data l'esistenza di premesse consistenti.

Nel *Banfi*⁴, delineando nella Prefazione il compito della filosofia secondo Banfi, Bertin s'imbatte ben presto, implicitamente, nel problema della persona perché, fra l'altro, il compito non consiste nel determinare valori assoluti a cui la vita spirituale del singolo debba adeguarsi e nell'adeguazione risolversi, e neppure nel chiudere in una visione definita e compiuta il significato della vita; ma nel « far luce » sugli infiniti problemi che incalzano l'esistenza umana, nello « spingere l'uomo a valorizzare la sua esperienza personale al di là della propria interiorità, nell'esperienza intersoggettiva, sociale e culturale insieme », nel suscitare e rinnovare il senso di responsabilità nelle decisioni e il vivo desiderio di chiarezza nei problemi. Poi si fa cenno a una « problematica della persona »⁵; poi ancora a un « problema della persona » dal razionalismo critico interpretato in senso non dogmatico. In seguito si dice in modo esplicito che il pensiero di Banfi è « oggi impegnato nello sviluppo di una teoria dell'intuizione e della persona ancora da svolgere ampiamente »; che una filosofia avente struttura critica e impostazione decisamente teoretica si dimostra « atta a giustificare ... una solida teoria... della personalità » (e con queste parole si chiude il *Banfi*).

In *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*⁶ particolarmente degne di menzione sono le lettere banfiane indirizzate a Bertin. Qui emergono con immediatezza taluni caratteri essenziali della riflessione sulla persona: l'anti-individualismo, l'antidogmatismo, rafforzati da una generale intonazione antimetafisica e antiastratta.

Grazie all'indirizzo trascendentale-teoretico alcuni vecchi problemi, come quelli del metafisico e della saggezza, si pongono sotto una nuova luce. Essi hanno effettivamente la loro radice nell'esistenza personale, scrive Banfi a Bertin; nella persona individuale però, viva e reale nella costruzione del suo proprio mondo, capace di un'espansione di sé che muta continuamente di toni, non nella persona esaminata in astratto, oggetto se mai di una ricerca a limite teoretico. Metafisica e saggezza in-

⁴ G. M. Bertin, *Banfi*, Padova, CEDAM, 1943.

⁵ Qui e avanti v. op. cit., pp. 24, 44, 48, 54.

⁶ G. M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. B.*, Roma, Armando, 1961. V. le pp. 169-182.

dividuale sono così una cosa sola con l'azione, originali. A smorzare subito una possibile interpretazione romanticheggiante, Banfi ricorre a precisazioni di sapore caratterologico: l'originalità non esclude tuttavia che si diano « tipi » per individualità analoghe e un « sistema di tipi » per indicare quel tanto di analogo e generico riscontrabile in ogni personalità.

Il rifiuto di un'impostazione statica e metafisica si palesa ulteriormente nell'ammonimento a non considerare « la destinazione di un'anima... nel suo essere ma nel suo vivere ». Una visione del mondo che sorga da una struttura spirituale individuale non è mai altrettanto ricca quanto la vita spirituale stessa, rischia di trasformarsi in prigione; si stia dunque sempre in guardia contro il sonno dogmatico che non di rado scende su quella struttura, si lasci libera la via alle mutazioni dell'essere spirituale del singolo: nessuna struttura spirituale, ancorché nobile, dura fresca tutta la vita. « Perciò niente impegni metafisici con noi stessi ».

La personalità si concreta in ambito sociale, il suo concetto riveste carattere problematico e dialettico nei confronti della storia e della cultura. Da qui l'artificiosità delle teorie psicologiche, i cui presupposti si rivelano quasi sempre individualistici. Inoltre il pensiero filosofico non assume tale concetto dogmaticamente, non lo fissa a un senso assoluto; riconoscendone l'origine empirica da un'esperienza riflessa, una filosofia puramente teoretica mira piuttosto a porre in luce « l'interna legge dialettica di tensione e di sviluppo » ad esso propria e con ciò la problematica che il concetto esprime e di cui non è la soluzione. « Sarebbe fuor di luogo chiedersi che cos'è la personalità — insiste Banfi. Importa piuttosto sapere quale dialettica caratterizza il concetto e quale problema di esperienza vi si unifichi ».

Contro le teorizzazioni dogmatiche della persona giova tener presente il suo rapporto con l'ambiente sociale e culturale. Non per caso l'idea di personalità nella filosofia francese è definita in termini di libertà, ragione e chiarezza; non per caso nel pensiero tedesco, in antitesi col principio dell'autonomia dello spirito, l'autonomia della persona si apre la strada a fatica, riconosciuta solo come momento oscuro e irrazionale dell'individualità; non per nulla nella filosofia inglese la persona intesa come prassi, consapevole della relatività di questa, salva se stessa dalla riduzione empiristica mediante un empirismo rinnovato, atto a riconoscere quella relatività. Assunti, tali rilievi precludono la via ad ogni tentativo di dogmatizzare.

Una notizia utilissima dal punto di vista cronologico si trova nel mezzo della lettera datata Milano, 8 giugno 1942. Lì si informa delle indagini filosofiche avviate in quel tempo da Banfi: « Corrispondentemente ai problemi della struttura dei campi spirituali si sono aggiunti quelli della natura della persona, dell'uomo ».

Nelle lettere, che vanno dal 1935 al 1949, non prende risalto solo l'interesse e la considerazione di Banfi per il problema della persona: è da notare la continuità d'impostazione con i manoscritti A e B. riconosciuta oggi dallo stesso Bertin ⁷.

Nel primo capitolo dell'*Idea pedagogica* (sulla figura e sull'opera banfiana) Bertin torna nuovamente, di passaggio, sulla questione. Qui non sono tanto le novità a incuriosire (le cose dette rientrano nel novero di ciò che già si sa o si può supporre), quanto l'imbattersi ormai regolare nel tema della persona. Bertin rileva che Banfi, benché non giungesse a costruire una dottrina filosofica della personalità, ne dichiarò la possibilità, sostenne la legittimità e l'importanza del problema, ponendosi di conseguenza all'opposto del neoidealismo italiano, contrario a una filosofia della persona giudicata arbitraria e psicologizzante. Anzi, Bertin ricorda che Banfi seppe valorizzare, ovviamente con la massima cautela, orientamenti filosofici contemporanei quali l'esistenzialismo e lo spiritualismo, distantissimi dal suo indirizzo di pensiero, proprio per il rilievo, ancorché parziale e dogmatico, da essi dato alla *p e r s o n a*.

A questo punto però è indispensabile notare una cosa curiosissima e che fa pensare. Bertin, manifestando l'esistenza del problema della persona nella ricerca banfiana, si richiama sostanzialmente alle lettere e alle conversazioni avute più volte con Banfi negli anni 1942-43, non ai manoscritti A e B, che gli erano ignoti. Nulla seppe della loro stesura. Se, alla luce di ciò vanno dunque intese e inquadrare talune asserzioni bertiniane riferite sopra, che sembrano così acquisire in virtù di questa mancata conoscenza ancor maggiore incisività, nondimeno v'è forse altro da aggiungere. Perché Banfi, pur avendo parlato in varie occasioni dell'argomento in quel periodo, tenne verso Bertin un silenzio assoluto circa il saggio cui attendeva? non era stato Banfi stesso, in una lettera del 1937, a consigliargli lo studio del problema della persona, reputato congeniale a Bertin e dotato per lui di particolare valore? per quale ragione

⁷ G. M. Bertin, *La teoria della persona nel pensiero di A. Banfi*, in Idem, *Progresso sociale o trasformazione esistenziale. Alternativa pedagogica*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 19, 20.

dunque tacergli dell'abbozzo anche se destinato a rimanere tale? Ancor oggi Bertin manifesta un certo stupore per il silenzio sotto il quale erano passati quei rilevanti scritti (in una lettera del 18 agosto 1981 indirizzata allo scrivente).

Probabilmente la causa è questa: il tema della persona senza dubbio stava a cuore a Banfi, di più però stava a cuore a Bertin, e ciò non garbava al filosofo. V'erano nei due due differenti approcci alla questione: dal *Banfi* si levava « la richiesta di una più convinta accentuazione del valore autonomo dell'esistenziale e di una più radicale ripresa della concezione della persona »: Bertin cercava « di far valere un'istanza esistenzialistica per la fondazione della persona che la autonomizzasse rispetto al mondo obbiettivo della cultura »; a Banfi, più limitatamente, l'esistenzialismo pareva l'occasione per la « ritematizzazione » del problema⁸. Pare così possibile rinvenire una connessione logica, se non proprio di fatto, tra la decisione di tacere a Bertin e la deliberazione di tralasciare il saggio. In esso Banfi aveva riscontrato la presenza, irrisolta, d'un residuo di fenomenologismo soggettivo tale da appoggiare, almeno in apparenza, richieste esistenzialistiche sul tipo di quelle bertiniane, se non più radicali. Residuo che egli nel MS B si accingeva ad eliminare. A quel punto però la situazione storica consigliava diversamente. L'opportunità di uno scritto sulla *persona* veniva posta in discussione, ferma restando la sua legittimità; la prassi, non la teoresi, suggeriva di interromperlo, o meglio, di non rivederlo per le stampe. Ma di ciò più avanti.

Nel recente saggio *La teoria della persona nel pensiero di A. B.* (cit.), condotto anche sui MSS A e B, Bertin riprende il tema che gli è caro per aggiornare le vecchie asserzioni, riequilibrarle alla luce dei due frammenti, senza tuttavia rinnegarle. Se è vero che Banfi non ha pubblicato nulla, scrive, è anche vero che l'impostazione del problema della persona risulta implicita nella maggior parte delle sue opere. Purtroppo la brevità del saggio impedisce all'autore di offrire una visione complessiva del problema e di esplicitarne l'impostazione: esposto per sommi capi il contenuto degli inediti, spiegate il significato, essi sono svolti in relazione con la condizione culturale odierna e con gli scritti di Bertin.

Si deve a Fulvio Papi l'unica grande monografia banfiana⁹. Essa però

⁸ F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961, pp. 255, 305, 327.

⁹ F. Papi, *Il pensiero di A. B.*, cit.

ha un difetto, se così si può dire: non solo una monografia, ma anche un'opera di storia della cultura, si incentra su Banfi allo scopo di dipanare attorno a lui e per suo tramite le varie direzioni del pensiero sviluppatosi nel periodo di produzione filosofica banfiana. Papi tende perciò ad evitare al massimo le notazioni strettamente biografiche o pure caratterizzanti Banfi nella sua ricca e integrale umanità (come invece piace a Bertin), per privilegiare e mettere in luce piena i continui rapporti critici e precisi con le più disparate correnti filosofiche, e non solo filosofiche, del suo tempo. Da qui l'interesse per le pubblicazioni banfiane viste quali mezzi di interazione culturale, considerate soprattutto per l'aspetto assunto agli occhi di oppositori e amici, per le reazioni in essi prodotte, nonché per le posizioni prese dinanzi ai grandi indirizzi di pensiero, tradizionali e recenti. Sicché non si trovano in Papi pagine particolarmente appariscenti, vistose rispetto alla *persona*, e questo proprio perché tale tema scorre simile a fiume sotterraneo nella meditazione banfiana, difficilmente avvertibile in scritti singolarmente studiati nelle loro interazioni culturali immediate, qua e là affiorante invece con decisione solo a uno sguardo complessivo dell'opera: il che non è appunto il caso dell'opera veduta nel suo farsi e connettersi con la cultura contemporanea, secondo l'intendimento espositivo di Papi. Inoltre, ed è il punto, manca a Papi un proprio interesse, pedagogico magari (l'aspetto pedagogico del pensiero di Banfi è deliberatamente tralasciato nel suo studio e rimandato a studi altrui, cioè ai lavori di Bertin), che lo spinga a evidenziare il ruolo della *persona* nella disamina banfiana. Papi insomma, a differenza di Bertin, non cerca di accentuare « il valore autonomo dell'esistenziale ».

Messi in risalto fini e caratteristiche della monografia, importante risulta in essa la presenza della *persona*, in special modo sul piano etico (si vedano i passi sulla filosofia della morale, sul *Socrate*, su *Moralismo e moralità*); una presenza obbligata: strettamente inserito nell'insieme dell'indagine banfiana, il tema personale non tollera a lungo misconoscimenti. In taluni luoghi Papi è costretto a parlare in termini espliciti di « problema della persona » (p.e. trattando dei rapporti di Banfi con l'esistenzialismo): « Per Banfi il problema della persona costituiva una questione assai importante ». A prova dell'affermazione vi sono, prosegue lo studioso, accenni nei suoi scritti a stampa dei primi anni Quaranta « confermati da alcuni manoscritti la cui datazione non c'è dubbio vada situata proprio tra il 1942 e il 1943 ». Con tutta pro-

babilità Papi si richiama ai MSS A e B; aggiunge infatti di far riferimento ad un gruppo di inediti custodito nell'archivio Banfi¹⁰. Altrove egli ferma l'attenzione sul problema « ribadito ancora una volta » e che « così spesso era trapelato nei suoi scritti »¹¹.

¹⁰ Op. cit., p. 316.

¹¹ Op. cit., pp. 338, 381. V. anche la nota 8 della presente Introduzione.

LA FORMAZIONE E LA PERSONA ANTIPERSONALISTICA

ANTI-INDIVIDUALISMO BANFIANO.

Se, come si vedrà, la persona partecipa attivamente alla vita di cultura rivestendo un ruolo essenziale e comprendente entrambe le sue sfere di vita, la naturale e la spirituale, lecito diviene allora accennare all'indole propria di Banfi come a una causa della ripulsa verso ogni forma di personalismo: la decisa condanna dell'individualismo, di qualunque esasperazione del momento soggettivo, connotato tra i più tipici della meditazione banfiana in generale e di quella sulla persona in particolare, è atteggiamento cui non è estraneo il carattere stesso del filosofo, lontano come tutti sanno da qualsiasi posa individualistica. « Lei vuol dunque costringermi ad una specie di esame di coscienza — esordisce Banfi nella citata lettera a Bertin del 1942 —, ma, in realtà, come non voglio guardarmi allo specchio, così non ho l'abitudine né di guardare dentro, né di raccontarmi la storia della mia vita. Io mi sento sempre più proiettato all'esterno che all'interno, verso l'oggettivo che non verso il soggettivo ». Contro l'istanza dell'intimità della persona egli fa valere in modo polemico l'opposto: « la mia intimità mi è estremamente indifferente ». La missiva si chiude con parole che si accordano, probabilmente non per caso, vista la data, con quelle del MS A riferentisi alla problematicità dell'esperienza personale (si avverta l'acutezza psicologica dell'osservazione finale): « Sono spaventato di quanto Le ho scritto, e mi sembra d'aver fatto anche male a scriverlo. Lei faccia conto che sia uno di quei momenti di ebbrezza in cui si è sinceri all'estremo, ma così da dubitare se quella sincerità riguardi noi o qualche immagine di noi ». Qui si accende l'antinomia dell'intui-

zione personale, tendentesi tra il momento dell'assoluta individualità e il momento della genericità, ch  quell'immagine   sempre mediata con l'oggettivo.

In generale, la convinzione banfiana secondo la quale la persona tanto pi  ritrova se stessa e la propria originalit  quanto pi  cessa di chiudersi solipsisticamente in s  per inserirsi attivamente nel complesso mondo dell'obiettivit  spirituale   in linea con l'anti-individualismo di Banfi, che,   noto, non serrandosi nell'individualit  intima arricchit  la propria umanit , ma entrando in contatto pieno, via via, col mondo culturale, sociale e politico, prendendo su di s  le corrispondenti responsabilit . Per ci  Banfi diffidava delle anime in crisi: le loro crisi spesso gli apparivano cerebrali, a sfondo estetizzante, dovute a un vizioso, egocentrico porsi in s  della persona, a un'avversione ad accettare responsabilit  e compiti oggettivi che, superando la sfera strettamente personale, soli permettono la connessione attiva dell'individuo nella vita collettiva e rivelano, liberandola dalle sue proprie catene, la personalit .

L'INCONTRO CON LA FILOSOFIA: HEGEL, MARTINETTI, PENSIERO FRANCESE.

Detto del carattere di Banfi, occorre ora comprenderne il tipo d'approccio alla filosofia, perch  tale comprensione chiarir  le modalit  di apparizione della persona nelle sue opere e spiegher  in modo definitivo la ragione per cui un tema cos  nascostamente ricorrente non diede mai origine a un nuovo genere di personalismo. Banfi stesso ne parla: « sulla via della ricerca filosofica io non sono stato spinto dall'urgenza di crisi spirituali o dall'insistenza degli "eterni problemi". La crisi... era gi  troppo viva e varia di aspetti nella cultura e nella vita di tutti, perch  ciascuno avesse bisogno di rifletterla in un suo proprio astratto dramma interiore, onde esser spinto a chiarirne i termini e il significato »¹. E ancora: « Io ho sempre pensato che il filosofare di ciascuno non possa prendere inizio da un'immediata spontaneit  di pensiero, ma dall'elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell'esperienza concreta ». Partito da interessi letterari (la prima laurea fu in lettere, conseguita

¹ RR 713 e, per la citazione seguente, RR 719.

² L. ELETTI, *Il problema della persona in Antonio Banfi*.

con Novati nel 1908; la tesi fu dall'illustre medievalista giudicata degna di un dottorato in Sorbona), Banfi passò all'indagine filosofica tramite l'approfondimento di alcuni problemi di cultura, sia essa storica, letteraria, artistica, religiosa, morale o scientifico-naturalistica.

Maestro nel passaggio alla filosofia fu Hegel, il cui insegnamento (insieme con quello kantiano) si pone come assolutamente centrale nella formazione del pensiero teoretico banfiano, autore letto e scandagliato, rammenta nella lettera a Bertin, « con una vera frenesia e una gioia senza limite ». Il costituzionale anti-individualismo e antipsicologismo di Banfi si accompagnò con l'impostazione puramente teoretica e tendente all'oggettivo di un pensiero hegeliano libero, aperto, ricco d'esperienza, « trionfante sul dramma dialettico dell'esistenza », non ancora curvato dogmaticamente nell'esigenza del sistema, atto a tenere nel debito conto la persona e la sua dialettica nella vita dello spirito.

Non le esperienze interiori o intimistiche del singolo importa rilevare, e neppure serve affannarsi a garantire la dignità e la libertà formale della persona dimenticandone la vera, assoluta originalità spirituale, che consiste nel momento di spontaneità produttiva da essa introdotto nella cultura. È questo a concedere all'individuo dignità e responsabilità piena di persona, di uomo unito agli uomini con vincolo indissolubile e fecondo. La libertà astratta della persona, la libertà della persona considerata in sé, tratta fuori dal contesto umano e culturale, lungi dal rappresentare un valore assoluto è un mero saper di sé, va tolta, superata nella dialettica con lo spirito oggettivo, l'altro fondamentale aspetto della spiritualità.

L'obiettività spirituale vale come principio di organizzazione di un mondo concreto per la persona: solo in esso e per esso lo spirito soggettivo può vivere ed affermarsi. Il principio personale e quello sociale sono conciliati nell'eticità; qui l'uomo attinge la sua vera, concreta, attiva libertà spirituale. La conciliazione individuo-comunità lì raggiunta non è però definita una volta per tutte in un disegno platonico di stato ideale al cui modello occorra adeguarsi. Essa esprime piuttosto quella vita in cui la realtà etica, costituita di istituzioni, organismi e norme, fonda e garantisce la libertà della persona, mentre quella realtà ha in questa libertà il suo riconoscimento e la sua progressività.

La riflessione speculativa di Martinetti (col quale si laureò in filosofia nel 1909) apparirà limitata a Banfi, rinchiusa in un ambito antistoricistico e antidialettico, colorata da una tonalità religiosa orientaleggiante e moralistica. Tuttavia, l'esigenza del rigore teoretico, gli stimoli

sicuri per lo sviluppo di un razionalismo critico e trascendentale, insiti nel razionalismo religioso martinettiano, agirono certamente su di lui. Taluni toni di *La filosofia e la vita spirituale* mostrano un chiaro influsso della concezione martinettiana aspra e austera della vita di cultura e del ruolo in essa della persona.

La persona in Martinetti vive l'esperienza, constatata in modo immediato e privo di risentimento, della profonda negatività del mondo dell'esistente; tale esperienza però non diviene mai alibi per una passiva accettazione di quel mondo, per una rassegnata pacificazione interiore; bensì consapevolezza di un compito infinito della persona che, cosciente della problematicità della vita e del suo senso religioso, volge il pensiero dal piano dell'esistenza al piano della verità, assolutamente trascendente il primo. La verità, la realtà non è tuttavia l'oggetto intelligibile del conoscere, ma il puro limite della ragione e del suo processo, della rinnovantesi ricerca teoretica. Per il suo intimo motivo di trascendenza rispetto alla realtà empirica quello della ragione è l'atto metafisico per mezzo del quale la persona si volge radicalmente dal mutevole all'Eterno, dal relativo all'Assoluto, dall'umano al divino, dall'assurdo al vero e questo atto si fa presente in essa illuminando di sé l'intera sua vita: la vita spirituale consiste nell'ascendere alla coscienza pura del Trascendente e nella sentita e pungolante presenza di questo in ogni grado e forma di quella vita.

Pure la prassi spirituale non è risolta in tale processo: lo slancio verso l'Assoluto non può tramutarsi in mistica fuga: occorre raggiungere una concreta realizzazione e un sapiente equilibrarsi della persona. « E Martinetti sa più di ogni altro filosofo contemporaneo quale varietà di forme e di gradi la persona manifesti e quali elementi complessi agiscano in essa; sa quanto vario è in essi il possibile equilibrio spirituale e come stolto sia commisurarli univocamente ad uno schema univoco »². La persona deve sí liberarsi dai vincoli del finito, ma non per dissolversi: bisogna che si conservi mentre si libera.

Sebbene non teoreticamente svolto, compare in Martinetti, e posto alla radice della teoresi stessa, il problema della persona.

La filosofia della contingenza e della libertà fu l'oggetto della tesi di laurea. Lo studio della filosofia francese da Renouvier a Bergson indubbiamente rese Banfi assai attento al rilievo della spontaneità soggettiva. Benché la sua attenzione fosse critica, egli ben valutò la solu-

² FC, 60. Qui Banfi menziona ad esempio il *Breviario spirituale*.

zione renouvieriana del tema della libertà nel personalismo spiritualistico (*persona* come volontà), come pure il proseguimento della questione nel personalismo trascendentale di Hamelin (personalità categoria del pensiero piú concreta). Vide nel contingentismo di Boutroux il tentativo di garantire la spontaneità dell'azione, minacciata gravemente dal determinismo positivistico; considerò in Bergson il metodo intuitivo e dell'introspezione, nonché la valutazione del *moi profond* quale pura e fresca spontaneità vitale.

Negli anni seguenti Banfi parlerà chiaro: nulla da eccepire circa l'individualità come momento fondamentale e ineliminabile nella costituzione dell'esperienza e nel sistema del reale; anzi, l'aver messo in evidenza tale momento è grande merito del personalismo (e in generale di quegli indirizzi tendenti a porre l'accento sulla soggettività); tuttavia è facile l'errore, che comincia laddove si pretende di considerare la personalità in sé come assoluta e di estenderne metafisicamente e dogmaticamente il concetto. Se l'estensione conduce ad arbitrari mitologismi, l'assoluto essere in sé della persona quale entità metafisica impedisce la comprensione del momento di relazionalità, che della persona è vita ed attività. In definitiva le impostazioni personalistiche danno risalto non agli effettivi e complessi centri di spontaneità, ma a immaginarie sostanze chiuse e inerti, a nuove monadi. Trattare della *persona* sí, ma solo in quanto essa è relazionalità.

BERLINO: KANT, SIMMEL.

A Berlino, sotto la guida di Riehl, Banfi assorbí il pensiero di Kant « fino alle midolla », ricorderà (lettera cit.). L'ispirazione kantiana, e il suo sviluppo nel neocriticismo, ebbe rilevanza notevole nella determinazione dell'indirizzo teoretico banfiano, in particolare per la istanza di autonomia della ragione, per la ricerca di un criterio di analisi trascendentale dell'esperienza, per la posizione del problema di una sistematica del sapere. Non è però inutile far qui presente che proprio per merito di Kant la personalità acquistò pieno valore etico.

L'influsso del pietismo, dei moralisti britannici, di Rousseau fu decisivo nel condurlo ad apprezzare l'elemento di spontaneità nella vita spirituale, ad analizzare sottilmente l'esperienza interiore. Nell'ordine morale la persona diviene libera e indipendente dal meccanicismo della natura, si solleva al di sopra del mondo sensibile, partecipa al mondo intelligibile. Nel libero assoggettarsi e adeguarsi della volontà

alla legge morale, nella coscienza del dovere l'uomo veramente si afferma come persona, raggiunge la sua vera personalità, si rende parte integrante dell'ordine razionale. La pura moralità, però, non è mai in atto nella realtà personale; è un compito, un'assoluta esigenza che all'individuo si pone per una infinita attività, per un infinito dover essere. Tuttavia, nella partecipazione al mondo sovrasensibile fatalmente va perduto il senso concreto, attuale della persona: la vita morale consiste pur sempre in una tensione verso un mondo di valori assoluti e di leggi universali validi senza distinzioni per tutti gli esseri razionali. Proprio nella critica all'etica kantiana Simmel farà valere « la legge individuale ».

Neppure in Simmel v'è una definita teoria della persona. La sottile e penetrante analisi dell'esperienza in tutta la sua relatività e il suo movimento, caratteristica saliente del pensiero simmeliano, dà però spazio adeguato alla personalità e alla sua potenza di costruzione e di organizzazione. La ricchezza dell'esperienza, del tutto inspiegabile se ricondotta alla variabilità di attitudini del soggetto psicologico, riposa nella concreta sfera dei rapporti antinomici tra il soggetto e l'oggetto, della tensione tra l'io e il mondo. In questa sfera diversi piani o mondi culturali si distinguono fra loro assolutamente, ciascuno determinato da un principio ideale, da una legge costitutiva a priori determinante il particolare modo di relazione tra la soggettività e l'oggettività. Vi sono così vari apriori, direzioni ideali, strutture obiettive dell'esperienza in cui la pretesa antitesi io-mondo è superata e l'incessante rapporto fra i due poli si risolve in processo della cultura. La vita della persona non si racchiude tuttavia in uno solo di quei campi dello spirito, benché ognuno esprima in una formula particolare la totalità del mondo: essa trascorre continuamente attraverso i molteplici piani culturali cogliendo in ciascheduno un frammento, è in questo trapassare.

Simmel possiede tutti gli strumenti per rilevare la vivezza dell'esperienza individuale: la costituzione stessa della persona, né naturale né spirituale, ma naturale e spirituale insieme, la pone al centro dell'antinomia fondamentale, del contrasto fatale della Vita: la dialettica tra « sempre più vita » e « sempre più che vita », tra la vita e l'idea, la realtà e il valore. La persona accentua questa tensione e in essa vive secondo un proprio principio originale di sintesi dei momenti dialettici, secondo una « legge individuale » che riunisce in una sintesi dinamica la spontaneità personale e la sfera dei valori obiettivi di cultura. Impossibile dunque definire in un tipo la personalità, darne una va-

lutazione generica. Nella sua profondità vitale corpo e anima, fisicità e spiritualità sono strettamente congiunte in una vivente dialettica, in un organico processo interiore.

Sublime esempio della concezione simmeliana dell'individualità appare Goethe: nel suo proprio ritmo di creazione realtà e idealità, io e mondo, natura e spirito vengono conciliati in equilibrio dinamico. Ogni individuo vive da un suo centro interiore, da esso dipende; la personalità spiccata evidenzia all'estremo questa peculiarità: i contenuti offerti dal mondo sono elaborati da essa in modo tale da assumere un aspetto assolutamente originale. Allo stimolo e alla determinazione esterni, ineluttabili e pur necessari, la libertà e produttività dell'anima risponde in funzione dell'essenza individuale, delle possibilità intrinseche dell'uomo, delle sue direzioni latenti di energia, delle sue attitudini, in una parola, del corso personale della vita. L'ambiente condiziona spesso pesantemente la persona; nonostante ciò la grande personalità giunge a formare l'ambiente, il suo mondo. In essa domina veramente l'apriori individuale, la legge formale a priori della vita del soggetto³.

Lo sviluppo completo di un'unitaria, attiva vita personale è il presupposto e il fine dell'educazione. Ciò non significa mai coltivare il mito della pura spontaneità soggettiva: la realtà educativa, l'apriori pedagogico implicano la relazione continuamente rinnovantesi tra l'io e il mondo. La spontaneità deve elevarsi a centro originale dell'obiettività dei dati reali e dei valori culturali che le sta dinanzi. L'idea della struttura vitale della persona e della legge che governa la sua formazione richiede che il sistema culturale di cui essa fa parte, tramite una serie complessa e infinita di azioni e reazioni, sia da essa assimilato e divenga elemento della sua esperienza, motivo della sua attività. L'assimilazione non interrompe il ritmo personale, lo allarga: proprio sollevandosi alla sfera dell'universale la persona attinge la fresca energia per affermare e dispiegare più completamente se stessa, evitando il pericolo di disperdersi in soggettivismi. Non ha senso assegnare fini assolutamente validi: perché l'esistenza dell'individuo non si risolva in un mero sussistere, perché sia vera vita, processo di creazione e di superamento infinito di sé, la persona va lasciata libera di svolgersi secondo

³ Fin qui v. Simmel, *L'intuizione della vita, passim*; *I problemi fondamentali della filosofia*, il cap. « Il soggetto e l'oggetto ». V. inoltre Banfi, *Il pensiero filosofico e pedagogico di G. Simmel*; introduz. ai *Problemi fondamentali*; prefazioni a *L'intuizione della vita* e al *Rembrandt* simmeliano.

la sua propria direzione vitale di integrazione dell'esperienza e di ogni esteriorità. Il mondo obietta la persona, la persona personalizza il mondo⁴.

Nell'ambito morale l'impossibilità di formulare fini e giudizi generali è massima. Poiché il dovere è un modo della Vita stessa (la tensione tra essere e dovere rientra nel contrasto fondamentale tra vita e idea, « piú vita » e « piú che vita »), il dovere concreto può derivare solo dall'unitaria, continua totalità vitale dell'individuo, considerato sia nel suo lato razionale sia nel sensibile. L'azione è quindi valutabile esclusivamente in base alla struttura del singolo, all'intima sua forma dell'agire vitale, è individualità, palpito di vita del soggetto, espressione della realtà personale. In breve, la singola azione è tutta la vita, l'unico possibile aspetto di quella in un dato momento; in un dato momento la vita ha sopra di sé quale ideale un modo definito di dover essere. L'uomo è tutto intero nella singola azione e questa lo esprime pienamente. Insomma, morale è l'atto che sgorga dal processo interiore stesso della vita come una necessità; morale è la persona operante secondo l'ideale immanente alla sua stessa vita, secondo « la legge individuale ».

Legge individuale non ha da spartire nulla con soggettivismo, arbitrio o casualità; sebbene possa ordinare in tempi diversi azioni diverse o addirittura contraddittorie. L'individualità non è mera spontaneità (detto alla svelta, il nietzschiano « devi divenire quello che tu sei » svolge un ruolo in Simmel), non è fuori della storia, diviene ciò che è relativamente al mondo. Essa viene in parte determinata dall'ambiente, anzi, gli elementi innati, biologici, strettamente personali risultano concretamente inscindibili da quelli acquisiti, sociali e culturali: la personalità è vivente fusione dei due generi di elementi, è un insieme e da questo insieme sgorga il dovere. Esso non può non tener conto dell'oggettività spirituale perché essa è già alla sua origine, l'individuo ciò riconosca o no.

Si dà dunque nella realtà un'individualità non meramente soggettiva e un dovere personale obiettivo, una « legge individuale » e tuttavia universale. Del resto la personalità, oltre che incomparabile, è pure comparabile, è l'uomo nella sua totalità, non si definisce per astrazione, togliendo tutto ciò che la avvicina agli altri. La persona e la sua legge hanno una « suità » piú che una « unicITÀ ». Per concludere, contrariamente all'apparenza, la legge individuale accentua all'estremo il

⁴ V. la seconda parte del cit. *Il pensiero filosofico e pedagogico di G. S.*

sensu della responsabilità, poiché l'azione e il dovere del momento, zampillando dalla totalità della vita, sono eredi diretti di tutto ciò che la persona fu, fece, dovette⁵.

ORIZZONTI SIMMELIANI: PRAGMATISMO, NIETZSCHE.

Integrato nel complesso, vario e pur unitario corso del pensiero simmeliano, il pragmatismo s'incentra sulla persona, o più precisamente, sulla sua azione, sia che esso dia maggior risalto all'aspetto naturale sia allo spirituale, al momento psicologico o al sociale. L'azione, essendo l'esplicita e manifesta sintesi dinamica dell'individualità, si rivela il punto ove convergono in unità vitale la ragione e la sensibilità, la realtà e l'idealità, l'interiorità e l'esteriorità. Rilevando l'intima relazione fra la persona e l'azione, il pragmatismo non può e non intende dare soluzione alcuna alla problematicità del reale e quindi nessuna determinazione definitiva del rapporto soggetto-oggetto. Il pragmatismo lascia così aperta la via a una considerazione trascendentale della relazione io-mondo, alla progressività infinita dell'esigenza teorica. Banfi presterà sempre grande attenzione agli sviluppi di questo indirizzo filosofico, anche quando riterrà di avere ragioni per criticarlo con decisione. Certo Banfi, già negli anni di formazione, non restò indifferente alle possibilità trascendentali dello svolgimento in senso evolutivo, quasi darwiniano, del rapporto soggetto-oggetto, individuo-società operato dal pragmatismo, come non ignorò l'accento posto sull'azione quale momento rivelatore della personalità (sulla scia di Simmel), la concezione dell'interazione dinamica tra la mente e il corpo e, quindi, tra lo spirito e la natura.

Sempre mutuato da Simmel fu lo studio di Nietzsche. Difficile esagerare la rilevanza per la cultura italiana dell'amore critico (nonostante la contraddizione in termini) di Banfi per la filosofia nietzschiana. Oggetto fra l'altro di un famoso corso universitario, egli ne colse soprattutto la poderosa forza antidogmatica, stigmatizzò di conseguenza le mistificazioni dannunziane prima e mussoliniane poi (per protesta Banfi rifiutava di adoperare, durante il Ventennio, la parola fascismo: i biasimi restavano impliciti, ma dagli studenti venivano ottimamente esplicitati), e le interpretazioni crociane, volte più comodamente a reputare Nietzsche un poeta piuttosto che un filosofo. Dal radicale anti-

⁵ V. Simmel, *L'intuizione della vita*, il cap. « La legge individuale ».

dogmatismo discende direttamente, data la coincidenza di pensiero e vita, l'analisi minuta, fuori degli schemi sclerotizzati, dell'esperienza personale. Nietzsche apre alla *persona* orizzonti nuovi o mai scrutati. Ma non è solo il sapore della vita individuale, il senso della personalità nel mondo che egli accentua all'estremo (cosicché in lui, dicendola con Duns Scoto, veramente « *persona est ultima solitudo* »); questo, in parte, aveva imparato dai moralisti classici francesi. È innanzitutto il dramma e il problema della vita medesima della persona, da lui sentito visceralmente al di là di ogni compromesso o attenuazione.

Definitivamente distrutto dal martello nietzschiano, precedente in ciò l'opera di Freud (che del resto riconosceva a Nietzsche anticipazioni di non poco conto), è il concetto del soggetto come unità, presupposto e conseguenza del concetto di *anima*. Basti qui dare quest'esempio dei risultati dell'indagine nietzschiana, senza dire del lato nascosto della persona portato alla luce con i suoi vari piani psicologici e inconsci, determinati ora naturalmente ora culturalmente, del *pudendum* presente in ciascuno a suo dispetto, delle infinite, sottilissime analisi e sezioni dell'individualità condotte « con vera durezza » e in autoanatomia. Con Nietzsche l'individuo cessa di essere *individuum* per diventare un *dividuum* alla costante ricerca della dinamica unità dei suoi contrastanti aspetti in una vita più potente e più degna dell'uomo. In ciò, in definitiva, si risolve l'*Übermensch* e la tensione medesima dell'aspra, solitaria esistenza di Nietzsche. La persona abbraccia con coraggio l'intera, dura visione della realtà con tutti i suoi contrasti per raccogliarli in sé in un supremo atto di realismo eroico, di sintesi mai finita mediante il quale la persona costruisce se stessa.

LA CRISI E LA VIA DEL RINNOVAMENTO: MARX.

L'influsso di Nietzsche o la consapevolezza di un mondo in dissoluzione in cui il singolo si perde e trova la sua crisi sono in parecchi poeti, drammaturghi, romanzieri europei a cavallo del secolo e da Banfi letti con avidità; il tragico risalto che gli aspetti problematici dell'esperienza personale prendono in Strindberg valga da esempio: nella sua opera la *persona* manca della potenza di « trasmutazione di tutti i valori » e soffre unicamente della sua disarmonia.

Banfi non era tale da arrendersi dinanzi alla crisi di cultura che soffocava le anime; i rilievi letterari, al di là del pregio artistico intrinseco cui era sensibile, valevano per lui in qualità di documenti sto-

rici ineludibili. Che negli anni della Grande guerra egli si volgesse anche allo studio di Marx (e l'incontro si rivelò « decisivo », rammenterà nella lettera cit.), non può restare qui privo di significato. Nella concezione materialistica della storia Banfi cercava una via d'uscita economico-politica dalla crisi imperante, come nei « maestri » del pensiero, vicini (Martinetti, Simmel, Husserl) o lontani nel tempo, cercava la parallela strada teoretica. « Non si tratta certo d'affermare che tutti i valori umani siano riducibili a quello economico... ma si tratta, piuttosto, di riconoscere che l'economicità è valsa per secoli come la indiscussa naturalità sociale, obbiettiva »⁶, il presupposto e il substrato dei valori. L'irriflesso sistema economico « è forse l'elemento negativo in cui i contrasti, gli arresti, gli involgimenti della vita spirituale trovano il loro fondamento ». Giunta alla coscienza la continuità della storia e della vita spirituale, la preistoria dello spirito finisce: « esso riconosce il fondamento della sua limitazione, della sua necessità, lo avvolge del suo giudizio, lo penetra della sua azione: l'economicità non domina l'uomo, ma l'uomo stesso l'economicità. Il regno dello spirito s'estende ».

L'inesistenza in Marx di una teoria della persona è nota; anzi, quella teoria non può esservi, e nemmeno può esistere un qualche accento posto sul momento soggettivo, essendo ogni attenzione assorbita dal problema di un'integrale emancipazione dell'umanità. Che però il marxismo sia internamente indifferente alle questioni avanzate dalla persona è asserzione palesemente assurda e interessata (il comunismo rozzo nega la personalità dell'uomo). Il fine è la costruzione di un'associazione umana in cui il libero sviluppo del singolo sia la condizione per il libero sviluppo di tutti, quindi della società. Banfi assumerà l'incarico di dimostrare l'illimitata fecondità di una tale meta. Risolvendo la crisi sociale e spirituale anche la crisi della persona viene risolta (con ciò essendo inteso che per compiere l'opera occorrono pur sempre delle persone, il loro valore non va trascurato). Meglio ancora, per risolvere il suo dramma la persona deve risolversi, agire, fare. Essa è ciò che fa.

ALLA RICERCA DELLA REALTÀ: HUSSERL, SPINOZA.

Caratteristica posizione della filosofia fenomenologica è il fondare e il superare al contempo l'opposizione soggetto-oggetto. Questo

⁶ FVS, 100.

rapporto riveste un significato fondamentale nella definizione della struttura dell'esperienza. Si danno in generale due forme opposte di riduzione dell'esperienza: la naturalistico-oggettiva, in cui va perduto il momento di complessità e di concreta dinamicità soggettiva, la psicologico-soggettiva, in cui viene sacrificato il momento di stabilità universale oggettiva. Se, colte separatamente nella loro astrattezza, le due forme si pongono semplicemente in antitesi, prese quali polarità esse esprimono la tensione essenziale dell'esperienza, il suo equilibrio in perenne instabilità. Difatti la polarità si rinnova in continuazione nell'incessante opposizione e integrazione dei suoi due momenti, trova sul piano della ragione la sua verità e la soluzione, ideale, della tensione tra il limite dell'oggetto e quello del puro io: le forme determinate dell'antitesi non possono valere come definitive ed assolute.

Proprio nel superamento dell'antitesi dell'io e del mondo determinati si manifesta la spiritualità. Essa riconosce la parzialità di tale rapporto e del sapere che ne deriva e la necessità di un'infinita integrazione razionale dell'esperienza. Nessuna analisi della realtà può dunque dirsi compiuta se non si sia volta ad entrambi i piani di coordinazione dell'esperienza, agli aspetti oggettivo e soggettivo di essa, alla struttura noematica e alla struttura noetica, nella consapevolezza della loro infinita interazione. La sfera dell'intenzionalità, o della relazione fra soggettivo e oggettivo, « trova nella Fenomenologia husserliana la sua definizione e la possibilità di un'analisi e di un tutto nuovo rilievo. Ciò è particolarmente importante per il fatto che in essa... può trovare i propri elementi la teoria della persona, che è uno dei maggiori compiti della filosofia contemporanea ». Infatti nella complessa e differenziata tensione tra i due piani, del soggetto e dell'oggetto, « ciascuno ha la propria concretezza dinamica perché in essa si svolge la vita della persona »⁷.

La fenomenologia non smarrisce la coscienza e il senso del momento di libertà e di creatività nell'uomo, senza il quale il mondo stesso della cultura diventa inconcepibile. Ma non ignora certo i vari piani obiettivi del reale con cui la persona deve fare i conti: le diverse direzioni dello spirito subiscono nei loro aspetti caratteristici determinazioni sia sociali che individuali. Anche l'esplorazione dei rapporti fra l'ambito spirituale e quello naturale è permessa. Tra i problemi risorti, grazie alla fenomenologia, in forma teoreticamente più pura v'è, oltre

⁷ FC, 115.

al problema della persona, quello della natura. Ciò pone la questione del loro punto d'incrocio: « il problema antropologico... cioè dell'essenza, della destinazione dell'uomo, considerato nella complessità della sua struttura e della sua vita », come osserverà Banfi in *Filosofia fenomenologica*, tenendo presenti gli elementi offerti a riguardo da Scheler e Heidegger. Benché termini quali *essenza*, *destinazione* non siano familiari a Banfi, egli avverte in quel luogo delle grandi possibilità offerte dalla fenomenologia, e sicuramente già sentite nei suoi anni di formazione, contemporanei allo sviluppo della filosofia husserliana, per un'analisi della vita personale aliena da mutilazioni e contaminazioni valutative, per un approfondito rilievo di taluni suoi aspetti pressoché ignorati in precedenza dall'indagine filosofica.

La fenomenologia si presenta così come l'universale, illimitato orizzonte della consapevolezza del sé e del suo mondo, della loro unità vitale; in tale consapevolezza è da ricercare invero « l'intima dinamica essenza dell'uomo »⁸. Attraverso la coscienza razionale la persona si ritrova nel mondo sapendosi forza effettiva di vita e d'idealità. La persona, infatti, non vale per Husserl come essenza assoluta e neppure come un semplice io empirico. Il soggetto non è singolo, ma trascendentale, « spirito, in cui e per cui si pone e si risolve — nell'agire e nel conoscere stesso — il mondo dell'oggettività »⁹, secondo l'universale struttura bipolare dell'esperienza, in cui il soggetto e l'oggetto empirici sono tolti in un ritmo di sviluppo. L'io può farsi viva centralità delle strutture obiettive, cosicché queste nel suo atto si rapportano e si concretano.

La via che conduce la persona ad affermare la sua essenza trascendentale, la sua natura razionale, la sua libertà (che è liberazione dalla determinazione esistenziale), passa attraverso l'epochè fenomenologica, la riduzione trascendentale. La libertà razionale dell'io troverà il suo puro mondo intelligibile nell'intuizione eidetica. Poiché la filosofia fenomenologica scopre in ogni sapere razionale il tendersi fra sfera noetica e noematica, il limite ideale del processo di risoluzione del dato d'esperienza sul piano della ragione consiste nel coincidere di mondo assoluto e io trascendentale, corrispondendo il primo al limite di purificazione dell'oggetto, corrispondendo il secondo al limite di purità del soggetto, sciolto da qualsiasi determinatezza. L'« io trascendentale

⁸ FC, 143.

⁹ FC, 152.

è la liberata unità di tutte le particolari sintesi e posizioni soggettive e personali ». Nel limite di verità costituito dall'unità ideale di mondo eidetico e io puro « l'esperienza si risolve in realtà, una realtà in cui la singola coscienza trova la giustificazione della sua determinatezza e del suo processo di liberazione e insieme il fondamento della sua correlazione e comunicazione con le altre coscienze »¹⁰.

Le future critiche portate a Husserl (qui solo un cenno) attongono a quelle linee di curvatura dogmatica che rischiano di attenuare l'aperta produttività e fecondità teoretica della fenomenologia. Non solo Husserl non giunge ad assumere il rapporto dei piani noetico e noematico come autonoma legge trascendentale: da un lato, una degenerazione metafisiceggiante della fenomenologia tende a garantire sul piano di una realtà assoluta la personalità e i suoi valori etici; dall'altro, l'interpretazione husserliana della criticità della ragione è sconfessata dalle contaminazioni idealistiche ed empiriche di un dogmatismo metafisico riaffiorante, in particolare dall'analogia con l'autocoscienza personale.

Nel razionalismo di Spinoza, pensatore cui vanno parecchie delle simpatie filosofiche di Banfi, il valore dell'individualità sembra oscurarsi: l'affermazione dell'unicità della sostanza, la conseguente negazione della pluralità delle sostanze individuali e della contingenza paiono relegare la *persona* in un ambito ben ristretto (tant'è che la filosofia spinoziana fu spesso tacciata di panteismo *tout court*). Tuttavia, l'*amor Dei intellectualis*, che in Banfi si fa preannuncio dell'*amor vitae*, della « ricerca della realtà », se pure porta al di là dell'individuo, non lo misconosce, l'invera; le stesse passioni sono in quell'amore non negate, ma trasvalutate, trasfigurate.

Poiché l'uomo è un modo della sostanza, vi sono due punti di vista da cui considerarlo: fa parte della sostanza, è costituzione individuale separata. Sebbene il primo sia indubbiamente vero, « non si deve credere che l'uomo debba rinnegare la propria individualità e personalità per rientrare in Dio. Il secondo è un punto di vista... limite: noi stessi effettivamente ci sentiamo sempre in rapporto con il mondo e con gli altri, mai staccati da essi »¹¹. Proprio nell'esigenza di comunicabilità della persona sta la dimostrazione della presenza divina nell'uomo. Cosicché amore di sé, amore degli altri, amore di Dio vibrano all'unisono in un unico ritmo. Spirito *copernicano* traspare da questo rap-

¹⁰ FC, 132.

¹¹ ST, 204.

porto, « che sottrae l'individuo alla sua singolarità, per accostarlo agli altri individui e farlo partecipe della vera umanità »¹². Per finire, nella teoria delle passioni Spinoza, dando prova di grande finezza psicologica, dipana accuratamente le fila determinanti l'agire umano secondo una concezione puramente avalutativa dell'etica, fuggendo ogni forma di astratto moralismo (precedendo in ciò Hegel), e pone così le basi dell'autonomia della morale.

PRIMI TRATTI DI UNA TEORIA DELLA PERSONA.

Durante il silenzioso decennio di riflessione seguito al soggiorno berlinese, in un'atmosfera raccolta, tranquilla, modesta, un po' spinoziana, compaiono alcuni frammenti che è bene non trascurare¹³. Inediti o postumi essi rappresentano gli inizi della disamina banfiana sulla *persona*, talune precisazioni anticipatrici. Nella dettagliata scaletta in precedenza citata, « La filosofia e la coscienza della personalità », qualcosa di copernicano già pervade l'uomo che, entrando in contatto pieno col mondo, si realizza nell'azione; non per esaurirvisi comunque: la persona che nell'agire si compie supera la sua determinazione stessa e si innalza sino ad una sfera ideale. L'indicazione della necessità di « riconoscere il processo evolutivo del concetto di individualità » (« Pensieri sulla morte e l'immortalità ») si fa tutt'una con la concezione della spiritualità come creazione; di modo che pure l'anima è creazione, e non mera unità o entelechia immobile. Così, benché nella persona vi sia una relativa fissità materiale fisio-psichico-sociale, « questa si colora, si avviva, solo nella personalità più alta che è ricreazione, negazione di se stessa. Ciò che è fisso in me è dietro a me, è superato ». Nel superamento della propria determinatezza vive lo spirito.

Tuttavia la naturalità nell'uomo non è risolta una volta per sempre: « l'uomo è insieme oggetto e soggetto: è natura e spirito sensibilità e spiritualità » (« Filosofia dell'amore »). Neppure si deve vederla come mera negatività del lato spirituale, poiché, attraverso l'unione sessuale, per esempio, la sensibilità annuncia lo spirito, in essa appare, ombra della materia, l'attività unificatrice degli estremi. « L'estasi carnale se non è spirito è più che natura », segna il punto di passaggio

¹² EK, II, 268.

¹³ Eccetto il primo, in AF.

dall'una all'altro. La spiritualità, la moralità della sessualità traluce nell'amore, atto reale e ideale che signoreggia e amministra la radice sensuale. La relazione erotica, l'unione di due corpi e due spiriti si rende paradigma dell'esigenza di relazionalità dell'uomo: l'individuo è tale come parte di un tutto (frammento datato Urbino, 1 febbraio 1912): dell'amore, della natura, della società e nazione, della famiglia. Non però da immergersi senza impegno: « L'individuo è parte di un tutto solo in quanto ad esso si collega e con la sua attività lo supera ».

Dopo questo periodo in cui Banfi non si curò di scrivere per le stampe, deciso a seguire l'esigenza d'incamminarsi « con un ardore incredibile alla ricerca della vita », lasciando liberamente maturare il pensiero alla luce delle innumerevoli letture affrontate, in attesa « dell'ora opportuna che non vale affrettare » (lettera cit.), gli scritti banfiani assumono una fisionomia inconfondibile. E con essi prende nettamente forma la teorizzazione della *p e r s o n a*.

PERSONA E CRISI: L'IDEALE E IL REALE.

Banfi individua nel pieno esame della crisi di cultura che travaglia gli spiriti e nel tentativo di porne in luce il senso positivo il cammino da intraprendere. La crisi culturale ovviamente è la crisi delle persone, in quanto esse, e ciascuna nella propria singolarità, sono messe di fronte alla dissoluzione di un armonico e definito orizzonte di cultura che sin allora aveva retto la loro vita e la loro realtà. La crisi storica e sociale, dell'umanità in una fase del suo progredire, incrinando la stabilità del momento obiettivo dello spirito, diviene crisi del momento soggettivo, l'altro polo della vita spirituale. Una traccia di tale prospettiva è presente già nel primo scritto a stampa (*Per il Congresso del Libero Cristianesimo*¹⁴):

l'individuo (nel cui intimo vive la tradizione della vita in una fede comune, e la necessità di un'anima più vasta che agisca in lui e per lui, togliendo nell'attività i rinascenti contrasti) si sente ormai solo, abbandonato, a rifarsi quasi nel breve corso d'una giovinezza, in un mondo ignoto, quella vita profonda che solo attraverso secoli di lotte e partecipazioni d'anima s'era formata.

Crisi riguardante sia l'attività religiosa nella società sia la relazione tra l'individuo e la democrazia.

¹⁴ « La Voce », II (1910), pp. 389-391; composto in collaborazione con Confucio Cotti e Giuseppe Caffi.

Nella crisi le singole persone avvertono intensamente il peso della loro responsabilità nei confronti della vita spirituale, della loro possibilità e necessità di scegliere un compito che si sa in partenza non essere assoluto, ma parziale e relativo al processo storico. Accentuare tale consapevolezza, radicarla vivacemente e in profondità, eccitare il senso di responsabilità e il valore dell'azione personale è il ruolo degli intellettuali (*Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*). Allo scopo occorre perseguire una « visione critica della realtà... la coscienza dell'inevitabile farsi della storia e dell'inadeguatezza d'ogni sua forma sociale a quell'armonia spirituale, a quell'equilibrio superiore a cui le anime aspirano »¹⁵. La singola persona deve cioè avvertire che, qualunque nessuna delle soluzioni obiettive determinate dei problemi storico-sociali sia la soluzione per eccellenza, giacché questa si solleva sopra di quelle in una pura esigenza ideale, nondimeno la ricerca del bene, il tentativo di raggiungerlo non può e non deve situarsi al di là di esse. L'ideale regno del bene non è insomma il regno dell'evasione dalla vita, il suo valore risiede nel suo incarnarsi nella storia.

La dignità della persona, la sua missione nel mondo culturale, garantite dalla considerazione secondo la quale i « diritti spirituali dell'individuo... sono infine i diritti stessi dello spirito »¹⁶, consistono nell'accettare e valorizzare il contrasto, il distanziarsi e richiamarsi di vita e idea, ideale e reale, polarità in cui si svolge la vita spirituale, quindi la vita personale stessa. Idealità e realtà, poli antitetici e inscindibili, mai elementi di una sintesi astratta costituiscono una caratteristica essenziale della vita di cultura, l'espressione della sua natura intima, designano la continua tensione e la dinamicità del rapporto tra il mondo spirituale e della vita. Il far propria tale interna tensione fra la realtà e l'idea è veramente l'atto della spiritualità della persona, il consentire una più alta forma di vita.

Prova ne sia l'esperienza morale. In essa

l'individualità stessa a sé si manifesta in una esigenza che ne trasfigura ogni contenuto, l'oggetto della coscienza morale non è nessun determinato fatto, non è neppure il suo lato soggettivo, il valore, il sentimento che l'individuo vi annette, ma il tendersi della vita personale verso un ordine che ad essa in lei stessa sovrasta. L'esperienza morale è questo atto di coscienza che in sé tiene in rapporto e distingue realtà e idealità¹⁷ (*La dialettica del pensiero filosofico nelle dottrine morali*).

¹⁵ RR, 42.

¹⁶ RR, 20.

¹⁷ FVS, 169.

La coscienza inoltre, contemplando alla luce dell'idea la vita individuale, è in grado di intuirne l'organicità di sviluppo. La persona e la sua unità si attuano solo nella costante e continua tensione tra gli irconciliabili poli ideale e reale, fondamenti della moralità. Unicamente nell'intima opera di libertà propria della vita morale la persona sente se stessa, e si sa nell'infinita negazione, nel superamento d'ogni sua determinatezza in una inesausta creazione. La spiritualità è conato incessante: « la persona ritrova sé stessa più pura là dove è più aspro il suo affanno, e più violento il contrasto »¹⁸.

IO E MONDO, NATURA E SPIRITO: IDEALITÀ DELLA PERSONA.

In *La filosofia e la vita spirituale* (prima rilevante opera di Banfi: in essa il metodo trascendentale-fenomenologico si presenta *in nuce*) la concezione della persona si avvicina notevolmente alla sua forma definitiva; comunque non varierà l'impostazione ivi datane. Non l'io empirico rinchiuso nella sua pura e semplice immediatezza, « che al limite è la negazione di ogni senso della vita, l'oscurità, la solitudine »¹⁹, non l'individuo nel suo soggettivismo entrano con diritto nella costruzione filosofica banfiana. Un ruolo insostituibile nella sfera dello spirito ha la persona intesa nella sua relazione antinomica col mondo, mediante la quale essa supera la sua determinazione individuale immediata innalzandosi verso il limite ideale della vita spirituale: l'unità dell'io e del mondo, sentita e vissuta come trascendente ogni forma determinata del loro rapporto. La tensione io-mondo, inserita nella polarità reale-ideale, invero « è la realtà dello spirito che nella sua vita raccoglie verso forme d'unità sempre superiori la finità dell'io e del mondo, le concilia in sé, nella fecondità infinita del suo processo »²⁰.

La vita spirituale, risoluzione continua dell'opposizione tra l'io e il non-io, è così nella persona l'esser più di lei stessa, l'assumere nella persona quel che si oppone alla sua stessa particolare determinazione. La coscienza della spiritualità si fa processo autocreatore dell'individualità. L'io infatti è un inesauribile costruirsi, ha natura ideale, trascendentale. « L'unità della persona... non è nulla di dato, di presupposto all'attività del suo spirito, ma è la idealità della sua autocoscienza, sovra-

¹⁸ FVS, 175.

¹⁹ FVS, 153.

²⁰ FVS, 69.

stante a tutte le dispersioni e a tutti i conflitti realizzantisi nella continuità della sua vita »²¹. Ritenerne invece tale unità come l'espressione di un'anima sostanziale si riduce ad un atto di semplice mitologismo.

In ogni direzione dell'esperienza l'io e il suo mondo obbiettivo si condizionano reciprocamente; nessuna forma di spiritualità può liberarsi dalla polarità di aspetti soggettivo e oggettivo: la morale, l'arte, la religione, la teoresi « non consistono né in una particolare disposizione soggettiva, né in un sistema obbiettivo di realtà che al soggetto si imponga, ma nell'atto spirituale in cui soggettività ed oggettività si connettono »²². Il connettersi però non è un semplice essere, implica uno sforzo, un tendersi. Ciascun campo culturale viene caratterizzato da una forma specifica del rapporto soggetto-oggetto, tale che l'io e il mondo acquisiscano un significato e una determinazione particolari. Diviene così possibile una fenomenologia spirituale, un cogliere in ogni sfera spirituale la fenomenologia della forma ideale di relazione io-mondo corrispondente. Questa forma ideale Banfi chiamerà in seguito pura idea o legge trascendentale dominante un campo dello spirito.

La pura idea vale come limite trascendentale, la forma ideale non si attua in alcuna sua particolare realizzazione; pure è ciò che di spirituale v'è in ogni realizzarsi determinato dell'io e del mondo, il criterio della spiritualità. La relazione antinomica, dialettica di soggetto e oggetto, rintracciata in Hegel e in Husserl (per fermarsi ai veramente grandi), rappresenta l'aggiunta banfiana al trascendentalismo kantiano (triplice il carattere del razionalismo critico: trascendentale, dialettico, fenomenologico). La forma ideale non si concreta in Banfi né soggettivamente né oggettivamente, « ma guida e dirige il movimento della spiritualità dall'uno all'altro polo »²³.

La coincidenza delle considerazioni dialettica e trascendentale appare viva nella sfera morale, in cui il convivere dell'uno e dei molti si pone problematicamente: « ciascuna persona non è, non può esser mai solo un elemento costitutivo dell'unità sociale in cui rientra, ma assume e riconosce tale unità nel suo intimo stesso come l'ideale della propria vita »²⁴. L'individuo si eleva a persona liberandosi da sé, dal suo isolamento come dalla partecipazione irriflessa alla socialità, esprimendo

²¹ FVS, 123.

²² FVS, 86.

²³ FVS, 86.

²⁴ FVS, 87.

e portando in sé l'esigenza del puro atto morale, benché questa possa travagliare « in una dialettica operosa e tragica »²⁵ tutta la sua vita.

L'inserimento della persona nel nucleo della struttura spirituale legittima e promuove la potenza di originalità presente o implicita in essa, essendo inteso che la potenza non è usata per l'esclusivo compiacimento di sé, ma per il fine ideale della persona nella vita di cultura, fine che è tutt'uno col farsi *sempre più persona*.

L'idealità dell'io non si appella al mero dover essere, è concetto limite presupponente una lunga e complessa fenomenologia spirituale, distidentesi fra i poli di natura e spirito. La naturalità viene trasfigurata, mai annientata: l'unità individuale di vita percorre la via che conduce alla coscienza personale, ove si apre un più largo orizzonte, dello spirito che accentua, significa e ricomprende in sé l'opposto in una infinita creazione. Le intuizioni della misteriosità dell'io, dell'irraggiungibile interiorità della persona a se stessa, si radicano nel misconoscimento della fenomenologia spirituale, allorché si pretende di isolare l'individualità dal suo flusso vitale, di conchiuderne la continua espansione nel tendersi tra ideale e reale in una singola determinazione. Ogni momento fenomenologico ha la sua verità e come tale va rilevato, ma assunte nell'esperienza devono essere pure le molteplici forme in cui la persona si fa incontro quale oggetto di conoscenza, la problematicità insorgente nell'intreccio delle relazioni umane, nel tentativo di ricercare l'obbiettiva determinatezza della personalità altrui e persino della propria. L'oscurità in cui l'io si nasconde all'atto conoscitivo, quasi a rifiutare come assolute tutte le manifestazioni in cui la vita personale di volta in volta s'incarna, cosicché questa sembra potersi fondare unicamente sopra un'enigmatica illusione, è il segno della sua idealità, della natura trascendentale della persona, una indicazione palpabile, talora irritante e insieme sconvolgente, della fenomenologia individuale, la quale è fenomenologia dello spirito, giacché « nella persona s'intreccia, trascorre e si unifica la vita spirituale »²⁶.

²⁵ FVS, 94.

²⁶ FVS, 95.

II

LA PERSONA E LA VITA SPIRITUALE

Come l'indirizzo teoretico di *La filosofia e la vita spirituale* si trasferisce, pronto alla verifica, alla precisazione, al chiarimento, ad uno sviluppo adeguato, nelle varie forme culturali studiate da Banfi, così l'impostazione della *persona* in quell'opera disegnata oltrepassa il piano di una semplice, esaurita in sé, teoria della spiritualità per penetrare nel vivo, concreto mondo della cultura nelle sue autonome sfere. La *persona* è nella struttura speculativa, non è questione accessoria, e la segue come l'ombra il viandante.

Il trasferirsi della teoreticità nei singoli campi dello spirito rappresenta un momento di un processo: all'origine stessa della meditazione banfiana trae vita, in un orizzonte colorato dalla crisi, il rapporto dialettico tra piano filosofico e piano culturale: il primo dà chiarezza e consapevolezza al secondo, il secondo è il terreno sopra il quale l'esigenza puramente teoretica della filosofia può sorgere e affermarsi in senso positivo. Quella di Banfi è essenzialmente filosofia della cultura.

EDUCAZIONE.

Intercorre una relazione fra la concezione di una pura, profonda personalità spirituale e la considerazione della problematicità educativa. L'avvertire la problematicità della vita dello spirito si trasmette pari nella sfera dell'educazione, ove una direzione spirituale autonomamente si svolge. Tale, pur nei suoi limiti storici, l'esperienza di Capponi (*La problematicità della vita spirituale e il pensiero pedagogico di G. Cap-*

*poni*¹). Non infrequente è in Banfi l'appoggiarsi a personalità di rilievo della storia di cultura, il servirsi di esse per esplicitare la sua visione della vita di un campo culturale: Capponi, interpretato *cum grano salis* banfiano, è un valido esempio della persona presente e agente nei lavori visti sinora, purché tale esempio ovviamente non si estenda troppo.

Il saldo centro interiore di Capponi, la forma individuale di vita che supera l'immediata determinatezza dell'esistenza, il contrasto dell'io e del mondo particolari, che dona positività alla disarmonia dell'esperienza, dà a questi l'ampia possibilità di abbracciare la complessità e la problematicità estreme degli eventi così da consentirgli di rifugiare da una anodina, tranquilla valutazione della vita spirituale. Essa non è idillio, non di rado è sofferenza, prova, tormento, errore; in essi la persona forgia se stessa, suo compito è il superamento della limitazione individuale, il volgersi alla sfera superna (trascendente in Capponi, trascendentale, ideale in Banfi). La problematicità pedagogica non può quindi che essere riconosciuta nella sua pienezza, tanto più che la crisi delle vecchie forme organiche di civiltà determina di conseguenza il distanziarsi di ideale e reale, la tensione tra la persona e il suo mondo. Nel sentire, nel vivere, a volte dolorosamente, la distinzione tra il fatto, il contenuto educativo e l'idea dell'educazione sta il grande merito di Capponi. Egli apre la via alla teoria filosofica della pedagogia, benché non possieda ancora i mezzi per definirla speculativamente e lo stesso contrasto realtà-idealità non sia dominato con sicurezza dal pensiero, essendo avvolto nella tonalità religiosa.

Solo un atteggiamento trascendentale è in grado di garantire alla direzione educativa la sua particolare conformazione spirituale autonoma e universale, dotata di continuità ideale, caratterizzata da un suo proprio rapporto antinomico io-mondo fra i cui poli vive la problematicità. L'intuizione di Capponi viene accolta e filosoficamente chiarita: l'idea trascende ogni relazione di fatto, determinata dell'io e del mondo, vista così come sempre relativa, e pone all'educazione un compito infinito in cui la persona, sia essa l'educatore oppure l'individuo consapevole educatore di sé medesimo, acquista al contempo libertà piena e precisa responsabilità nella scelta educativa non più delegata all'irriflessa organicità di un costume.

Gli assunti banfiani, oltre che poggiare sulla filosofia dello spirito uscita dagli anni di formazione, si rifanno ai risultati acquisiti dalla

¹ PE, 51-80.

pedagogia tedesca del tempo. Le radici più vicine, evidenti e logiche (se si mette capo al percorso culturale di Banfi) affondano nel terreno delle scuole marburghiana e del Baden; tuttavia le ricerche, assai accurate, su una teoria dell'educazione non si fermano ai Cohn, ai Natorp: la necessità di individuare con chiarezza la problematicità educativa spinge a prendere in considerazione sia l'accento posto dalla psicologia pedagogica sul momento psicologico-soggettivo sia il rilievo dato dalla scuola di Dilthey al momento oggettivo-culturale, prima di consentire un parziale approdo all'idealismo; nell'approccio trascendentale di questo, malgrado i residui dogmatici, i momenti precedenti si ritrovano, hanno il loro senso e l'unità del soggettivo e dell'oggettivo viene affermata. Il fine educativo di Natorp configura il singolo come membro spiritualmente attivo dell'umanità: la comunità sociale è « il piano in cui gli individui, rinunciando alla loro particolare determinatezza, si elevano all'idea, celebrano l'universalità della propria essenza spirituale »² (*Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell'educazione*). Tuttavia va perduta, nell'universale struttura dello spirito, la rilevazione dell'individualità concreta, dell'originale sintesi della persona.

Evitando le venature astratte e ancora dogmatiche dell'opera natorpiana, Cohn definisce in una duplice esigenza il fine pedagogico: l'una, rispetto all'individuo, concerne la formazione di un'autonoma e compiuta personalità, raggiungibile solo nella partecipazione alla vita storica e culturale della comunità; l'altra, rispetto alla società, la formazione di un membro autonomo delle comunità storiche e culturali cui la persona è chiamata ad appartenere. In tal modo tanto l'essere individuale quanto l'essere sociale sono superati, connessi, raccolti sinteticamente in un significato sempre nuovo e sempre concreto, nella continuità di sviluppo dello spirito. L'analisi trascendentale di Cohn è a Banfi congeniale, una volta corretta simmelianamente col riguardo per « la legge individuale » di vita della persona. Preoccupazione di Banfi resta infatti il porre con la massima nettezza la sintesi educativa di io e mondo come principio regolativo, limite ideale dell'esperienza pedagogica, come esigenza spirituale e al contempo il mantenere la disamina della realtà del campo culturale in oggetto nell'ambito di un'esemplare concretezza.

La vivente sintesi fra l'unità individuale e il mondo dell'esperienza, fra l'essere in sé della persona e la sua universalità, il tendersi della

² PE, 171.

spontaneità singolare e della complessità strutturale, dinamica della cultura, è l'idea dell'educazione, dell'educazione come problema, processo di formazione della personalità spirituale. Tale antinomia costituisce la legge di struttura e sviluppo della vita e problematicità pedagogica attraverso i definiti aspetti della cultura (trascendentale la natura dell'educazione, trascendentale la natura della personalità). Tensione antinomica ai cui estremi stanno, precisa un frammento pubblicato da Bertin, « il demonico e lo spirituale della persona, e come estremi di questi due, la corporeità sensibile e l'intellettualità »³. Ciascuno « deve essere educato in tal modo che esso possa organizzarsi, come elemento attivo, nel sistema concreto della vita culturale e che questa, a sua volta, trovi in lui un centro dinamico per nuovi positivi sviluppi »⁴ (*Dell'educazione*). L'anima, nell'aprirsi alla realtà e alla vita, si scioglie via via da quanto compone l'immediatezza del suo essere e, senza annientare l'essenziale originalità propria, assimila i contenuti offertile dall'esperienza elaborata e ordinata dall'ambiente culturale cui la persona appartiene; l'individuo si rende così partecipe sia dei valori sia delle leggi ideali posti alla base del mondo spirituale circostante e che ne indicano le direzioni di svolgimento, « trova in essi il principio superiore della sua vita e delle sue azioni, acquista in tal modo dignità e libertà di persona spirituale e comunione attiva con gli altri uomini »⁵ (*Sommario di storia della pedagogia*); viceversa, i valori di cultura trovano nella persona energie e forme nuove d'attuazione. « In altre parole, l'educazione pone l'uomo nel mondo, in quanto pone il mondo in lui e fa che esso fuggi il mondo, in quanto si lascia a sua volta fuggire dal mondo stesso »⁶.

Enunciata la legge problematica di struttura della realtà pedagogica, legittimato il valore spirituale del singolo, può prendere risalto la dialettica spirito personale-spirito oggettivo, il motivo conduttore del *Sommario*. In esso la relazione antinomica tra il soggettivo e l'oggettivo è posta sempre in evidenza come il segno davvero distintivo della cultura che tende a divenire « universalmente umana ». Dove e quando il singolo individuo non è persona, momento dello spirito — presso i popoli primitivi o le civiltà organiche antiche o attuali vige un senso definito ed univoco dell'individualità, il valore della spontaneità perso-

³ PE, 333.

⁴ PE, 37.

⁵ SP, 9.

⁶ PE, 37.

nale è sconosciuto, anzi, manca l'idea stessa della personalità; la persona « è concepita ancora solo in rapporto alla funzione e alla dignità della classe sociale a cui appartiene e limitatamente alle forme di spiritualità e ai contenuti di cultura che vi si riferiscono »⁷, e ciò nei casi migliori rappresentati da civiltà evolute — dove il polo soggettivo dell'antinomia manca, essendo il soggetto ridotto a mero strumento di un ordine statico prefissato, non può esservi tale cultura.

Essa nasce in Grecia allorché s'accentua il senso del valore della persona e il senso della sua complessità, della sua originalità e responsabilità, libertà e dignità, della sua concretezza spirituale. E ciò non in quanto la persona partecipa a una casta, a una tradizione privilegiata, ma in quanto attivamente partecipa nella pienezza, armonia e libertà delle sue energie individuali, fisiche e morali, e dei suoi rapporti sociali ai beni e ai valori ideali della cultura e alla vita civile della *polis*. In Grecia avviene per la prima volta il passaggio dalla semplice individualità alla personalità spirituale, alla persona è riconosciuto un principio autonomo di spiritualità. Da qui l'importanza assunta dall'educazione, non più intesa come iniziazione o addestramento tecnico diretto a ben definite funzioni, senza riguardo alcuno verso la formazione della persona stessa o secondo un concetto del tutto limitato e unilaterale della sua natura spirituale, ma come processo formativo, di sviluppo e di piena espansione della personalità spirituale, come indirizzo idealmente autonomo e infinito di cultura (non che ciò fosse sempre così evidente nel mondo greco, al contrario; tuttavia il seme era stato gettato). Depressa tale formazione di una libera ed energica persona, insidiata questa alla radice della sua vitalità o anche soltanto sminuita, negata l'indipendenza sua e la sua ricchezza svalutata, avvilitane la forza d'eticità, vilipesa, la cultura è vilipesa, la potenza dell'oggettività spirituale isterilita. Ciò dimostra l'indagine storica.

Dato il fine educativo, la storia dell'educazione è la storia dei vari ideali di persona. Non esiste infatti una persona universale nel tempo e nello spazio, astratto ideale intellettualistico, mai realizzabile in nessun luogo. La persona relazionalità, la sola concreta, vive e agisce in una cultura storicamente data, è priva di senso al di fuori di essa. Perciò diviene importante, anche per chiarire la fenomenologia di quegli ideali, individuare le istituzioni educative le quali, nel corso dei secoli, si sono prefisse lo scopo della formazione della persona secondo un'esi-

⁷ SP, 45.

genza spirituale. Lo studio storico delle molteplici istituzioni educative, dei loro organi, procedimenti metodici, degli ordinamenti e delle riforme scolastiche (il che, nel *Sommario*, scende talora sino ai particolari), della didattica, degli infiniti problemi pratici che l'educazione porta con sé, delle iniziative e dottrine pedagogiche insomma è di enorme rilevanza poiché rivela « alla prassi educativa, fuor di parziali ideologie, la complessa struttura dei suoi problemi, la mobilità dei loro elementi » e risveglia « con la finezza di sensibilità culturale, il senso di responsabilità e l'energia spirituale necessaria per la loro soluzione »⁸ storicamente valida e concreta.

Che lo studio storico vada abbinato a una filosofia dell'educazione mirante a porre in luce l'idea, la legge trascendentale, il problema educativo essenziale, non è il caso di rammentarlo. La teoria permette, anzi apre la via alla pedagogia pratica; questa si trova così libera di agire, consapevole del rischio e della responsabilità della scelta educativa che, comunque, deve inserirsi in una situazione culturale dai contorni precisi. È proprio la relazione dialettica idealità-realtà, la mancata commistione tra l'idea e il fatto, l'attualità dell'educazione a impedire ogni dogmatismo pedagogico, ogni determinazione concettuale definitiva e particolareggiata della *persona*, e ad accrescere il senso della responsabilità, a far riconoscere la relatività e la necessaria determinatezza delle pedagogie (senza far coincidere tale riconoscimento con lo scetticismo): non c'è la Pedagogia, vi sono pedagogie pratiche. « E se la pratica minacci di chiudersi in un limitato orizzonte, [l'idea] risorge nelle coscienze illuminando in esse l'ideale universalità della missione educativa »⁹.

Se lo scopo di salvaguardare l'infinita costruibilità pedagogica della persona al di fuori d'ogni estrinseca limitazione o costrizione naturale, religiosa, politica o genericamente ideologica e fattuale viene in tal modo raggiunto, le linee di una filosofia dell'educazione tracciate nel saggio sulla pedagogia tedesca e nel *Sommario* non sono da Banfi mai completate, sebbene la sfera pedagogica sia l'indirizzo di cultura cui egli dedica profonda attenzione e numerosi studi di rilievo (un'attenzione davvero diffusa, forse superiore a quella volta ad altri settori spirituali). Prescindendo dalle varie motivazioni adducibili per spiegare il mancato compimento, si noti che sull'altro tema ricorrente e di peso ragguardevole Banfi

⁸ SP, 15.

⁹ SP, 415.

finisce col non pubblicare nulla: la persona. Considerato il fine pedagogico, vien fatto di pensare a una coincidenza delle questioni: forse il saggio filosofico sull'educazione da Banfi progettato è proprio quello sulla persona. Ipotesi però limitativa, a ben vedere: il problema della persona non appare confinabile nel solo ambito educativo, quello in cui esso compare in modo più diretto ed ovvio. Quando Banfi nel MS A attribuisce alla persona nella sfera dell'educazione « un'importanza tutta speciale », si guarda dal rinchiuderne la problematica all'interno di quel mondo culturale, subito passa ad esaminare l'apporto soggettivo nelle altre direzioni dello spirito. Del resto la persona è presente nei diversi piani dell'esperienza già negli anni di formazione e nei « maestri », sicché non occorre l'occasione pedagogica perché Banfi se ne occupi, sebbene questa sia importante.

RELIGIOSITÀ.

Decisiva per la disamina della sfera religiosa e della persona in essa l'influenza esercitata su Banfi dalla barthiana « teologia dialettica ». Influsso il cui valore culturale egli è preparato a cogliere: v'è nel razionalismo religioso di Martinetti una concezione severa della vita spirituale tale da accordarsi, *mutatis mutandis*, con talune istanze espresse dal movimento di Barth; v'è un medesimo sfondo kantiano, accentuato nella teologia dialettica (o « della crisi ») dal richiamo alla scuola di Marburgo, a Natorp, a una considerazione trascendentale della problematicità religiosa. Incontro costituente quindi per Banfi l'occasione ideale per la costruzione di una filosofia puramente teoretica e radicalmente antidogmatica della religiosità, impostata in modo da porre in luce la tensione tipica, il principio trascendentale di sintesi e di sviluppo della vita religiosa, idoneo non a soggiacere alle manifestazioni determinate di questa, ma a dominarle.

Contro certune tendenze religiose ad adagiarsi nella ricerca della tranquillità interiore si pone la religione dell'intransigenza e dell'« assoluta inquietudine », quella del Cristo venuto a portare la spada nel mondo, del tutto priva d'ogni intenzione di pacificare e consolare anime. « La realtà della religione è questa assoluta inquietudine della vita: essa non è stasi e consenso al pathos umano, ma attività e lotta, non armonia, ma disarmonia delle cose risonante nel cuore, non pace, ma turbamento e contrasto infinito »; richiede una fede « guerriera », dorata di

« maschia energia... senza lagni »¹⁰. Una religione così intesa assegna alla persona un compito ben gravoso: niente consente alla persona di ridurre e semplificare l'illimitabile problematicità della vita, che nell'individualità ha il suo punto focale; niente le permette l'arresto in una posizione definitiva di religiosità: « La fede non è... fuori della vita, ma all'interno della vita stessa, come il suo illimitato trascendersi »¹¹. Alla persona, spinta al di là d'ogni raggiunta sintesi verso una tensione senza termine, non è affidata la certezza di un criterio universale in cui giustificare l'azione, è offerta la responsabilità di un volere libero che, mentre si determina secondo un valore e un senso particolari, accetta interamente le conseguenze del suo atto e della sua inevitabile parzialità.

La problematicità religiosa, che la religione positiva nasconde, minimizza o addirittura annulla nell'estasi mistica o in compromessi con l'ordine etico-sociale stabilito, è originata dal disgiungersi di reale e ideale, dall'antinomia di finito e assoluto, di umano e divino. Tale insopprimibile dualità rappresenta per la persona l'esigenza di « un infaticato trascendersi verso l'alterità dell'assoluto suo limite »¹²: Dio, quasi *Deus absconditus*, non è dato all'uomo, va cercato incessantemente. Questa ricerca rinnovantesi ad ogni istante è l'atto e il criterio della pura religiosità; la risoluzione dell'antinomia l'idea regolativa della sfera religiosa. Contro l'accoglimento di ogni realtà finita, l'affermazione dell'incondizionata validità del trascendente segna la direzione di un agire infinito mediante il quale la persona si redime dalla propria finità. Non si dà alcuna garanzia metafisica della liberazione dalla morte e dall'errore indipendente dall'operare umano nel mondo; non servire il mondo ma servirsene, trasfigurarlo in un significato nuovo. Di conseguenza il rapporto antinomico tra il temporale e l'eterno non è mai risolto o conciliato o annichilito in un'unità ricca di compromessi ove lo spirito s'inaridisce, ma espresso nella pienezza del suo conflitto come la verità suprema della vita.

Questa concezione della sfera religiosa si trova *in nuce* in alcuni autori su cui Banfi scrive per la rivista neocalvinista « Conscientia ». In Böhme la tensione tra il bene e il male non è allentata in placidi patteggiamenti: « la fede aspramente lottante... in cerca dell'inaccessibile Id-dio » scopre nel contrasto il valore della vita personale: l'insolubile op-

¹⁰ FC, 271, 286.

¹¹ FC, 274.

¹² FC, 280.

posizione, l'estrema problematicità dell'esperienza religiosa viene accolta così da trasmutare in un senso positivo e fecondo la vita¹³. La ricerca di Dio implica un'essenziale relazione io-mondo: la Riforma pone l'accento sul momento di libertà, « per cui la persona attinge, nell'atto della presenza divina, la forza di rinnovare e fecondare in sé la tradizione spirituale e di estenderne con ciò all'infinito la validità e l'efficacia »¹⁴. In Leibniz il mondo si rispecchia nella persona, nel rispecchiamento attiva, non limitata da un essere assoluto del soggetto: « ogni soggetto è infatti una direzione di trascendenza dell'essere determinato delle cose e perciò un momento della vita divina. Ogni persona è un principio di attività spirituale che è in sé infinito e in tale infinità comunica e riposa nell'inesauribile attività divina », in cui ciascuno trova il suo fondamento e il continuo principio di sintesi e di sviluppo della propria personalità¹⁵. Nel mondo della spiritualità dischiuso dalla tonalità religiosa del personalismo renouvieriano « nulla è fatto e tutto è ad ogni istante da rifare »: alla persona non è mai concessa requie nell'essere o nel fatto compiuto, suo dovere è « vegliare in armi scrutando senza riposo nella oscurità degli eventi » nei quali s'annida il nemico, la sua una « vita d'anime salde e di volontà invitte »¹⁶.

Una certa simpatia per il movimento di Barth si conserva anche dopo l'affermazione (Banfi con essa esprime un giudizio pratico, opera una scelta di posizione morale, non conduce analisi teoretiche) per cui il mondo di idee della religione « non ha più nulla a che fare con le idee costruttive e propulsive dell'uomo moderno »¹⁷ (*Filosofia e religione*). Nel saggio citato la forma religiosa dello spirito è, con arte e sapere, la sfera in cui l'io e il mondo si pongono l'uno di fronte all'altro in tutta la loro universalità e profondità. Sua caratteristica problematica, vissuta intimamente e all'estremo, è quella del finito che mai trova stabilità e realizzazione completa; « problematica che ha la sua tipica forma spirituale nell'antinomia continuamente rinnovantesi tra l'io e il mondo, e il suo concreto avvertimento personale nella vana ricerca della felicità come corrispondenza del mondo alle esigenze soggettive ». La soluzione dell'antinomia è assolutamente trascendente. La persona vive inoltre un

¹³ RF, 79-83.

¹⁴ RF, 85.

¹⁵ RF, 87.

¹⁶ RF, 94.

¹⁷ RR, 658.

paradosso tanto piú acceso quanto piú pura è la sua religiosità: col-l'intensificarsi del senso di problematicità esistenziale, piú certezza e validità acquista la soluzione trascendente della vita; con l'accrescersi della sicurezza di questa soluzione, piú vivace risulta il sentimento di quella problematicità¹⁸.

I due modi di concepire la religione (positiva e dell'intransigenza), visti come opposti atteggiamenti della persona, sono infine ricondotti a due tipi distinti e contrari di partecipazione alla spiritualità: l'uno è la partecipazione attiva alla vita dello spirito, « creatrice della personalità, dove questa realizza in sé la dialettica di quella e si fa nuovo centro indipendente del suo sviluppo; l'altro è la partecipazione passiva, l'inserirsi in una soluzione e il garantirsi della sua stabilità, come di un mondo sicuro della persona, che pretende così rifiutare il rischio e la responsabilità del suo essere individuale »¹⁹.

TEORESI.

La persona non è un io empirico o un'essenza o una sostanzialità, non è un reale determinato assolutamente in sé: ha una natura trascendentale. La trascendentalità della persona appare con purezza estrema nella sfera della teoresi. Nella vita spirituale la teoreticità è « la pura potenza del trascendentale »²⁰. La razionalità esige incondizionatamente il superamento del soggettivismo ed è tale esigenza a permettere la comprensione del soggetto, dell'io, nella sua integrità.

La sintesi correlativa soggetto-oggetto è l'idea del conoscere, il principio di struttura e di sviluppo del campo conoscitivo, la pura teoreticità del conoscere, la legge formale di questo. Ogni conoscenza presenta due distinti momenti: il momento intuitivo o dell'immediatezza, riferentesi alla parziale determinatezza del soggetto e dell'oggetto; il momento razionale o della mediazione, riferentesi alla pura correlazione conoscitiva. Si dà così una considerazione fenomenologica e una trascendentale: in ogni aspetto concreto del conoscere s'attua l'idea, ma questa è lungi dall'esaurirsi, essa è anche il riporre l'antitesi soggetto-oggetto per una sempre piú radicale e generale sintesi, è il conoscere nella sua tensione e nella sua esigenza di sviluppo indefinito. La ragione come idea

¹⁸ RR, 642-643.

¹⁹ RR, 639.

²⁰ TR, 221.

limite dunque, come il significato e la direzione di un processo di arricchimento infinito dell'esperienza in connessioni sempre piú vaste, sotto la spinta di un'azione concreta della persona: processo della vita teoretica e processo della vita personale vibrano all'unisono, nell'ininterrotto interferire dialettico dei momenti intuitivo e razionale.

In particolare, nella persona oscilla l'antinomia di pura ragione ed esperienza, viva sensibilità, dell'integrale aderire al mondo e del fuggirlo in una direzione ideale che l'inverni. Da un canto, l'io si manifesta nell'infinito risolversi d'ogni sua determinazione, è il proprio radicale trascendersi verso l'idealità della sua unità. Il conoscere non è un dato, la persona non è un dato. D'altro canto, nella teoresi questa si riconosce come continua, inesausta ricerca nell'infinità dell'esperienza, accetta la validità dell'intera problematicità spirituale, risolve in sé la finitezza sua e del mondo; al contempo il suo conoscere è il chiarirsi e definirsi concreto dell'azione, costituisce il presupposto dell'agire libero e responsabile. Cosciente della problematica della vita, la persona è il superare tutte le fisse posizioni e il sentire ciò come suprema positività. Nell'attività teoretica traspare la realtà, che è il limite del sapere. La realtà forma il centro della persona stessa e questa la sperimenta nell'incessante cercarla e trovarla.

L'idea della pura potenzialità trascendentale è l'idea dello spirito, definita dall'antinomia io-mondo, « la piú vasta forma di problematicità dell'esperienza spirituale »: « in ogni esperienza spirituale il mondo ha significato e centro nell'io e l'io ha la sua realtà e concretezza nel mondo »²¹. L'idea offre la garanzia di uno sviluppo inesausto della vita dello spirito, domina le varie manifestazioni di questa, ne dirige il processo oltre ogni posizione in cui sembrava conclusa la realtà personale e oggettiva. Essa è il criterio della vita spirituale; nel suo aspetto positivo, il principio trascendentale vale come fattivo e coesivo nei confronti della culturalità; nell'aspetto negativo si fa potenza di dissoluzione della spiritualità tradizionale. Nel rapporto tra l'individuo umano e la comunità ha rilievo immediatamente intuitivo l'idea dello spirito, poiché nella relazione « i due termini, lungi dall'opporsi, si condeterminano e fondano reciprocamente, giacché l'uno non potrebbe esser senza l'altro »²². Del resto l'essenza trascendentale dello spirito si rivela anche nell'originale fenomenologia della vita personale: ogni persona « ha una sua forma di

²¹ TR, 219.

²² TR, 220.

continuità e di soluzione spirituale della vita, che nel suo processo stesso varia di direzione e di senso »²³.

La ragione filosofica garantisce la pura autonomia della trascendentalità spirituale: suo principio è l'autonomia del trascendentale; ecco perché nella cultura la ragione è « la rivelazione del Divino, il Logo in cui l'Eternità vive della passione del finito »²⁴ (in questa pagina finale dei *Principi* risuona un accento martinettiano). Di conseguenza, la ragione è per la persona principio di vera libertà; impedisce infatti ad essa di ritenere fondato sul particolare essere fenomenologico e sull'attuale coincidenza di valore e reale la volontà, l'azione e la validità della realtà individuale; eleva in essa la spiritualità a fede: « fede intesa qui non come sentimento soggettivo, ma come assoluta essenzialità, come la presenza in lei operante e dominatrice del Logo ». Non si creda però che tale fede e libertà costituiscano alibi per il disimpegno dal mondo, dalle richieste del momento; nell'assunzione concreta e illimitata della responsabilità inerente ad ogni atto e volere, benché parziali, non assoluti e sempre determinati, anzi, inerente proprio a causa della loro limitazione, risiede l'eroica e pura attualità dell'attiva fede spirituale, « per cui la persona, proprio in quanto rinuncia ad ogni esigenza e ad ogni giustificazione che provenga dal suo essere determinato, sente trasparire, nell'affanno suo stesso, la verità per cui essa riposa nel seno dell'Eterno »²⁵.

MORALITÀ.

L'ordine morale è la sfera d'ideale autonomia dell'umanità, il regno di un'umanità sollevatasi dalla semplice naturalità, dalle accidentali determinazioni sociali e individuali, che crea liberamente a sé vita e destino. La legge dinamico-strutturale del mondo morale ne esprime l'essenziale problematica: la coincidenza di antitetiche esigenze, del processo di costruzione ideale della persona e della società. Il principio trascendentale di movimento della moralità ne guida lo sviluppo, il definirsi in sintesi positive, lo staccarsi da esse, costituisce un ordine di vita tale che

²³ TR, 222.

²⁴ TR, 227.

²⁵ TR, 228.

in esso e per esso ciascuna persona raggiunga il proprio ideale equilibrio, la propria certezza, unità, libertà, energia interiore, come se tutto ciò che avviene e tutti i rapporti umani non fossero che elementi di questa interna armonia in continuo sviluppo, e che insieme, in questo processo di libertà e di unità personale, si attui sempre più ricca, profonda e libera l'unità ideale della comunità sociale, come se tutte le posizioni e attività singolari non fossero che elementi di questa progressiva armonia sociale²⁶ (*Sui principi di una filosofia morale*).

Come il puro ordine morale, così la pura unità della persona non è mai concretamente ed effettivamente in atto, mai essa è in sé morale in modo assoluto: la sintesi etica è limite di un infinito processo in cui i momenti dell'antinomia nella loro tensione reciprocamente si fecondano in cui la persona muove verso il termine ideale della sua unità morale, universalizzandosi. Nella sua pura idea la persona ha risolto la propria limitazione empirica e i propri particolari moventi in un atto spirituale in cui, insieme con la sua umanità, ha riconosciuto l'umanità di tutti; ma nella realtà essa si libera dalla determinatezza individuale solo entrando nelle relazioni sociali in un ritmo dialettico (illusorio pensare a una sua formazione morale univoca e lineare), secondo la sua legge individuale, in « differenziata parità » con gli altri. Quanto « più ricca, varia, vasta è la partecipazione sua ai rapporti sociali, e quanto più questa partecipazione s'estende, si differenzia, s'approfondisce, tanto più intenso è il processo di unificazione della vita personale, tanto più pura è la coscienza che la persona ha della sua natura ideale »²⁷.

La moralità è vita che è sempre più vita, non l'adeguazione della persona agli eterni valori. Del resto una filosofia puramente teoretica della morale non ha precetti da imporre: non il pensiero insegna a vivere, ma la vita insegna a pensare. Suo unico valore pratico è porre dinanzi alla persona l'infinita problematicità morale affinché questa si trasformi in quella in problematicità di vita personale. Alla persona è così richiamata la purezza dell'esigenza universale, la consapevolezza di non partecipare all'ideale Regno dei fini in perfetta armonia con le altre, « ma ad un'aspra e seria vita ove si assume il rischio dell'affermazione, della creazione di valori e della determinazione delle forme reali ad essi corrispondenti »²⁸, entrando con le altre talora in accordo, talora in conflitto. Senza oscurità o infingimenti viene alla luce la responsabilità

²⁶ RR, 519.

²⁷ RR, 538.

²⁸ RR, 507.

delle particolari, concrete soluzioni morali assunte con energia e coraggio volta per volta saggiando la vita punto per punto, nella coscienza dell'inscindibile correlazione persona-società.

Nonostante l'arduo compito assegnato alla persona, un compito kantianamente formale, la moralità non è problema posto per il singolo (da qui si diparte la critica alla morale dell'intenzione), ma per l'umanità, sia questa nella persona sia al di là di essa; l'individuo non è lasciato solo a costruire un mondo morale: se esso deve saper trovare e risvegliare il suo mondo, la società deve vivere nell'energia personale, offrire al singolo la possibilità di agire moralmente. Nell'avvertimento del carattere antinomico del problema etico, assolutamente irriducibile all'uno o all'altro polo, riposa così la fiducia e s'agita l'interna tensione personali; nell'accoglimento del contrasto tra realtà e idealità vibra il senso individuale della problematicità morale e della sua produttività infinita, scaturisce la felicità dell'azione personale, aperta a sempre nuovi sviluppi. Un « realismo eroico, privo di miti e di illusioni » quello della persona morale, si fonda « su una pura assoluta fede nell'umanità »²⁹.

Della complessa fenomenologia morale rispetto alla persona si darà qui un paio di cenni. Il rapporto bipolare tra l'io e il tu, contemplato nei MSS A e B, esempio di viva problematicità dell'esperienza individuale, può fiorire all'improvviso in modo originalissimo e irriproducibile con altri e in nuove circostanze; ma ciò viene scontato con la sua limitatezza e instabilità, specie con la debolezza di fronte agli organismi etici ad esso reagenti; tanto indeterminato tale rapporto che « spesso la coincidenza delle due personalità è concepita dall'una e dall'altra in senso e su piani differenti »³⁰. I momenti antinomici del concetto di libertà morale sono riconducibili agli estremi della generale dialettica tra il momento d'autonomia dello spirito e quello d'autonomia della persona, relazione in cui è concretamente in atto la vita spirituale. Nel primo la persona viene considerata nella sua partecipazione alla vita concreta di cultura, nel secondo nel suo mero essere in sé: nella sua effettiva realtà spirituale, nella sua potenzialità psichica. Nel mondo morale la libertà riferentesi all'autonomia dello spirito è « libertà della persona nel bene », la persona si riconosce libera nel « risolversi » nell'ideale ordine morale, ove ogni determinatezza sua e del mondo è superata; la libertà riferentesi all'autonomia della persona è « libertà del volere di

²⁹ RR, 569.

³⁰ RR, 535.

fronte al bene e al male », la persona si sente libera dalla determinata oggettività dei valori e dai valori in genere, reagisce contro la pretesa d'assolutezza delle sintesi particolari, affermandosi come autonoma, « come atto originale e radicalmente individuale della spiritualità »³¹. La fenomenologia della libertà morale nella persona nasce da questa antitesi.

La teoria della libertà pone quindi in evidenza « il principio inefabile dell'individualità »³² quale spontanea direzione dello spirito. Ciò costituisce per Banfi un rilievo necessario per sviluppare una filosofia della cultura e superarne i limiti: non per altro tra i problemi imposti al pensiero teoretico « v'è quello, unito strettamente all'altro di una filosofia della personalità e di un'antropologia, di una filosofia della Natura »³³. Vien da chiedersi: una filosofia della persona si pone dunque come il tramite tra filosofia della cultura e filosofia della natura (non svolta da Banfi)? È la mancata realizzazione di una teoria della persona a impedire il disegno di una teoria della natura? Nel MS A quella vivente sintesi antinomica natura-spirito che è la *persona* vien posta al centro intuitivo dell'esperienza.

DIRITTO.

Forma della libera progressività sociale, la sfera del diritto è caratterizzata dal problema della socialità, inteso nella polarità della organica unità e delle varie centralità particolari della comunità. L'antinomia esprime l'autonomo processo ideale della società, nella tensione dialettica vive la socialità come momento dello spirito. Perciò l'ordine di diritto presuppone la *persona*, ma non la considera nella sua integralità.

Per chiarire la natura del concetto di socialità Banfi (*Saggio sul Diritto e sullo Stato*) lo paragona col concetto di personalità, sintesi infinita della centralità individuale e dell'universalità dell'esperienza; ne nasce una breve digressione sulla *persona*. Nella vita spirituale i momenti della socialità e della personalità sono entrambi e in egual misura essenziali, correlativi, ambedue assolutamente inderivabili dall'altro. *Persona* come momento, principio di formazione e sviluppo,

³¹ RR, 556.

³² RR, 557.

³³ RR 563 (nota).

non come forma determinata d'essere. « In nessun momento della nostra vita noi siamo effettivamente una, anzi, la nostra personalità ». Quanto in essa è dato e permanente (temperamento, abitudine), essa deve risolverlo dinamicamente in sé. Giacché la persona « è essenzialmente attività, continuità vivente di un processo infinito, sintesi non mai compiuta incessantemente rinnovantesi di una doppia polarità che apporta sempre nuovi contenuti, problemi, energie »: quella della centralità e dell'universalità. La linea di vita e di sviluppo della persona, che è linea di formazione dell'autocoscienza, è l'ideale linea di connessione fra i due estremi.

Difatti ciascuno di noi può esser più o meno personalità, aver possibilità ed energia per una più o meno vasta e profonda risoluzione personale dei campi delle due estreme polarità; e in noi vi sono, in una continua reciproca tensione, piani e forme di personalità, e piani, contenuti di non personalità; di più anzi vi sono e vi possono essere piani e direzioni diverse di integrazione personale, capaci di maggiore o minore estensione³⁴.

Nel mondo del diritto il concetto di personalità assume una tonalità particolare. Da un lato, alla persona viene imposto un sistema formale di norme estrinseco alla sua individualità, estraneo alle sue intime esigenze, che la determina e definisce in funzione di una struttura generica e astratta delle relazioni sociali; la persona è bensì presupposta insieme con la sua libertà e responsabilità, ma non considerata nella sua profonda problematicità e potenza d'originalità, nella sua viva tensione spirituale, così da apparir ridotta ad un'astrazione e ad una formalità. L'ordine di diritto si pone di fronte ad essa come valore e nega valore all'autonomia della persona; tuttavia deve presupporre, con la totalità di vita della persona, il *liberum arbitrium indifferentiae* proprio ad essa, perché senza di questi « non è attribuibile realtà alla persona e senza la realtà della persona, come estremo punto di riferimento delle centralità particolari della vita sociale, manca un essenziale momento dell'ordine di diritto, donde avviene che l'ordine di diritto, pur fondandosi su di essa, necessariamente la limita e appare rispetto ad essa come costrizione necessaria e valida »³⁵.

Dall'altro lato, la persona riconosce in sé come valido l'ordine di diritto (pur sperimentando la complessa dialettica derivante), si pone come astratto centro di un sistema di socialità, rinunciando così alla

³⁴ RR, 402-403.

³⁵ RR, 415.

propria individualità; pure essa sa « che con ciò essa acquista un universale riconoscimento, e quindi un'infinita estensione delle sue relazioni sociali: ha coscienza insomma di un nuovo valore »³⁶. Nella negazione dell'astratta indipendenza individuale in funzione del problema della socialità, che investe e supera la persona, nell'estrinsecarsi oggettivo essa coglie la presenza dell'esigenza spirituale volta a trascendere e integrare il suo momento personale. La libertà di diritto, nel diritto e per il diritto garantisce così alla persona che si sa libera riconoscendola una sfera di espansione spirituale atta a togliere le limitazioni e i problemi individuali, in vista d'una socialità che sia sempre più vita vera.

Nella correlazione dei due modi di rapportarsi a questo mondo spirituale ha origine il piano soggettivo della fenomenologia del diritto. Che la sfera di diritto sia vita è testimoniato dalla funzione della pena rispetto al delinquente e dal corrispondente concetto di criminalità (*Sul concetto di criminalità*). Chiaro l'influsso hegeliano: il crimine non è mera accidentalità negativa da sopprimere con violenza, ma un momento essenziale della vita di diritto in cui questa approfondisce la sua problematica al fine di dare ad essa più organica soluzione. Di conseguenza, la sanzione come atto del diritto è tale solo in quanto è al tempo restaurazione, estensione, approfondimento dell'ordine di diritto; essa ha il compito di risolvere in forma d'eticità la realtà umana del crimine. Perciò la pena rispetto alla persona contiene due significati: essa è, « di fronte all'arbitrio individuale, affermazione dell'assoluta validità dell'ordine di diritto, ma, in relazione alla realtà della persona, come essenziale elemento di tal ordine, restaurazione di questo in lei e di lei in questo »³⁷. La pena, insomma, deve anche fornire l'aiuto necessario all'rientro del delinquente nella socialità, sfera del diritto, in cui egli non solo deve, ma ha diritto d'essere. La persona che ha deviato va dunque accolta come membro inalienabile della comunità sociale, la quale non può volontariamente perdere una sola delle persone che in essa sono senza perdere sé medesima.

³⁶ RR, 413.

³⁷ RR, 448.

ESTETICITÀ.

Il metodo trascendentale-fenomenologico, rapportato sul piano estetico, mira non a definire l'arte (o la non-arte), ma a comprenderne la vita in tutta la sua fresca ricchezza e molteplicità d'accenti. Da una estetica critica l'artista non ha da imparare nulla fuor della coscienza della sua libertà e responsabilità, trae la spinta a trovare da sé la via, secondo le innate tendenze e le capacità acquisite, immergendosi nella realtà stessa dell'arte. L'arte è l'attualità concreta dell'esteticità, campo spirituale manifestantesi in mille forme e soluzioni sempre ricostituentisi e rinnovantisi, presente quale sua trasfigurazione nella quotidianità stessa della vita. Il problema unitario o l'idea dell'esteticità, la legge di struttura e sviluppo, di continuità dinamica dell'esperienza estetica è quella di un'immanente sintesi antinomica dei poli io-mondo, di una loro immediata coincidenza libera dai legami dell'esistenza. Mai data obbiettivamente, tale sintesi è un limite e un'intenzionalità, si sostiene in un'elastica e varia tensione, costituisce un principio di radicale problematicità della vita, e allora scuote le basi della persona e del suo mondo, compone la problematicità della vita, risolve l'estraneità dei termini dell'antinomia, e allora « la separazione, l'urto, il conflitto sperimentati e sofferti nella vita quotidiana tra l'intima persona e la realtà delle cose e dei fatti sembra risolta. Il mondo ha, per così dire, trovata la sua anima e l'anima il suo mondo »³⁸. L'esperienza estetica è la continuità molteplice e varia di questa comunione e di quella disarmonia fortemente sentita. Alla sua radice sta la tensione dialettica: manifestandosi la persona scopre il mondo, rivelandosi il mondo scopre la persona. Cosicché nel processo estetico questa si svuota della propria determinatezza o del travaglio soggettivo, si fa « un'interiorità che ha trovato una forma, un'armonica obbiettività, uno stile »³⁹.

Occorre accennare alla natura dell'intuizione estetica, poiché si differenzia da quella d'altri ordini d'intuizioni. Nell'ambito etico si dà, per esempio, un'intuizione della persona e di questa particolare categoria la vita morale è lo svolgersi, l'approfondirsi e l'estendersi. L'intuizione « è in ogni punto il risolversi particolare della problematica spirituale, ma come tale è solo un porsi della problematica in un grado più alto »: lo spirito cerca la persona oltre l'intuizione della persona, spezza e ri-

³⁸ RR, 580.

³⁹ RR, 581.

crea le sue intuizioni in una ricerca che è vita. Nella sfera estetica, invece, l'intuizione è in sé compiuta e per sé sufficiente, non si dà in relazione a uno sviluppo successivo, non si fa soluzione e principio di una problematica spirituale: è « l'incontro dell'io e del mondo in una piena e riposata medesimezza ». Che però tale incontro, la sintesi estetica, l'intuizione pura non siano mai dati di fatto, che siano piuttosto un conquistare e un perdere, uno sfrangiarsi del raggiunto in ulteriori direzioni, s'è detto sopra⁴⁰.

La persona partecipa nella sua totale concretezza alla vita dell'arte, con tutte le sue facoltà, siano esse la sensibilità o il pensiero, il sentimento o la volontà, la fantasia o l'attività pratica. Quest'ultima si esprime nella tecnicità: « la *tecne* è l'incontro attivo dell'io e del mondo »⁴¹. Qui si manifesta all'estremo un carattere essenziale dell'esperienza artistica: non la pura persona, che non esiste, è creatrice d'arte; la persona concreta. Essa si fa centro di una sintesi artistica, domina ed esalta, secondo un proprio vigore espressivo, la problematicità del suo mondo. Certo, « ciascuna persona ha un suo tipico orizzonte d'arte fissato a certi poli, con una sua propria curvatura e una sua propria inclinazione, orizzonte che via via s'allarga e si restringe e variamente s'illumina e s'incentra »⁴²; tuttavia la soggettività s'incontra nella creazione artistica con una concreante energia sorgente dall'oggettività stessa dell'arte, sia questa la tradizione o la base sociale, la materia o l'intreccio con la vita degli uomini. Si pensi ad esempio alla determinazione posta all'artista dal materiale d'arte: esso determina il soggetto che lo determina. Perciò il creatore è sempre contemplatore, dipana le direzioni e i sensi secondo i quali la materialità può farsi opera d'arte. L'arte è costruzione, implica la vivezza dell'oggetto, il concepirlo tale, oltre che la genialità del soggetto. Ovviamente questi due momenti, di volta in volta, accentuano o diminuiscono il loro valore: l'uno si accende tanto da porre in ombra l'altro e viceversa; mai, però, da scindersi: la loro è tensione dialettica.

Come vari risultano gli equilibri degli antinomici agenti dell'atto creativo, vari sono i significati che l'arte riveste per la persona: « può produrre un'evasione dal travaglio dell'esistenza quotidiana come una accresciuta intensità di partecipazione alla vita spirituale, un intimo raccoglimento come una diffusa comunione simpatica, un'estrema serietà

⁴⁰ RR, 584.

⁴¹ RR, 592.

⁴² RR, 607.

spirituale come un'estrema leggerezza di gioco, una violenza dionisiaca come una serenità apollinea »⁴³.

ECONOMIA. ALTRI ASPETTI DI SPIRITUALITÀ.

Mai trattata particolarmente, benché Banfi ad essa abbia accennato spesso, la sfera economica è caratterizzata dall'antinomia tra la persona considerata nella sua umana determinatezza e il mondo concreto, antitesi continuamente risolta dalla tecnica. In quanto sistema produttivo, l'economia costituisce il fondamento medesimo della struttura sociale e la base della realtà personale. Questa forma spirituale, rapporto problematico dell'uomo e della natura, rappresenta il primo piano di vita su cui le persone superano il loro essere naturale e creano un mondo.

La vita spirituale, però, non è riducibile alle sole sfere economica, educativa, morale, giuridica, estetica, religiosa e teoretica, distinzioni ideali che, nella realtà effettica, nella persona, s'intersecano sempre dando origine a forme di sintesi varie e complesse (solo nei periodi di crisi le distinzioni si fanno evidenti). Esistono infiniti aspetti di spiritualità mancanti di vera universalità, obbiettività e continuità, spesso labili e senza nome, indefiniti nel loro significato e valore, appaiono in mille, mutevoli e differenziati rapporti e contatti. « Di questi incontri spirituali, tra uomo e uomo, tra uomo e comunità umane, tra uomo ed esseri o cose e persino immagini e pensieri è piena la vita ». Qui s'alimenta l'intuizione personale, qui la persona sente accentuata la sua funzione e la sua potenza creativa e dissolutiva. Esempio a riguardo è l'erotica che, pur nascendo da relazioni fondamentali, aventi carattere di generalità, si rinnova sempre come particolare, creando un mondo spesso assai problematico per la persona. Nella natura dell'erotica « sta appunto l'esser, da un lato continuamente presente alla vita, ma dall'altro, lo sfuggire, nell'infinita sua varietà, mobilità, originalità d'aspetti ad ogni continuità obbiettiva, ad ogni universalità di valutazione »⁴⁴.

Meno fluida dell'erotica, meno definita rispetto ad altri ambiti culturali, l'istituzione familiare riposa su un intreccio delle sfere religiosa, morale, educativa, giuridica ed economica; risente così molto profondamente della generale crisi spirituale, anzi, la diffonde ulteriormente nelle persone componenti la famiglia: la sua efficacia protettiva e con-

⁴³ RR, 612.

⁴⁴ RR, 81-82.

servativa della vita fisica e spirituale della persona viene meno, come pure la sua funzione preparativa a una vita attiva attraverso l'educazione delle nuove generazioni. Ciò è particolarmente grave, poiché la famiglia opera nella persona la prima sintesi spirito-natura: la persona entra e si caratterizza come membro della società familiare con la sua integrale individualità fisica e determinazione naturale, tale relazione naturale viene nella famiglia trasfigurata in « una nuova forma di vita: la vita dello spirito »⁴⁵. Questo vale soprattutto per il figlio, ma anche per il genitore.

La vita in senso biologico ha nel rapporto antinomico tra l'individuo e la specie la legge unitaria che la domina: è un accentramento individuale di funzione e di attività, ma tanto più è tale quanto più si organizza « in funzione dell'attività sessuale e generativa, che, come atto della specie nell'individuo, è il suo porsi per altro, quale essenza stessa dell'individuo ». La sessualità preannuncia lo spirito. Sul piano spirituale l'ordine naturale è superato, non annullato (come potrebbe negarsi se esso costituisce la base stessa della vita?); la sintesi individuo-specie s'inscrive in un ideale sistema di rapporti in cui l'individualità s'adegua formalmente all'universalità della specie, e questa s'organizza in modo da garantire quella. Ciò avviene in modo irriflesso nel nucleo familiare, la cui organica obbiettività è fondata sulla connessione del momento soggettivo dell'amore sessuale e del momento oggettivo della generazione, il porsi per altro insito in quell'amore. Dalla crisi della vecchia sorgerà, acquisterà senso e valore una famiglia nuova se questa saprà farsi « centro attivo ed energico di vita spirituale », riconoscere al figlio piena dignità di persona spirituale, affinché egli possa « operare nella vita per una più alta vita ».

⁴⁵ Fin qui e avanti v. AF, *passim*.

III

LA PERSONA NEGLI EROI BANFIANI

Si può riferire a Banfi stesso quanto egli scrive di Simmel: il vivo senso della personalità non dà luogo a una teoria della persona; « guida o illumina piuttosto alcune sue ricerche concrete »; gli studi seguono due distinte direzioni: « gli uni mirano all'analisi di personalità dominanti la coltura, gli altri all'analisi dei campi particolari della coltura stessa ». Nel capolavoro di Simmel, il *Goethe*, è posta in luce la struttura della personalità¹. I Goethe, Nietzsche, Schopenhauer, Rembrandt, Kant simmeliani sono gli antesignani dei Pestalozzi, Galilei, Socrate banfiani. Eroi dello spirito, veramente, queste tre grandi personalità della coltura, esaminate da Banfi con genialità e comprensione simpatetica quali scopritori di pure forme ideali delle sfere spirituali: dell'educazione con Pestalozzi, della scienza (e non solo della scienza) con Galilei, della moralità con Socrate. Inscritti nella concezione filosofica banfiana della vita spirituale, pur nell'originalità di ciascheduno essi mettono in evidenza un'identica struttura della personalità, di una personalità non esprimibile in termini di anima sostanziale o di entelechia immobile; struttura teoretica che Banfi disegnerà poi nei MSS A e B. Eroi banfiani dunque, e vividi esempi delle enormi possibilità di vita spirituale proprie d'ogni persona quand'essa non s'acqueti nella morbida contemplazione e accettazione del dato.

¹ PE, 211-212.

PESTALOZZI, L'EROE E IL MARTIRE DELL'EDUCAZIONE.

Meglio di Capponi, Pestalozzi impersona la problematicità spirituale dell'educazione; quanto nell'uno è occasionale, nell'altro è questione vitale. Se entrambi hanno chiaro il distanziarsi tra la realtà e l'idealità educativa, in Pestalozzi tale distinzione diviene principio di un loro richiamarsi continuo, della dialettica tra l'idea e la pratica, relazione costantemente vissuta, spesso tragicamente, con coscienza e dedizione assoluta così da far davvero di Pestalozzi « l'eroe e il martire dell'educazione »². Nell'anelito a dar realtà all'idea e a salvare l'idea dalle particolari determinazioni si consuma la sua vita. Dove aspro è l'affanno e duro il conflitto, lì si rivela la sua pura personalità spirituale.

Considerandola alla luce della sorte o fortuna individuale, « la vita di Pestalozzi appare dominata da un invincibile destino di incompiutezza e di dolorosa disarmonia ». La dialettica delle esigenze teoretica e pratica si muove in lui senza giunger mai a compimento. Dall'esperienza vissuta si dipartono certune intuizioni fondamentali, ma nell'universalizzarle egli le disperde e frantuma secondo limitati punti di vista, dettati dalle urgenti circostanze. D'altra parte, le opere e istituzioni pestalozziane, in quanto sorgono da un'esigenza universale, non riescono mai a concretizzarsi in forme determinate; rimane così aperta la via a un'esperienza continuamente rinnovantesi e purificantesi. Ma per ciò stesso le sue creazioni restano sempre incompiute, lo lasciano insoddisfatto, spesso frainteso, « desideroso solo di riprendere con la libertà di nuovo la fatalità del suo destino ». Tuttavia, considerata nel suo ritmo interiore, « in quel piano dove il destino della persona, libero da ogni cerchia determinata di finalità, si disegna come una linea insieme di soluzione e di sviluppo dell'infinita problematicità dell'esistenza e lascia dalla sua stessa unità dispiegare l'antitesi tra l'individuo e gli eventi, tra il volere e l'azione », la vita di Pestalozzi si mostra signoreggiata e mossa da « una trionfante forza di spontaneità, che crea a se stessa le proprie condizioni, che sviluppa superando i propri contrasti, che infrange liberamente l'opera propria e trascende i propri fini ». Tonalità di questa vita è coraggio, energia, eroismo, fedeltà assoluta alla missione spirituale, dominante sopra tutte le particolari esigenze; nella natura infinita del suo compito ideale sta il segreto della vita di Pestalozzi, quivi sgorzano le gioie e i dolori³.

² PZ, 395.

³ PZ, 212-213.

Nella complessa dialettica fra teoria e prassi costituente l'intreccio e l'unità della vita personale, dialettica non ben riconosciuta, ma mirabilmente testimoniata dalla sua vita, Pestalozzi, e specialmente qui sopravanza Capponi, scopre l'idea dell'educazione. Attraverso la travagliata esperienza di educatore, egli eleva l'esigenza pratica a idea, giunge a definire, pur con le incertezze attribuibili al suo animo non speculativo, la natura dell'educazione, l'essenziale problema di questa secondo il senso piú universale. Il problema è quello della formazione di una personalità spirituale autonoma e concretamente attiva; la natura è espressa dalla sintesi dei due momenti antinomici presentati dalla vita personale: dell'unità accentratrice individuale, dell'universalità oggettiva di esperienze e rapporti. L'antinomia è fondamento della problematicità, l'idea dell'educazione in quanto puro momento dello spirito. Sicché nel processo educativo io ed esperienza si mediano e significano reciprocamente, la legge trascendentale « dinamicamente unifica soggetto e oggetto, abbracciando insieme la persona e il suo mondo »⁴; mediante tale processo, coincidente con la vita individuale, la persona s'eleva « a vera vita », in cui la sua particolare esistenza « s'invera, illuminandosi di un senso unitario spirituale »⁵. Nella personalità viene liberata la pura attività dello spirito.

L'ideale educativo pestalozziano « è veramente l'ideale dell'uomo moderno », di una personalità spirituale libera ed attiva che, mentre dà armonia alle sue energie, attribuisce valore a tutte le concrete condizioni della sua vita, ricavandone la letizia dell'operare sicuro in una fraterna e umana simpatia. La persona è considerata nella sua vivente unità e concreta attività « che la connette in un rapporto elastico e fecondo agli altri membri dell'organismo sociale », non viene formata in vista di finalità parziali o individuali, né per servire, quale mero strumento, a una struttura sociale determinata, « ma per una attività spiritualmente diretta, per cui essa conrea, armonizzandosi alle altre persone, l'universale operante comunione dell'umanità »⁶.

La rivalutazione pestalozziana del lavoro giustifica il sapore *c o - p e r n i c a n o* di queste parole banfiane. Il fare concreto non lascia la persona e il mondo reale nella loro opposizione, qui riposa il suo valore formativo: volgendosi all'oggetto e riconoscendone la concreta, valida

⁴ PZ, 567.

⁵ PZ, 533.

⁶ PZ, 535-536.

determinatezza, il soggetto rende possibile la dissoluzione delle proprie parziali esigenze e particolari velleità; ma al contempo, nell'agire su di esso e nel modificarlo in relazione a uno scopo etico o intellettuale, « ne fa un fondamento obbiettivo alla propria vita spirituale ed attinge da tale atto la fede e la certezza della propria umana libertà »⁷. Perciò le energie della persona possono tendersi serenamente alla vita, essa sa di non esser piú opera della natura e del caso, ma, *copernicana-mente*, di se stessa e del suo fare, si riconosce non come un qualcosa già interamente dato, ma, poiché l'educazione è vita, come una idea cui corrisponde un problema e un compito infinito, assolvendo il quale la persona partecipa a una « vita la cui continuità è appunto il proprio interno spirituale trascendere se stessa »⁸.

GALILEI, PARADIGMA E PROTOTIPO DELL'UOMO COPERNICANO.

Il primo ad affermare l'autonomia e la continuità ideale della sfera teoretica al di là d'ogni commistione metafisica o della confusione con altri campi spirituali, Galilei apre un nuovo e infinito orizzonte all'umanità e all'umana, concreta attività. Risultato reso possibile grazie all'estrema energia di vita indomita e feconda sviluppata dalla personalità galileiana, incurante di porre confini o alla propria passione o al proprio pensiero. Galilei non è l'uomo della contemplazione: tutta la sua vita è un ricercare l'azione esterna, « un agire, un creare, un affrontare la realtà per sottometterla »; vitalità la sua d'una persona amante e desiderosa degli scambi umani, che s'afferma solo « effondendosi in altri », alla ricerca della collaborazione piena o del deciso confronto o scontro, rifiutando in ogni caso la spesso sterile attività solitaria del saggio. Da questa esuberante potenza di vita deriva il tono di franco ottimismo caratteristico della sua esistenza, scaturisce la grandezza stessa di Galilei:

Poche esistenze invero ci appaiono piú interamente e totalmente vissute di questa, improntata e dominata tutta da una personalità così forte da raccogliere le ricche tumultuanti energie corporee e spirituali, sgorganti dalla pienezza di un libero potente flusso interiore di vita, in un'attività unitaria, che pur senza sciogliersi mai interamente dai sensi e motivi concreti della vita stessa individuale, tende a risolversi in un valore universale, a trascendere se stessa in un'idea⁹.

⁷ PZ, 355.

⁸ PZ, 553.

⁹ VG, 298, 299, 302.

Tale radicale, vivente sintesi antinomica spirito-natura si precisa nel fondamentale contrasto, unità di motivi opposti, costituente il nucleo incandescente della persona galileiana: da un lato, un senso d'ordine, di precisione, di *e s q u i s i t e z z a* direbbe Galilei, di finitezza; dall'altro, una violenza d'indomabile vitalità. Ciò l'accompagna lungo tutta l'esistenza, è rinvenibile sia nella sua vita morale sia nel suo vivissimo gusto artistico e poetico, come pure nel suo stesso pensiero. Solo all'apparenza paradossale è un tratto tipico nella natura di Galilei: « una violenta istintiva irrefrenabile energia che sempre tende ad organizzarsi in una volontà d'ordine e di concretezza, per una profonda limpida sanità interiore »¹⁰. Una polarità sostiene e feconda l'altra, vicendevolmente, sicché in Galilei non v'è mai dispersione, cruccio e rimpianto, o evasione dalla vita; ogni cosa in lui è resa concreta, personale, viene vissuta integralmente e assimilata. Gli impulsi esterni non determinano l'esistenza di Galilei, egli dà ad essi un significato corrispondente alle sue attività e interne esigenze, in esse quelli rifluiscono intensificandole, consentendo il loro spiegamento secondo un « senso universale, che, attraverso la personalità, trascende i limiti della persona individuale stessa ». Il momento attivo della persona trasfigura gli stimoli esterni e li trasforma in attività individuale, è « il centro d'incontro e di diffusione delle azioni esterne, del mondo e delle esigenze ideali, e senza mai lasciarsi soverchiare né dalle une né dalle altre, nel suo equilibrio dinamico le vien continuamente connettendo in forme sempre nuove »¹¹.

Dal rilievo dell'equilibrio dinamico consegue il riconoscimento dell'originalità e imparagonabilità della persona, dell'assoluto suo principio di sintesi e di attività spirituale, della sua interiore legge di vita che sola « la giustifica di fronte all'eternità ». Insensato è definirla secondo criteri universali, sottoporla a giudizio in funzione di valori generici; ciò « può aver l'unico scopo di reagire praticamente verso di essa », ma non quello di comprenderla e, per mezzo suo, di comprendere più vastamente l'umanità in noi¹².

Conforme alla viva persona di Galilei è la totale mancanza di moralismo; la sua virtù non è la felicità del contemplativo, bensì una gioia schietta, esaltazione della vita. Anzi, se la virtù consiste nel saper rinunciare a sé per conformarsi a norme generali, ad abitudini o a concrete

¹⁰ GS, 9.

¹¹ VG, 298.

¹² VG, 5-6.

istituzioni tradizionali, « Galileo non conosce virtù e neppur ne riconosce il valore »; tale rinuncia per adeguarsi gli par solo conseguenza della viltà, dell'ignoranza, della debolezza. « Ma se per virtù s'intenda, come intendevano i Greci, energia d'affermazione della persona in un senso universale, nessuno più di Galileo ebbe tale virtù: virtù attiva del fare con slancio ed entusiasmo, del dare liberamente ad altri per la loro vita, virtù del fecondare le anime per un lavoro comune ». La persona si comporta e vive secondo virtù allorché sviluppa se stessa universalmente, con un suo proprio ritmo; soltanto in questa infaticata attività essa ha il senso della vita e del valore, il diritto di definirsi *persona*¹³.

Né Galilei conosce la legge del dovere o il sacrificio per l'idea. La prima è tipica di una volontà disperata della complessità e dei conflitti dell'esistere; tale volontà « non sa trovare nella concreta energia della personalità un principio d'universalità per foggiare in armonia la vita stessa », e allora cerca rifugio nell'astratta forma del dovere abdicando a sé e al mondo, credendo così di mantenere intatta la propria purezza, contaminandola invece con l'arbitrarietà di interessi particolari. Il secondo « nasce da un disinteresse per la vita, da una rinuncia all'azione concreta per una pura affermazione ideale contro la vita stessa ». Galilei non fugge l'umana responsabilità, per lui l'individualità è piuttosto un problema che una certezza, ma un problema posto e tolto in continuazione mediante un dinamismo gagliardo e costruttivo, principio di universalità e di armonia concreta all'infinito perfettibile; da un lato, tale principio gli preclude la via dello spirito tormentato e dell'anima bella, inclini al ripiegamento interiore; dall'altro, spinge Galilei a liberare sé, la propria individualità nell'azione. Un principio interno alla sua persona: egli non ha idee da difendere o doveri da assolvere, astratti questi e quelle, « ma un'opera da compiere nella vita: la sua moralità è tutta e solo in questa fedeltà attiva a se stesso e alla propria opera ».

Quest'opera è la costruzione della Nuova Scienza. La natura forte e attiva di Galilei, aperta alla realtà, confidente in sé e nel mondo, viva di interessi e schietta spezza il chiuso mondo dell'ordine culturale tradizionale e fonda il moderno sapere scientifico; la verità da questo espressa ha un profondo valore umano, dischiude le porte ad una umanità nuova. Dell'uomo copernicano Galilei è così paradigma e prototipo. In lui, « l'ultimo grande del Rinascimento italiano »¹⁴, perviene a com-

¹³ Fin qui e per il capoverso seg. v. GG, 64.

¹⁴ GS, 75.

impimento per ulteriori sviluppi una concezione dell'uomo sorta con l'umanesimo. Il mito della persona centro armonico d'equilibrio delle forze cosmiche disegnato da Pico della Mirandola in Bruno e Galilei s'infrange; l'immanentismo rinascimentale non ha coscienza di un essere, ma di un processo e del suo limite ideale; l'estrema problematica della vita umana può esser vissuta e non subita « solo in un attivismo e dinamismo vigoroso ». Se però l'eroico furore bruniano è forma ancora eroica e mitica di tale attivismo, l'uomo copernicano di Galilei ne è la realizzazione. L'uomo copernicano è sciolto dall'illusione di crederci centro, scopo e ragione dell'universo, dalla fatalità e da ogni vincolo irriflesso del suo agire, poiché si sa atto a vivere e lottare sulla terra affidandosi alla chiara energia della ragione; affronta la questione complessa e universale della sua azione individuale e collettiva nella libertà del pensiero; si pone dinanzi « alla concreta realtà, agli effettivi problemi della sua vita, e, tuffato nella storia, li risolve nella chiara coscienza della relatività e della responsabilità personale e sociale di tale soluzione », responsabilità etica piena ed integrale, « costruendo con tenacia e fervida fatica il proprio regno libero e progressivo, mentre nella fermezza di tale opera infinita riconosce la più alta fede e il suo più vero eroismo »¹⁵.

La tonalità pratico-sociale, l'arditezza illuministica del sapere galileiano, il forte e positivo senso etico della concreta cultura propugnata da Galilei, l'umanesimo in essa vivo mettono infatti, per mezzo della tecnica scientificamente organizzata, l'uomo di fronte a un'infinità obbiettiva del reale cui corrisponde l'infinità della sua esigenza e attività spirituale; qui risiedono la libertà e la responsabilità del suo operare. Perciò l'uomo copernicano diviene padrone del proprio destino, stabilisce esso stesso le condizioni del proprio mondo di civiltà « che dà senso e valore alla quotidiana fatica »¹⁶. Non solo, acquisita la coscienza del suo valore attraverso il libero esercizio della ragione nell'interpretazione dell'esperienza insegnato da Galilei, l'uomo copernicano dà libera formazione alla propria spiritualità, attua un dominio infinitamente perfezionabile sulla natura. È una « nuova grandezza umana » quella annunciata da Galilei: grandezza di un uomo che pur riconoscendo la finità del proprio essere non rinuncia a farsi « strumento attivo ed operante dello spirito »¹⁷.

¹⁵ UC, 37.

¹⁶ VG, 211.

¹⁷ VG, 305.

La validità etica dell'uomo copernicano nella costruzione di un mondo progressivo e sempre piú libero rende questi un precursore dell'umanità marxista. La presa di posizione morale di Banfi al di là della pura analisi teoretica va lentamente formandosi attraverso la mediazione di Galilei e della sua nuova idea dell'uomo. Tramite Galilei la teoria della persona si fa teoria dell'umanesimo etico.

SOCRATE, UN DESTINO CHE DIVIENE UOMO.

Socrate scopre la pura forma ideale della moralità, l'essenziale problema morale: il problema dell'umanità. Scoperta straordinaria la sua: « Socrate è, in senso nietzschiano, veramente un destino, e nella sua persona porta l'incommensurabilità di questa fatalità spirituale, ché lo spirito apre a se stesso, in lui e per lui, un nuovo libero orizzonte, l'orizzonte della moralità come dell'ideale ordine umano »¹⁸. Quest'evento enorme fa di Socrate la prima vera personalità spirituale, un eroe e un fattore dello spirito. Ora, per dirla nietzscheanamente, chi è primo è in ogni caso un destino: si può vivere prima o dopo di lui, perché egli spacca in due la storia dell'umanità. Così v'è un prima di Socrate e un dopo Socrate; dopo non è piú possibile tornare al prima, come se nulla fosse stato: la moralità vien posta con lui dinanzi agli uomini una volta per tutte quale infinito compito e problema, cui non possono sfuggire senza rinunciare a sé medesimi. Ecco perché Socrate è un destino, un destino che si fa uomo.

Egli incarna l'idea della moralità dunque, la problematicità « dell'accordo tra l'ideale realtà della persona e l'ideale realtà della comunità, come legge di libero sviluppo del mondo umano »¹⁹. Ciò in un periodo di interna tensione e di crisi della cultura greca: la sacralità del costume, l'irriflessa armonia tra persona e società sono dissolte; aumenta viepiú l'isolamento etico della personalità, poiché ciascuna può arrogarsi il diritto di porsi al centro di una costellazione di valori. Di questa insorta problematicità spirituale Socrate si serve, la accentua all'infinito nel discorso, la diffonde nelle coscienze al fine di indirizzare gli animi ad una unità piú elevata dell'unità sacrale e consunta dell'*ethos*, « all'unità cioè della vita morale e non di una vita morale definita una volta per sempre

¹⁸ SO, 11-12.

¹⁹ SO, 121.

da canoni assoluti, ma di una vita nella coscienza aperta del problema morale e della sua infinità »²⁰.

Nell'esame socratico, nella ricerca dialettica i valori etici vengono isolati dai loro contenuti particolari e messi dinanzi alla persona, la persona è messa innanzi ad essi affinché questa, riconoscendo il suo limite individuale, lo superi e, accogliendoli in sé, se ne assuma la responsabilità, attui insieme con le altre una società nuova in cui si cerchi quel bene di cui solo l'umanità ha bisogno per vivere e soddisfarsi. La persona è posta da Socrate davanti al problema morale come davanti al problema del suo essere stesso, è costretta radicalmente a por fine all'indifferenza etica, a ritrovare sé e il suo stesso senso nella ricerca problematica e nella soluzione conseguente. Egli ad essa chiede l'assunzione della responsabilità, suscita nella persona l'incertezza, l'esigenza e l'energia di una propria posizione morale, secondo una propria via. Il pungolo socratico spinge la persona a rivelarsi costruttrice di moralità. Il radicale umanismo di Socrate risiede in questo sostenere in sé e negli altri senza alcun limite o riduzione veruna il problema morale, che implica il dubbio, il senso del non sapere, lo sforzo del rendersi conto di sé nel mondo. Ma, attraverso il « rischio mortale »²¹ della problematicità morale profondamente vissuta, la persona si rende davvero libera, si solleva a una vita progressivamente umana, « per cui il mondo etico si risolve nell'autonomia della persona e la persona nell'universalità dell'ordine morale, come ideale comunità di tutte le persone libere »²².

Quel che appariva mera inquietudine e dissoluzione di un mondo agli interlocutori è così da Socrate in loro stessi trasmutato, grazie all'arte maieutica, in una nuova vivente armonia in cui l'uomo si sente artefice del proprio destino. Perché il tafano socratico non punge il collo dell'uomo per incitarlo ad osservare una dottrina o una morale, a seguire un maestro; Socrate si reputa un uomo tra gli uomini e nulla si trova in lui di intellettualistico, nulla di esoterico o vergognoso da nascondere, soprattutto nessuna idea da difendere ne determina l'agire. Egli non è né maestro né dottrina né morale: Socrate è la moralità nella sua pura esigenza, « è una vita »: « moralità in atto », spiritualità in atto che crea a se stessa il proprio libero mondo²³.

²⁰ SO, 11.

²¹ SO, 119.

²² SO, 69.

²³ SO, 46, 78.

Banfi pubblica il *Socrate* precisamente nel momento in cui la teoria della persona è lasciata incompleta, quasi intenda sostituire la teoria con l'impegno morale indicato da Socrate, risolvere la persona e la sua vasta problematicità nella persona morale e nel problema della costruzione di un mondo umano. A causa della situazione storica insomma, il problema teoretico della persona viene accantonato a favore del problema etico della persona. Invece della teoria, del resto ampiamente impostata, Banfi propone la prassi della persona, per mezzo di Socrate la cui figura è quanto mai viva: « ciò che del presente l'inquieta è l'incertezza, la mutabilità, l'astrattezza, direi, di tal vita [etica], in cui le persone si muovono senza appoggio e senza sicurezza di sé, in un continuo falsare e mentire se stesse, al che gli sembra contribuire la vita politica ch'egli sperimenta, vivente tutta alla superficie e nell'accidentalità delle impressioni e delle reazioni immediate »²⁴. La necessità, la responsabilità del rendersi conto socratico sono ridestate dal grave momento storico: dove le norme morali, i rapporti prefissati sono caduti, la problematica dei valori è la problematica della persona, l'essere stesso della persona si sa in gioco nella relazione che essa riesce a instaurare col piano dei valori. S'impone la riconsiderazione della moralità nella sua purezza, e « ogni volta che l'uomo risale all'esigenza della moralità, Socrate gli è accanto come simbolo vivente della sua ricerca e della sua fede; accanto o dentro di lui come la verità della sua umanità stessa »²⁵. Attualissimo l'invito rivolto da Socrate: affrontare la persona e la sua realtà, cercarla e suscitarsela laddove è stata dimenticata, affinché sia posta in rapporto attivo e fecondo con tutte le altre.

Col messaggio spirituale di Socrate appare così la sua umanità copernicana. Oltre all'aprire un infinito orizzonte nuovo e libero agli uomini, quello dell'ideale ordine umano, della moralità, si trovano in lui caratteri inequivocabili: il fuggire la solitudine del sapiente per un « vivo e festoso rapporto con gli uomini, come se solo nella freschezza e intima penetrazione del discorso a contatto e in cerca della personalità altrui egli sentisse la propria »; il rifiuto dell'astinenza ascetica, l'amore per tutto ciò che rappresenta una schietta espressione di vita, la viva sensualità ed energia fisica armonizzata, ma non repressa nella persona (nuovo sublime esempio della vivente sintesi spirito-natura); l'ade-

²⁴ SO, 65.

²⁵ SO, 12.

renza alla vita concreta, la simpatia per la tecnica, la stima tutta artigiana per il sapere pratico e il lavoro accurato ed efficiente²⁶.

Pestalozzi, Galilei, Socrate, fratelli in spirito e creatori dello spirito, indicano la via di un'umanità libera e infinitamente progressiva.

²⁶ SO, 63, 90.

L'INACUTIRSI DEL PROBLEMA.

L'assoluta teoreticità della filosofia alla persona concede un'assoluta praticità: « il veder chiaro il problema in generale, il misurare la relatività delle sue soluzioni concrete, il riconoscere le sue condizioni di fatto attuali, dà alla nostra decisione un'attualità e una responsabilità che mancano ad ogni elocubrazione generica »¹ (*Filosofia e religione*). Il periodo 1940-44 appare caratterizzato dal graduale lasciare il posto, da parte della filosofia della cultura, a una scelta culturale. « Noi non pretendiamo affatto il consenso nel riguardo degli altri, ma la chiarezza in riguardo nostro, giacché qui si tratta di una posizione pratica concreta, di fronte ad effettive responsabilità ». La struttura medesima del razionalismo critico rende piena la responsabilità della persona: la decisione concreta appartiene alla sua capacità di prendere decisioni. La filosofia non decide: chiarifica (per la relazione persona-prassi v. anche il 3° par.).

In virtù di tale strumento teoretico e dei risultati conseguiti nella disamina delle forme spirituali, Banfi è in grado, già negli anni precedenti la guerra, di avvertire ogni sintomo dell'intensificarsi della problematicità personale. Il problema della persona si pone con intensità direttamente proporzionale alla perdita di armonia e organicità della cultura; s'accresce allora il sentimento che l'individuo ha di sé e della sua responsabilità e libertà, del suo diritto². Lo squilibrio spirituale si riflette nei

¹ RR, 621. La citazione s. è in RR, 656 (stesso saggio).

² V. il frammento inedito del 1939-40, cit. con quelli giacenti presso l'Istituto Banfi (nell'Introduzione). Per il resto del capoverbo v. LC, *passim*.

rapporti della persona col mondo umano e naturale, nell'intimo suo stesso: essa perde la certezza di sé, del suo mondo, della sua attività; non sa dare ordine alle energie interiori, regole al gioco dei sentimenti; si rende incomprensibile a se stessa e non comprende gli altri; s'abbandona a forze elementari o a velleità individuali, cede alla tentazione dell'irrazionalismo.

Emblema della temperie irrazionalistica appare a Banfi Klages (*Ludwig Klages*). La dialettica simmeliana tra la vita e l'idea in questi si trasforma in antitesi assoluta: la persona si tende tra spirito e vita posti come meri opposti, l'uno all'altro ostili: spirito è semplicemente l'anti-vita. Nella dissonanza radicale fra la vitalità demonica e il valore, fra la spontaneità e l'ordine spirituale, fra l'immediata intuitività dell'anima e la volontà intellettuale della coscienza riposa il principio fondamentale di struttura e di problematicità dell'esperienza personale. Da esso dipende il processo della persona, tesa a un mitico ritorno alla vita originaria, libera dallo spirito. L'appello vitalistico di Klages ha però l'indiscusso merito di riportare l'attenzione sul momento più problematico della realtà, quello dell'esistenza individuale della persona. « In lei anzi ha la sua fonte e il suo principio la problematicità tutta dell'esperienza, in lei essa raggiunge la sua esasperata certezza »³.

Segnali di una ancor più viva sensibilità di Banfi per il tema della persona, oltre alle testimonianze bertiniane, sono del resto gli argomenti di due corsi universitari, l'uno del 1937-38 l'altro del 1940-41: parte del primo verte su « Il problema della personalità nella storia della filosofia »; il secondo concerne « Il problema morale: individuo, libertà, società. I Sofisti, Socrate, cinici, stoici, mistici, Hobbes, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche »⁴. Dal corso del 1937-38 derivano forse i cenni contenuti nelle introduzioni alle raccolte di Muirhead e a un'opera di Santayana⁵. L'efficacia del pensiero di Royce dipende in grande misura « dal vivo senso della personalità nel suo concreto distinguersi ed inerire attivamente al mondo », nella sua libertà spirituale e coerenza vitale; all'idealismo personalistico di Royce si rifà la Calkins. In generale la filosofia contemporanea americana è filosofia dell'esperienza a fondamento antropologico, « ma dell'esperienza concreta nella sua tensione di sog-

³ FC, 219.

⁴ V. nota di L. Sichirollo in ST, 20. Dei due corsi nulla è reperibile.

⁵ J. H. Muirhead (a cura di), *Filosofi americani contemporanei, Filosofi inglesi contemporanei*, 1939; G. Santayana, *Il pensiero americano e altri saggi*, 1939.

gettività e di oggettività, tale che ha per centro non la mera coscienza soggettiva, ma l'uomo nella sua vivente integrità e nei suoi determinati rapporti col mondo » (specialmente in Dewey). Un idealismo personalistico a sfondo religioso si trova negli inglesi Pringle-Pattison, Seth e Sorley; in Bosanquet il problema della personalità si pone in primo piano; elementi personalistici sono in Baillie. Di Santayana è « la comprensione profonda dell'intimità personale e della vita culturale »; in lui la filosofia costituisce l'orizzonte viepiù vasto della persona in cerca della sua propria armonia e libertà.

DALLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO ALLA PERSONA BIOLOGICA.

A partire dal secondo decennio del secolo una disamina fenomenologica rileva, delle forme spirituali, il complesso sviluppo delle connessioni e coordinazioni. « E al centro di queste, come prima fonte della loro complessità e relatività, appare di nuovo, problema tra i problemi, l'idea della persona » (*Situazione della filosofia contemporanea*). Non solo il concetto monadologico della persona centro individuale della spiritualità affiora, della persona definita in funzione del tutto, come elemento essenziale ed armonico della totalità (idealismo personalistico angloamericano, personalismo di Stern, monadologismo d'origine fenomenologica di Mahnke). Non si tratta nemmeno del solo rilievo empiristico, abituale nel pragmatismo, della peculiarità dell'individuo, della sua relativa ma tenace centralità nella vita spirituale⁶.

Il nuovo problema è ben più radicale. La psicologia patologica, l'analisi del subcosciente hanno messo in evidenza un'imprevista ricchezza di contenuti costitutivi della persona; questa rivela una costituzione complessa, a più strati, ognuno dei quali obbedisce a proprie leggi di struttura e insieme si connette agli altri « in una viva tensione interiore ». Col concetto astratto di coscienza si sfrangano così le categorie psicologiche, palesano ora il loro fondamento metafisico-spiritualistico. Contrariamente all'idealismo spiritualista, la persona sta non più

come un negativo da risolversi nella positività spirituale, ma come un positivo che risolve e ordina in propria funzione la spiritualità stessa. Di fronte al principio dell'autonomia dello spirito si leva il principio dell'autonomia della persona. Così il problema della persona si pone dialetticamente di fronte al problema della cultura e svela tutte nuove strutture e nuovi piani e nuovi sensi dell'esperienza spirituale.

⁶ Per questo capovero e per il s. v. FC, 17-19, 30.

È per questa via che la filosofia contemporanea raggiunge il problema della natura; « esso s'impone nella stessa ricerca fenomenologica delle forme della vita spirituale e personale ». La correlazione di naturalità e spiritualità vale come principio d'analisi della viva complessità dell'esperienza. Fu la trasposizione metafisica del principio d'autonomia trascendentale dello spirito a impedire lo sviluppo di una teoria della persona. La spiritualità correttamente intesa consiste in un sistema di problemi posti all'esistente e alla sua vita; le sue varie sfere sono le forme della problematica spirituale della persona in quanto tale. Al momento essenziale dello spirito va ora aggiunto il momento essenziale della natura.

La crisi introduce una disarmonia, un'« ansia dinamica » tra le varie strutture dello spirito oggettivo e tra le varie personalità e tra queste e quelle (*Orientamenti filosofici*)⁷. Manca alla persona un piano sicuro su cui definirsi e affermare la propria libertà. Oscilla così da un piano all'altro, si disperde in velleità, nella sensualità o nella retorica spirituale o nella contaminazione di questi opposti. La persona che si cerca e non si trova viene facilmente adescata dalle idee balzane, dai falsi profeti, dai nostalgici del passato; è tentata ad incamminarsi sulle vie di ripiegamento intimistico e di evasione dai concreti problemi. Solo la teoreticità della filosofia, che non è né saggezza né soluzione universale della vita, può ordinare il sapere in una sistematica tale da assegnare un senso positivo alla crisi spirituale e al problema della persona. Nell'ordinamento del sapere è possibile assumere come punto di riferimento, non come principio, nell'analisi della dinamica struttura esperienziale « proprio l'esperienza tipica di tale dinamicità e problematicità, il fulcro della sfera esistenziale in cui s'incontrano le sue varie direzioni, voglio dire l'esperienza della persona ». Idea di ragione ed esperienza o intuizione personale sono i due criteri dialettici atti a garantire libertà ed efficacia al pensiero filosofico. L'esperienza della persona non è il dato più semplice e chiaro, è un dato dell'intuizione, anzi, « il dato centrale di tutta la sfera intuitiva e perciò dell'esperienza »: qui sono in concreto immediato rapporto il soggetto determinato e l'oggetto determinato: qui la complessità, la problematicità o vitalità infinita dell'esperienza si mostra nella sua piena intensità.

Tema speculativo non è dunque l'idea di persona della filosofia tradizionale, non si definisce in funzione di valori ideali l'essenza della per-

⁷ « Archivio di filosofia », X (1940); le citazioni, nell'ordine, alle pp. 14, 15, 26-30.

sona, non ha neppur senso esprimersi in termini d'essenza. Al pensiero s'offre piuttosto « l'intuizione della sua esistenzialità complessa e multiforme, su differenti piani e in diverse direzioni, nei suoi momenti di spontaneità e di relazione, nella sua assoluta irriducibile problematicità »; tale infinita ricchezza esperienziale dell'individuo, per l'intellettualismo astratto il mistero metafisico della persona, si presenta « come dato di irriducibile vitalità nella cui struttura è possibile rilevare i piani universali di dinamicità, le linee di tensione, dell'esperienza, o, in altri termini, la struttura vivente del reale e a cui è necessario riferire continuamente l'immagine di questa per non lasciarla astrattamente irrigidire ». La tensione interiore della vita personale può definirsi nell'antinomia di due piani d'esperienza, il naturale e lo spirituale. L'antinomia non è di realtà, bensì di leggi trascendentali di costituzione e sviluppo.

In questo saggio, come nel precedente, Banfi parla dell'inevitabile porsi di una filosofia della natura; uno dei problemi essenziali di codesta filosofia sarebbe, una volta definita l'idea trascendentale di natura, quello di « cogliere le linee e le forme di interferenza con l'esperienza spirituale, in modo particolare nella persona ». Infatti, pur partecipando il soggetto alle varie direzioni della vita culturale secondo un proprio principio di sintesi, variabile in ciascuno per struttura, tensione, originalità, la persona concreta non è puro spirito, « è anche demonicità, cioè anima individua e singolarità naturale: non è pura personalità ma carattere e temperamento sensibile; momenti questi a cui corrispondono diversi gradi d'autocoscienza e di libertà e che rimandano a un piano d'esperienza diverso da quello spirituale »; vale a dire a quello della naturalità, cui del resto rimandano anche i momenti della realtà oggettiva che costituiscono il fondamento dell'oggettività spirituale.

L'osservazione sulla necessità di una filosofia della natura si concreta parzialmente, una prima e unica volta, in *Biologia e filosofia*. In modo marginale lo scritto esamina il problema dell'individualità biologica; similmente, la nota conclusiva del MS A verte sull'analogo problema « rimasto aperto: quello dell'individualità biologica nel rispetto della persona ». Di nuovo una connessione fra la teoria della persona e la filosofia della natura; è da ripetere la domanda già formulata, se la teoria della persona non si ponga come tramite tra filosofia dello spirito e filosofia della natura. È forse significativo che quest'ultima non sia mai stata svolta, data l'incompletezza della detta teoria in generale e in particolare nei confronti della naturalità della persona (trattata nel MS A in una nota di una sola pagina).

I passi del manoscritto e del saggio sono affatto somiglianti. L'individualità biologica è fuori dubbio un presupposto dell'esistenzialità della persona, tuttavia un'individualità biologica assoluta in sé non esiste. La biologia tende a risolvere l'individuo, sotto le sue ricerche esso sembra dissolversi: «ché non solo un individuo risulta di individui più semplici e si aggrega con altre individualità, ma l'individuo naturale può differenziarsi in sé o nel tempo o nello spazio»⁸. Non più un'unità pura, esso non appare neppure una totalità assoluta. «La sua unità sembra anzi risultare di un sistema di funzioni sempre più complesso, fondato su interdipendenze variabili e ancor oggi mal definite»⁹. Mutevole in intensità, la sintesi individuale è un dato dell'intuizione. Solo nell'intuizione l'individuo organico appare dato con certezza, tanto da essere stato spesso sostanzializzato nella tradizione speculativa. Il dinamismo dell'individuo rende ancor più netta la sua problematica: «non v'è funzione attiva della sua vita in cui la sua unità e totalità non appaia più che una realtà, un problema». Un problema sembra esser divenuta per il sapere biologico anche l'autonomia del vivente, così certa invece per l'esperienza intuitiva, e un problema tale da non ammettere semplici realistiche soluzioni. Comunque la problematicità insorta nel campo biologico è segno della libertà teoretica del sapere. Nell'ambito della biologia è in atto uno sviluppo dell'efficacia metodica di taluni concetti (infatti ad essi si nega ora la primitiva validità dogmatica), come quelli di vivente, di individuo che paiono «fondare il sistema stesso dei valori tradizionali»¹⁰.

Tuttavia la scarsa chiarezza, la brevità della nota apposta al MS A, l'incidentalità, nel saggio, dei luoghi citati, stanno ad indicare che il problema dell'individualità biologica della persona attendeva ancora da Banfi una lunga disamina teoretica.

PERSONA E AZIONE.

Come non esiste un ordine assoluto delle forme spirituali, una loro perfetta sintesi ideale in cui la problematicità spirituale si conchiuda, così «non v'è una forma o un ideale definitivo della personalità, giacché ciascuna ha in sé in modo inequivocabile il suo destino e la sua

⁸ P, 73.

⁹ RR, 351.

¹⁰ RR, 352, 353, 356.

missione, ove agisca e viva come persona »¹¹. La persona si afferma nella sua originalità spirituale proprio nell'azione concreta in cui assume la propria responsabilità. Da questa deriva la sua dignità, l'azione è la sua vita. L'individualità risolve sé nei compiti e nei problemi universali della spiritualità, agisce nelle forme oggettive dello spirito, in esse si sacrifica; al contempo, però, se ne ritrae facendosi essa stessa centro positivo e negativo insieme, principio di distruzione di un mondo e dei suoi valori, di creazione di sé medesima, di un mondo e di valori nuovi (il duplice aspetto della libertà personale nei confronti dello spirito). Nella tensione dei momenti individuale e universale della cultura l'autonomia della persona acquista un risalto decisivo, nella persona « la spiritualità si accentra e si fenomenologizza »¹².

Non è certo la filosofia a fare la storia: « l'azione e la fede che accompagna l'azione non sono i risultati di una conclusione teoretica che abbia per premessa il postulato di valori incondizionati, ma l'atto della concreta affermazione spirituale della personalità »¹³. Non ha senso chiedere alla filosofia di garantire la validità di assoluti ideali, essa può e deve solo illuminare la problematicità e fecondità della vita spirituale: tocca alla persona scegliere la soluzione, concreta e sempre relativa, ai problemi posti dalla vita. L'uomo non può pretendere di agire per l'Assoluto: « che la persona richieda per agire valori assoluti è una strana illusione intellettualistica »; lungi dall'esser fonti d'azione, esprimono unicamente nella sua purezza la problematicità spirituale, sono criteri di libertà. D'altro canto, i valori relativi innalzati ad assolutezza mediante contaminazioni ideologiche causano la retoricità, la radicale falsità dell'agire e del vivere personali. « La persona non è veramente tale se non in quanto essa agisce assolutamente per valori relativi, riconosciuti tali »¹⁴. Solo nella sentita relatività assoluta dell'azione si origina la comprensione e l'apprezzamento dei motivi e delle ragioni altrui, anche se in opposizione alle proprie, « consenso e conflitto aperto, preciso, coerente e generoso ». Solo nella coscienza di tale relatività e nell'azione conseguente la persona « afferma e realizza la propria missione, trasfigurando in essa il proprio destino »¹⁵.

¹¹ *Orientamenti filosofici*, « Archivio di filosofia », X (1940), p. 30.

¹² *La fenomenologia della coscienza storica*, SF, 1942, n° 3, p. 180.

¹³ Op. cit., p. 177.

¹⁴ *Orientamenti filosofici*, cit., p. 31.

¹⁵ *La fenomenologia della coscienza storica*, cit., pp. 182, 183.

CONTRO LA PERSONA « RIDOTTA ».

Banfi appartiene alla schiera dei critici piú radicali dell'esistenzialismo, sebbene tale filosofia della crisi sia stimata degna della massima attenzione. All'atteggiamento complessivamente negativo contribuisce senz'altro e in misura rilevante la concezione banfiana della persona.

Innegabile merito speculativo dell'esistenzialismo è l'aver riaperto il problema della persona, della sua struttura e della sua autonomia di principio nei confronti dell'autonomia dello spirito. « Giacché è proprio nella persona che l'esistenza raggiunge il suo aspetto di assoluta evidenza e rivela la sua interna problematicità » (*Il problema dell'esistenza*)¹⁶. L'individualità è l'esistente per eccellenza, poiché si sa come esistente. Essa sente la sua irriducibile indipendenza e singolarità, l'ineliminabile e radicale responsabilità, l'inquietudine, l'incertezza, in una parola la sua demonicità: nell'esistenza personale vibra la consapevolezza di una realtà in essa non presente ancora, ma che vuol essere e così la travaglia. Comprendere questa esperienza nel suo senso piú profondo, collocarla al centro della coscienza speculativa è il compito precipuo, secondo Jaspers, della filosofia dell'esistenza¹⁷.

Di fronte ai pregi stanno i difetti, gravi, perché permettono compromessi culturali d'ogni genere. In realtà il problema della persona non è svolto dall'esistenzialismo in tutta la pienezza delle sue forme e dei suoi sensi d'esperienza, subisce una curvatura metafisica dogmatica a tonalità tragica, cosicché la persona appare solitudine assoluta nel mondo e dinanzi al mondo, « angoscia di una infinita reale insoddisfazione, che la segue e significa ogni suo atteggiamento, senza risolversi mai »¹⁸. Posta in modo esclusivo come principio di ogni riflessione, la persona è resa prigioniera di sé medesima, della retorica del sentimento, della voluttà del negativo, la radicalità della sua situazione esistenziale esasperata all'eccesso. Ciò mostra con particolare evidenza l'esistenzialismo religioso. L'analisi della struttura di vita della persona, il pur limpido rilievo della sua contraddittoria realtà, del momento di libertà individuale nella spiritualità scadono qui in un « personalismo tragico » di cattivo gusto. Di un gusto bizantino, pesante appare in Berdjajev il mito, caricato nelle

¹⁶ RR, 284.

¹⁷ V. nota introduttiva a K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*.

¹⁸ RR, 289.

tinte, nel quale la teoria della persona è ridotta, l'uomo nella sua cruda singolarità essendo sospeso tra Dio e il nulla ¹⁹.

Da un problema aperto, anzi, riaperto da esso stesso l'esistenzialismo ha ricavato una metafisica chiusa. Il problema dell'esistenza, « che è il problema dell'individualità irriducibile e dei suoi rapporti, del finito posto come autonomo e della sua dialettica », non è sviluppato in modo adeguato né soggettivamente come problema dell'intuizione né oggettivamente come problema della persona ²⁰. Il sospetto della natura trascendentale della personalità, che pure s'era insinuato grazie al risortosenso demonico della vita individuale, viene affatto abbandonato.

Il solipsismo dai toni teatralmente drammatici della persona esistenzialista non può accordarsi col razionalismo critico. In esso « l'esperienza della naturalità come quella della spiritualità, l'esperienza della persona come quella della cultura, nei suoi vari aspetti, trovano il loro apprezzamento, ma senza esclusività ». L'educazione razionale dell'anima consiste nell'aprirsi dell'individuo all'universale vita che continuamente lo tocca, in essa agendo, senza chiudersi nella mera soggettività ²¹.

Fortemente avvertito è il senso dell'attualità del problema personale: a ciascuno si chiede una ragion d'essere, di assumere una responsabilità, di prendere, volta per volta, di fronte alle cose una decisione. Pure la descrizione data della questione resta riduttiva, l'accento calcato sul motivo della negatività esistenziale; ma ben più ricca, varia e complessa è la vita. La filosofia dell'esistenza ignora totalmente il momento fondamentale della relazionalità: « la persona, come diceva Hegel, non è semplicemente un in sé, qualche cosa di determinato, di concluso in sé, ma è un essere per altri, e attraverso il suo essere per altri è un essere per sé » ²². L'esistenza personale coinvolge l'esistenza di tutto quanto la circonda; inoltre diversi e molteplici sono i suoi piani, sui quali si ha l'esperienza intuitiva della persona e della sua problematicità. La sfera esistenziale è la sfera intuitiva, dell'esperienza e come tale è una polarità dialettica necessaria nella trascendentalità della vita personale, al cui limite ideale, razionale, v'è la realtà, in cui la persona partecipa del vero.

Assurda dunque l'affermazione che la persona esistente è la persona:

¹⁹ V. l'introduzione a N. Berdiaeff (sic), *L'io e il mondo*.

²⁰ RR, 298.

²¹ RR, 300, 302.

²² RF, 188.

del nulla, il niente nel suo fondo; benché non l'esistenza del singolo costituisca il principio dominante il pensiero filosofico, ma la legge autonoma della ragione. Una filosofia teoretica non giustifica l'esistenza del singolo, non spiega il perché del suo esistere, non insegna il senso o lo scopo della vita individuale; porta alla luce, rende realmente presente la profondità, la vastità, l'infinità delle connessioni con l'intera realtà umana insite nell'esistenza di una persona, illumina i problemi, chiarisce la responsabilità delle determinate soluzioni. Ammaestra sulla complessità dell'esistere, non dà risposte, la risposta assoluta non c'è: il perché, il motivo dell'esistenza non è problema filosofico, ma problema esclusivo della persona. Sua è la responsabilità assoluta di risolverlo, nella consapevolezza di vivere come uomo tra uomini, di poter sbagliare. Nessuno gioca sul sicuro, senza rischio non v'è vita e, tanto meno, pensiero; la persona diviene sempre più tale nel persistente tentativo di fare ciò che pare il meglio, impegnandovi a pieno se stessa.

Da qui, per tacere d'altro, la simpatia per il materialismo storico e l'umanesimo etico in esso sí vivo: ognuno, per suo tramite, vien posto dinanzi ai piú radicali e fondamentali problemi, irrisolvibili con parole o accenni ideali, alla persona si richiede tutta la sua energia di vita e potenza creatrice. Banfi si avvia sulla strada che lo condurrà in breve a una posizione etica precisa.

HEGEL, IL RAZIONALISMO CRITICO, LA PERSONA.

Nessuna edificazione, ma rischiaramento; niente soluzioni, queste spettano alla persona. L'umanità del sapere si rivela tanto piú vigorosa quanto piú razionalmente puro è il sapere stesso, quanto piú esso è distante da ogni fissità pragmatica, quanto piú si apre all'infinita fecondità della vita e in sé la garantisce. La problematica spirituale si mostra cosí in tutta la sua ampiezza, in tutto lo sviluppo, l'esistenzialità della persona assume di fronte a tale problematica, come libertà, un significato radicale. Solo l'esigenza razionale nella sua purezza vale come principio di un'aperta, infinita ricerca della realtà, in cui l'uomo, persona e collettività, libero dal mito costruisca la sua propria realtà e nell'azione la celebri.

In questo «umanismo libero e schietto» risolve il suo significato il pensiero hegeliano, la sua impostazione «essenzialmente teoretico-comprendensiva e non normativa» ha, movente piú vero e universale, il razionalismo critico, con esso di massima coincide; ciò risulta evidente.

una volta eliminata la curvatura dogmatica intervenuta a causa della « volontà di sistema », tolto lo schema metafisico a tonalità idealistica (*La contemporaneità di Hegel*)²³.

La filosofia hegeliana aveva accolto in sé la crisi romantica; il razionalismo critico può dare senso positivo alla crisi attuale, al problema della persona, la cui interiorità, col mancare di ogni certezza istituzionale, appare in balia di contrastanti motivi, « di forze demoniche irreflesse e incontrollabili ». Per questo fine, tale razionalismo si giova della concezione dinamico-dialettica della vita spirituale insegnata da Hegel, ancora essa si dimostra efficace: non rinvia all'antitesi di trascendenza dell'essere e del dover essere, vissuta tutta nell'intimo di una personalità svuotata ed astratta, « ma all'antitesi tra obbiettività e soggettività dello spirito, tra il suo momento di spontaneità personale e il suo momento di concretezza attuosa, la sua forza soggettiva di ribellione e la sua energia costruttiva nell'ordine sociale ». Proprio di fronte all'analisi strutturale dell'oggettività culturale, svolta da Hegel con nettezza teoretica, compare nitidamente il momento soggettivo. Nella dialettica culturale dispiegantesi attraverso la storia ciascuna persona ha il suo posto e senso spirituale; la potenzialità dialettica, la problematica che ne sgorga, sono il fondamento non del suo destino, ma della sua libertà e azione²⁴.

La successiva interpretazione metafisico-sistemica del concetto di Spirito ha avuto come grave conseguenza l'assorbimento in esso della personalità. « È questa un'accusa all'hegelismo ripetuta infinite volte, ingiusta se si consideri la concretezza del pensiero hegeliano, dove la dialettica e la fenomenologia della persona sono con tanta acutezza e sotto tanta varietà d'aspetti poste in luce; esatta invece, se si abbia presente la struttura generale del sistema e la sua visione metafisica ». Da quest'ultimo punto di vista, la critica di Schelling afferma con ragione l'originalità dell'esistente, la sua concreta positività, l'esperienza della spiritualità personale, della demonicità esistenziale, momenti questi che non possono essere annullati senza annullare la vita spirituale stessa; Schelling cade però a sua volta in una posizione metafisica tanto pericolosa quanto parziale, e assai più pericolosa dell'hegeliana. « La depressione del momento personale della spiritualità ha in Hegel rilievo nella sua riduzione sistematica alla posizione astratta — come tesi — dello spirito soggettivo,

²³ IH, 298, 254, 263.

²⁴ Sin qui v. IH, 246, 286, poi IH, 292 (saggio cit.).

di fronte a cui l'antitesi, lo spirito oggettivo, assume ben altro valore di realtà ».

Verso una rivalutazione imparziale del momento soggettivo muove decisamente il razionalismo critico banfiano. Per definire la legge trascendentale dell'esperienza è giovevole ricorrere alla *persona*: la problematicità esperienziale sembra quasi riassunta e semplificata, nella sua piena radicalità e violenza, nell'esperienza personale. Qui l'esistenza si manifesta a se stessa, di sé rivela l'« essenziale fluidità e relatività d'ogni suo momento, l'infinità dei suoi centri di sintesi, dei suoi piani di sviluppo, ciascuno dei quali vien riassorbito nel suo vivente processo; problematicità così intensa, profonda e radicale da esser già intuita, al di là di ogni senso di smarrimento e di affanno, come la positività stessa della persona, la sua vita » (*Per un razionalismo critico*)²⁵. Tale processo si riferisce ad una antinomia fondamentale: la vita della persona si tende tra i due piani di naturalità e spiritualità, direzioni trascendentali dell'esperienza, antinomiche, giacché ciascuna abbraccia prospetticamente l'intera esperienza e in questa universalità reciprocamente l'una all'altra si oppone. Si dà così sia una spiritualità o culturalità del naturale sia una naturalità dello spirituale. In nessuna delle due prospettive infatti, in nessuno dei due piani, la problematicità dell'esistente si lascia risolvere; esso « ha in sé in atto la loro infinita tensione ». L'antinomia si pone per la coscienza personale secondo una tonalità intuitiva, per la ragione si traduce in una pura antinomia trascendentale. Tuttavia non mera illusione, nella sfera dell'esistenza, dell'intuizione, è il porsi dell'uomo a centro dell'universo, il suo ordinare in senso gerarchico le forme dell'essere in proprio riguardo, il concepire a immagine e somiglianza della propria la loro sintesi strutturale: « è l'atto concreto di tale esistenza, che solo nell'estrema problematica che così si provoca e al suo limite formale, la ragione, trascendendo di principio se stessa, risolve la propria limitazione ». Davanti a questa trascendentalità di vita della persona la concezione sostanzialista, astratta e dogmatica, dell'individualità cade.

Ad esprimere la vivente sintesi di naturalità e spiritualità è ancora utile usare il concetto di anima, liberato però dalle accezioni metafisico-sostanzialiste; il razionalismo critico e trascendentale può cercare di ricostruire un'antropologia filosofica aliena dal mero empirismo e da presupposti metafisico-dogmatici. D'altro canto, tale antropologia « si con-

²⁵ Le citazioni, nell'ordine, in RR, 72, 73, 76, 79.

nette strettamente con una teoria della persona », in cui la sintesi fenomenologica spirito-natura « si fa evidente e ricca di un vasto differenziato complesso intuitivo ». Inoltre la filosofia della persona s'innesta nella filosofia dello spirito. Studiando la personalità « prende rilievo il significato e la funzione del momento personale in ogni campo della vita dello spirito, sia in rapporto alla sua obbiettività sociale, sia in contrasto al suo ideale principio di autonomia ». Io e mondo, polarità inscindibili dello spirito: ambedue implicano e risolvono in sé l'opposto: l'uno, come personalità, principio d'iniziativa e movimento; l'altro, come oggettività di cultura, principio di concretezza, stabilità e continuità.

Per un razionalismo critico ha lo scopo di compendiare un'indagine filosofica, di delineare un indirizzo aperto di pensiero. Assai significativa è perciò in esso la presenza della persona, la sua radicata posizione nell'insieme. Nell'espone per sommi capi la filosofia della cultura, Banfi mette in luce in ciascuna sfera spirituale il ruolo del momento individuale. La medesima cura, mutata ovviamente la prospettiva, si trova nel *MS A*, assieme ad altri elementi contenuti nel saggio citato (l'esperienza della persona centro della problematicità esperienziale, la legge trascendentale di tale problematicità, la possibilità di una teoria o filosofia della persona, la rilevanza di quest'ultima nella spiritualità, il carattere demonico dell'anima). Ciò induce a reputare contemporanei l'inedito e il saggio, a pensare che proprio in quest'epoca Banfi si sia proposto di stendere uno scritto espressamente rivolto a quel problema della persona dato, nella lettera a Bertin del 1942, come ormai indifferibile oggetto d'indagine.

ETICA DELL'INTENZIONE INDIVIDUALE, ETICA COSTRUTTIVA E COLLETTIVA.

Dopo il *Socrate* il problema etico torna in primo piano con *Moralismo e moralità*. Questo « ha certamente un suo carattere esemplare e segna, nel pensiero di Banfi, una direttiva etica che risolve quel problema della persona, che così spesso era trapelato nei suoi scritti, secondo un determinato contenuto storico. È il momento in cui la fenomenologia della vita morale lascia il posto ad una proposta di posizione morale »²⁶. Nel saggio Banfi assume una responsabilità, l'impegno a dare

²⁶ F. Papi, *Il pensiero di A. Banfi*, cit., p. 381.

una concreta forma storica all'idea infinita della moralità, a determinare l'assolutezza del relativo; la persona è chiamata a trarre dalla drammatica situazione particolare l'universalità dell'azione individuale: non si offre con ciò alla persona la certezza assoluta di sé, ma il principio di una sua vita morale, i cui compiti e doveri vanno trovati, non senza rischio, nel quotidiano conflitto, in esso solo. Ma la persona non è un in sé, la sua scelta etica risulta valida se inserita in un orizzonte di socialità. La vita morale non si riduce al rapporto tra la volontà del singolo e l'ordine puro dei valori; se esiste eroismo morale questo è tale « solo in quanto costruttivo della persona e d'un mondo attorno a essa »²⁷.

Ciò prova del resto l'acuta disarmonia etica. Da un lato, le strutture della comunità rivelano in sé una crisi profonda; dall'altro, manca al soggetto, travolto in aspri, discordanti, variabili e tuttavia radicali problemi, un interiore, sicuro principio e criterio di universalità e coerenza, cui ricondurre le pulsioni sregolate e le violente reazioni. Sicché « né la persona può trovar nella società la garanzia di un concreto equilibrio, né la società nella persona la fresca energia di una vita rinnovata ». Pure il disordine giunge a dileguarsi da sé, negli spiriti sorge viva l'esigenza di ricostruzione morale; cresce viepiù la nausea per l'immoralismo, l'assoluta normatività dell'idealità morale propria del moralismo, per il quale la realtà etica effettivamente non consiste che nell'atteggiamento delle coscienze singole, si dimostra inadeguata alla grave situazione, essendo fonte di conservazione politica e di infiniti compromessi, in cui la responsabilità viene ridotta a mera formalità, a intenzione di anime belle. Il moralismo è privo di senso umano, « perché non sente e non vuol sentire la realtà complessa della vita interiore: le difficoltà, le inquietudini, i conflitti in cui la persona si travaglia e non per velleità soggettive, ma perché prende su! serio il mondo e ne vuol trarre e far qualcosa che sia degno di vivere e di esser vissuto ». Esso conosce solo soluzioni generiche ed univoche ai problemi morali, invero problemi per una vita sempre più vita, riguardanti l'uomo nell'integrale sua concretezza. Astratto dunque, e indifferente alla storia e alla vita sociale, se non risentito verso di esse, disprezza l'oggettività etica, stima grettezza morale il desiderio umano di felicità (« in fondo il problema stesso della moralità »); eppure, indicando come fine la felicità, non si giustifica le velleità del singolo: sottoposta ai criteri di universalità, purezza e continuità, che son lungi dal negarla, la felicità tende a svolgersi in un senso umano

²⁷ UC, 304.

vasto e profondo. In breve, il moralismo « mira piuttosto a giudicare il mondo che a costruirlo moralmente »: non quale mondo si costruisca importa in realtà, bensì quale mondo s'intenda costruire²⁸.

All'etica dell'intenzione, statica e legata all'abitudine, s'oppono antitetivamente l'etica costruttiva, dinamica e problematica. Questa non reputa la moralità un lusso, « quasi un profumo di idealità sulla feccia degli uomini »; spinge la persona a vivere sino in fondo la problematicità della vita morale, a riconoscere la realtà (« che è oggi essenzialmente rivoluzionaria ») e il suo valore, a considerare senza attenuazioni i problemi, affinché la realtà quale è divenga, assunta con energia e coraggio, generatrice di una moralità concreta, « innestata alla vita », atta alla progressiva formulazione e risoluzione delle questioni umane: « solo dove c'è vita c'è moralità ». Le stesse idee morali (p.e. l'onestà) non sono soluzioni, ma problemi; la persona se ne accorge quando, rinunciando a predicare e giudicare, imprende veramente a vivere e agire. Allora l'idea morale si fa « problema di costruzione della personalità e della comunità, come sintesi ideale, problema del loro rapporto », dell'accordo fra la libertà ideale della persona e l'ideale armonia della società. La soluzione della problematica è una determinata soluzione, l'onestà una determinata onestà. Ma con ciò il problema resta sempre aperto, al di là delle soluzioni. Tale etica implica nella persona un acuto senso di solidarietà e corresponsabilità, comprensione generosa ed « onesta schiettezza », realismo estremo e deciso verso di sé e gli altri. Queste qualità sole consentono di riconoscere puramente il problema morale, di accogliere, in un atto di vivace sanità, radicalmente la realtà della persona e della società, « se esse debbano ricostituire con la propria unità, compromessa dalle stesse formule etiche tradizionali — la scissione dell'anima e del corpo, della sensibilità vivente e dello spirito, la distinzione delle classi e l'isolamento di *élites* e di masse amorfe ed eticamente svalutate — la dinamica feconda reciproca armonia ». L'uomo, quanto più si apre agli altri uomini, tanto più è davvero persona; la società, quanto più è società di libere persone, tanto più è davvero comunità. Nella costruzione del regno dell'umanità vive la moralità. In quest'opera, nell'attiva collaborazione con tutti gli uomini, la persona scopre il godimento pieno e fresco, le radici della sua soddisfazione, attinge « l'ambrosia fragrante e vivificatrice della felicità »²⁹.

²⁸ UC, 283-284, 292, 294, 295.

²⁹ UC, 296, 297, 300, 301, 302, 304, 306, 307.

MSS A E B.

Notevoli le assonanze fra *Moralismo e moralità* e le pagine finali del MS A, quelle sul significato del problema e sulla via della sua efficacia concreta. Qui è in atto, o forse è già compiuto, il passaggio dalla fenomenologia della vita morale a una proposta di posizione morale, carattere esemplare, si è visto, del saggio. Bertin toglie ogni dubbio: « A questo punto la fenomenologia dell'esperienza personale banfiana si converte decisamente in etica dell'esperienza personale, effettuando in tal modo l'unità del momento teoretico e di quello pratico ». Anzi, nella stretta connessione tra fenomenologia ed etica della personalità consiste, a suo parere, « l'aspetto più interessante e più attuale degli inediti ». Con ragione dunque Papi afferma che l'avvenire dei manoscritti sulla persona è *Moralismo e moralità*. Vien anche da supporre che questo solo alla luce di quelli pienamente s'intenda³⁰.

La coscienza dell'interna problematicità della persona, oltre a dissolvere schemi, sintesi astratte, forme retoriche, stereotipate e tradizionali della vita individuale, mette in evidenza l'estrema ricchezza di vita, di relazioni del singolo, la sua radicale, tenace realtà. Implicite nell'atto della persona sono forze vive, fresche e pure, geniali, cosicché gli « spiriti sani e forti », rifiutata ogni elusione o attenuazione della crisi, fissatala piuttosto nella sua ampiezza e riconosciutala nella sua positività, possono ormai volgerla « verso un piano risolutivo » concreto, positivo, attivo. Su questo piano, che non è quello delle anime turbate o retoriche, la responsabilità della persona è concretamente fattiva, la sua problematicità può risolversi soltanto nell'aderire alla realtà, « alla situazione precisa e determinata in cui la persona è concretamente, non per subirla, ma per dominarla e risolverla ». La persona, pur tendendo a un suo proprio originale equilibrio corrispondente alla sua natura e via di sviluppo, « sente di doversi porre — proprio per salvare sé — al centro di un'opera costruttiva di un mondo, che è il mondo dell'umanità »³¹.

Non l'individualismo, retorica della persona tratta fuori della sua vita e attività, può salvarla, ma la partecipazione produttiva, coerente e feconda a una « comunità fresca, articolata, progressiva », elastica, fondata su un'uguaglianza e una libertà indissolubili. In tale comunità cia-

³⁰ G. M. Bertin, *La teoria della persona etc.*, cit., pp. 27, 29. F. Papi, *Se un giorno ci chiediamo che cosa fare veramente di noi*, « l'Unità », 12 marzo 1981; ma la medesima asserzione già si trova in *Il pensiero di A. B.*, cit., p. 316.

³¹ Fin qui e per il capoverso seg. v. P, 68-72.

scuno può davvero trovare il senso e godere la gioia della sua vita, realizzare « la sua realtà di natura e spirito, giacché nella comunità vive l'umanità », il terreno su cui veramente è possibile vivere operosi e felici. La persona « come reale è essenzialmente umanità », uomo tra uomini, in essa ha concretezza e certezza. Qui « non è più sola, né perduta nella totalità », si ritrova bensì nel regno della sua potenza. Certo, di molte miserie è spesso fatta la vita personale; tuttavia enorme è la ricchezza ch'essa porta in sé, l'energia costruttiva per una più alta vita, sempre più degna dell'uomo. « Il problema della persona è oggi il compito della persona e la certezza della persona: esso è nella crisi l'annuncio che si pone agli uomini di buona volontà, di una liberazione radicale e di una radicale ricostruzione ».

Riassunto il passo indicato, si rinvia senz'altro il lettore ai manoscritti: nessun compendio può ad essi render giustizia, rilevare la ricchezza, l'articolazione del discorso e, del pensiero, il divenire e lo svolgersi, restituire di talune pagine il fascino. Si tracceranno qui solo alcune linee generali e si farà qualche cenno particolare, riguardante elementi degli inediti nuovi o quasi rispetto alle opere pubblicate nel medesimo periodo.

A cavallo del secolo, l'esperienza letteraria ed artistica precede la coscienza filosofica nel porsi la persona come problema, fuor di astratti schemi, nel sentire la sua demonicità nell'inscindibile unità di spirito e corpo. Il pensiero speculativo si mostra impreparato, incapace di offrire strutture teoretiche tali che la complessità e problematicità della vita personale possa comprendersi senza riduzioni. Intorno alla persona idealismo e naturalismo rivelano una comunanza di principio: esaminata appieno l'uno la sfera spirituale, l'altro la sfera naturale della vita individuale, entrambi sono inadeguati a dare l'idea della persona, la coscienza della sua effettiva esistenza e autonomia, « così che il suo essere appare piuttosto l'atto del suo risolversi »: la persona non è una struttura fondamentale della realtà, ma solo un dato empirico non giustificato o fondato in assoluto, un momento del processo (spirituale o naturale). Lo scoprire che il suo essere è un risolversi costituisce tuttavia una grande conquista per una teoria della persona, per la consapevolezza della sua problematicità; conquista vilipesa dal porsi in mera antitesi, non dialetticamente, dei due indirizzi³².

Lo spiritualismo invece, nella tensione antitetica dei momenti natu-

³² P, 24-28.

rale e spirituale, riconosce la realtà esistenziale della persona; codesta realtà però riduce e semplifica all'estremo secondo un finalismo spirituale metafisico. L'essere della persona è un mero dover essere, dominato da un'universale gerarchia di valori, « posto in sé nella sua astrattezza ». Ignorata l'intima, profonda correlatività della persona col mondo, la dialettica dell'idea di unità personale: l'individualità è concepita solo come sostanza. Perciò lo spiritualismo non sa analizzare e comprendere le infinite forme di problematicità della vita, nulla sa di esse; « vero *asylum ignorantiae* della filosofia », indifferente a tutta la viva esperienza, dà il problema della persona semplicemente per risolto³³.

Nelle ricerche contemporanee il problema prende forma e si sviluppa, compare l'interna, segreta e problematica struttura della persona. Questa è analizzata « nella sua demonicità, per cui si differenzia dai rapporti naturali come da quelli spirituali » e costituisce il nodo del loro intreccio. Pure non è data ancora una teoria, ma del materiale per essa da inquadrare specularmente. Per preparare il terreno alla speculazione ed eliminare il pericolo di riduzioni occorre però « un'esperienza così radicale della validità della persona che ponga il suo concetto e il suo problema in primo piano ». Kierkegaard e Nietzsche svelano l'autonomia e l'esistenzialità: la persona non è momento o strumento della vita culturale, espressione di un sistema trascendente di valori, ma principio di disvalore o di valore assoluto, la realtà vera, centro e significato sia positivo che negativo della crisi di cultura. L'esistenzialismo, « espressione in sé compiaciuta di tale crisi », traspone e semplifica in un'univoca astrazione teoretica, in una retorica romantica e tragica il senso problematico dell'esperienza personale tratto da Nietzsche e Kierkegaard; ridotta ad uno schema su un fondamento dogmatico la sua problematica, la persona è fissata nel dramma dell'esistenza, la sua crisi proiettata dal piano storico al metafisico³⁴.

Di fronte a tali mutilazioni occorre dischiudere « l'infinita varietà dell'esperienza personale, nella sua interna elasticità ». Come insegna la fenomenologia, l'esperienza personale non pone in presenza di un assoluto reale, bensì fissa sul « centro nevralgico » dell'esperienza stessa, è « il fulcro » verso cui questa s'incentra. Essa ha carattere intuitivo, muta di continuo, varia piani e forme cosicché il concetto di persona costituisce « il limite teoretico di coincidenza e di integrazione di tali espe-

³³ P, 28-32.

³⁴ P, 32-37.

rienze intuitive ». Queste Banfi esamina per la prima volta, altrove non dà che cenni³⁵. Nell'esperienza personale si distinguono tre gradi: l'esperienza dell' *io*, del *tu*, del *loro*. In ogni grado l'intuizione personale comprende in sé due momenti antitetici, insopprimibili e inconciliabili: da un lato, è « assoluta concretezza individuale », la persona vien colta nella sua determinatezza singolare; dall'altro, è « genericità, astratto dover essere », la persona vien colta secondo un sistema ideale di valori. Inoltre l'individuo sperimenta sia l'indipendente irriducibilità sua, un'assoluta solitudine, sia la risolvibilità sua in un ordine complesso di relazioni. Né sa se sia dato intuire la segreta intimità della persona o se la verità di questa sia proprio nel suo apparire; se considerare la persona staticamente, nel suo essere, o dinamicamente, nel suo divenire ciò che ancora non è, nelle sue possibilità. « La problematicità è la realtà stessa della persona e teoreticamente è la sua verità: ma che essa debba esser risolta non è una verità teoretica, non è l'essere in sé della persona che la problematicità vela; è piuttosto una verità pratica della persona stessa »: la sua libertà³⁶.

Nell'esperienza del *loro* la persona, mentre rincorre l'intimità degli altri, si dà nel suo valore generico, appare alla luce di una tipologia convenzionale, di una posizione sociale; ciò non è inganno, la personalità è pure genericità: « l'assassino è l'assassino e non Raskolnikoff, la prostituta è la prostituta e non Sonia »; voler cogliere un *io* profondo è una posa romantica. Attraverso l'intuizione della genericità sorge l'esigenza di originalità, cui risponde l'esperienza del *tu*. Nell'intimità qui raggiunta, nell'intuizione dell'altro non riposa però il centro reale della persona: al di là del rapporto preciso, quasi magicamente instaurato, ove risalta la vitalità profonda d'ogni gesto e parola, la segreta intimità « svanisce, per dar luogo a un'esteriorità che è tutt'altra ». Essendo quella che piú discende nell'individualità, l'esperienza del *tu* è variabilissima; l'individuale è il piano non della fissità, ma dell'estrema variabilità. Il tentativo di sfuggire a tale variabilità e di cogliere l'essenziale stabilità della persona conduce all'esperienza dell' *io*. « Ma è proprio qui dove la problematica dell'esperienza personale si accentua sino all'estremo ». L'esperienza dell'*io* si rivela non esperienza di un essere o di un dover essere, bensí della problematicità dell'essere. Piú esso si sperimenta, piú non si ritrova, si sfugge, « quasi che l'autocoscienza,

³⁵ Vedi per es., nel paragrafo sulla moralità (2° cap.), il rapporto io-tu.

³⁶ P, 37-40.

che pure è il centro della persona stessa, fosse questo sfuggirsi », la crisi, universalmente posta, di tutti gli aspetti determinati dell'individualità. A ciò s'aggiunge la problematica della relazione tra esterno e interno, essere in sé ed essere per altri o per le cose: la persona è così intimamente connessa con l'insieme da non poter invero distinguere tra questi e quelli; di modo che la sua stessa esistenza, come sua, appare come un miracolo, « e piuttosto che un essere, una continua ricerca di essere ». Vittima di una ben grave illusione cade chi, sconvolto dagli eventi del mondo, ripiega su di sé sperando di cogliere una sicura realtà³⁷.

L'esperienza personale di una problematicità infinita, il demonismo della persona, si fa coscienza della problematicità dell'esperienza in generale, nell'individuo concentrata e vissuta. Problematicità non ha senso negativo e pessimistico, è una cosa sola con la vita: assoluta positività dinanzi al limite negativo delle sue determinazioni. La persona, in quanto assoluto e vivente problema, « è vita assoluta, principio dinamico. attualità di processo infinito » e infinito risolversi, « un porsi per una nuova linea di problematica in sé e oltre di sé ». Non circostanze o condizioni esterne la pongono in problema: essa è il problema, in esso si definisce e sviluppa. Il privilegio dell'esperienza personale sta proprio qui, nello sperimentare la « non accidentalità del problema, del problema come vita »³⁸.

Una filosofia della persona deve offrire all'esperienza individuale strutture teoretiche tali da garantire la sua larga e profonda complessità. Né di determinare l'essere né il dover essere della persona, la sua realtà o la sua forma ideale, si tratta, « ma solo di coordinare in funzione dell'idea trascendentale antinomicamente espressa la varia e tesa esperienza della persona, così che appaia veramente come vita ». Tale idea di struttura dell'individualità è posta in luce dall'altra problematica caratteristica della vita personale e che diversifica questa dalle altre forme d'esistenza: la relazione antinomica tra le due sfere dell'esperienza naturale e spirituale. Dell'antinomia corpo e spirito la persona è la vivente sintesi; basti pensare alla sua problematica fondamentale: mortale perché natura, immortale perché spiritualità. Essa di continuo concilia e accentua, risolve e ripone la tensione degli estremi ed è solo nella tensione, come vita « libera di crearsi una propria sfera »³⁹.

³⁷ P, 40-43.

³⁸ P, 44.

³⁹ P, 48-51.

Tre direzioni di analisi della struttura personale indicano i tre momenti dialettici dell'idea di persona: l'anima, il momento di concreta indipendenza, il momento di naturalità, il corpo, quello di spiritualità, lo spirito. L'anima rappresenta della persona la « radicale unità demonica », la sua centralità intesa come tensione e processo continui: « assoluta individualità e indipendente attività, in cui la corporeità si riflette come vita, la spiritualità come coscienza », una vita che si trascende nella coscienza, una coscienza attuantesi nella vita: « il loro tramite infinito, la loro connessione che sfugge a ogni fissità »; perciò l'anima è « il punto di vita e di dinamicità assoluta ». La partecipazione nell'indipendenza alle sfere di natura e spirito conferisce ad essa il carattere demonico, « terrigeno e olimpico insieme ». Corrispondenti ai tre momenti sono i momenti dialettici dell'idea della singolarità e indipendenza della persona che, come determinatezza vivente, corpo, è temperamento, come demonicità vivente, anima, è carattere, come spiritualità cosciente, spirito, è personalità⁴⁰.

Banfi s'apre poi a una considerazione della coscienza e dell'auto-coscienza secondo un fenomenologismo soggettivo cui vorrà rimediare nella stesura del MS B. La coscienza è la forma del trascendere la propria determinazione attuato dalla persona, è in sé « il porre della problematica delle cose »⁴¹.

L'anima in quanto corporeità è vita che si determina nel modo richiesto dalle funzioni corporee; in quanto spiritualità è coscienza che si determina in funzione della vita dello spirito, « dei momenti per cui l'io si universalizza e si universalizza il mondo e nella loro antinomia si pone la loro infinita sintesi ». Una fenomenologia della spiritualità personale si legittima qui. Sintesi del tutto singolare della vita spirituale, la persona possiede un proprio vivente equilibrio concreto e inconfondibile, sicché non è assolutamente possibile giudicarla alla luce di una gerarchia di valori universalmente dati. Certo, la maggior parte delle personalità ha un equilibrio instabile, mal definito o riposante sul costume o l'abitudine, ridotto nei motivi spirituali o in schemi retorici; in altre tuttavia l'unità e l'equilibrio sono dati « da una esperienza e una direzione così spiritualmente pura e accentrata, da esser tale esperienza e la coscienza che ne sorge come paradigmatica di quella forma spirituale ». Neppure bisogna esagerare l'originalità di struttura della personalità e della via

⁴⁰ P, 52-54.

⁴¹ P, 55-58.

per cui essa giunge alla spiritualità: taluni offrono solo nuovo materiale individuale al processo di cultura, alcuni si limitano a puntellare l'ordine tradizionale; altri tuttavia, poiché la persona è essenzialmente azione, sono fonti di concreta e originale attività « per cui il mondo dello spirito si costruisce, si continua, si sviluppa, si rinnova »: la persona si risolve in spirito, lo spirito in persona. Comunque, al fondo di ogni personalità, nell'anima, v'è un elemento autonomo in grado di porsi come centro problematico della cultura, presente sempre e soprattutto nei periodi di crisi. « La persona può affermarsi contro una sintesi culturale, contro la tradizione, contro la cultura stessa, anche contro la spiritualità ». Garanzia e crisi dello spirito, è così il principio della vita e della problematica di questo; viceversa, a seconda delle condizioni, di crisi o di armonia, della cultura, la personalità, la sua responsabilità « può esser più o meno intensa o tacitarsi interamente in una pura armonia ». Analogamente, nelle singole forme spirituali la personalità appare sempre sotto due aspetti, « come attiva e passiva, come principio di creazione e come potenza di assorbimento del mondo spirituale »; tali aspetti sono in ognuno, più o meno accentuati ⁴².

Contrariamente al MS A, il MS B non giunge ad esaminare il rapporto tra la persona e le autonome sfere dello spirito; eccetto qualche breve aggiunta, alcune precisazioni, eliminazioni di passi marginali e una certa rielaborazione letteraria, procede in modo identico ad A sino alla fine della parte dedicata all'esperienza della persona, poi si apre alla presentazione dello schema di una sistematica del sapere, ad una analisi speculativo-fenomenologica della ragione, quindi s'interrompe improvvisamente. Tuttavia il divergere dei manoscritti nella trattazione della teoria filosofica della persona è più apparente che reale, illusione prospettica causata dall'interruzione; malgrado l'apparenza il percorso resta simile, benché ampliato.

Nel MS B Banfi intende rimediare a una mancanza: nel MS A l'impostazione speculativa del problema è sbrigata alla svelta e l'idea trascendentale, non abbastanza definita teoreticamente, semplicemente data. Occorre dunque determinare meglio la legge antinomica (allo scopo Banfi riconsidera il Platone degli ultimi dialoghi), inserire meglio la persona nell'insieme filosofico, ciò anche per evitare residui di fenomenologismo soggettivo o fraintendimenti di tipo esistenzialistico intorno ad una fenomenologia della spiritualità personale, nella sistematica aperta

⁴² P, 58-62.

del sapere, la cui costruzione è « la prima ed essenziale opera della filosofia »⁴³. Proprio tale sistematica speculativa consente il riconoscimento delle direzioni teoretiche fondamentali secondo cui esaminare la persona. Rispetto a questa si rileva una direzione empirica del sapere (caratterologia, psicologia), un sapere scientifico, sebbene abbia possibilità di attuazione molto limitate, sia per l'esigua applicabilità del linguaggio matematico (ristretto nell'ambito biologico, chimico, fisico) sia per la natura complessa dell'oggetto d'esperienza, un sapere filosofico, che « può avere invece un largo sviluppo: esso mira a una sintesi organica degli aspetti e delle attività della vita personale, in cui si coordinino e s'organizzino le forme labili e molteplici d'unità che sono date all'esperienza »⁴⁴ (similmente, nel MS A si accenna a tre « zone » del sapere: una zona scientifica, un sapere storico-descrittivo, una filosofia della persona)⁴⁵.

« STUDI FILOSOFICI ».

Conviene gettare uno sguardo sulla prima fase di « Studi filosofici » (1940-44), rivista da Banfi concepita e diretta. Non per fermarlo sulle opere banfiane (di cui s'è detto), ma per dipingere con pochi tratti lo sfondo culturale in rapporto al quale quelle acquistano significato concreto.

Nel pensiero contemporaneo l'esigenza personalistica nasce per opporsi agli eccessi di uno storicismo viepiù colorato a tinte metafisiche. Non a caso la *persona* si pone come « uno dei centri focali » del dibattito filosofico; il suo concetto « segna il momento dialettico di una nuova concretezza »⁴⁶: contro una storicità che si compie insensibile al destino dei singoli si afferma che valore in sé e sostegno reale di ogni valore è la persona, centro spirituale che pur partecipando alla transoggettività, arricchendosene e arricchendola, attua in sé un valore particolare quale autonomo centro di prospettiva e azione. Senza l'accoglimento attivo del vario e complesso fermento spirituale vivente nelle altre persone « essa sarebbe triste e solitaria, chiusa nel sogno donchisciot-

⁴³ P, 104.

⁴⁴ P, 107.

⁴⁵ Cfr. P, 46-49 (MS A) e P, 101-109 (MS B).

⁴⁶ Qui e avanti v. R. Cantoni, *Le antinomie dell'esperienza morale*, 4. d) L'interesse per la 'persona' nella filosofia contemporanea, SF, 1940, n° 1.

tesco di un reale che non conosce ». Oscillazione dialettica di due temi dunque: l'uno porta allo spirito oggettivo, l'altro alla persona, momento concreto di quello, « vita nella vita ». Col recare l'apporto di un proprio mondo interiore, ancora ignoto e inesistente prima del suo intervento, il soggetto individuale rinnova la vita spirituale.

Nella storia del pensiero la *p e r s o n a* ha una sua vita e un « ritmo dialettico », alti e bassi; per tacere del passato, gran parte della filosofia odierna « sfocia nella rivalutazione piena e radicale del concetto di personalità »⁴⁷: M. Scheler, Heidegger, W. Stern, N. Hartmann, Spranger, Simmel, Klages, Spengler, H. Keyserling, Maritain e i neotomisti, taluni bergsoniani; in Italia, F. Lombardi, Varisco, Carabellese, Carlini. « La filosofia di Banfi accentua in questi ultimi anni la sua sensibilità per il concetto della persona, intesa giustamente non in modo solipsistico ma come relazionalità ».

La via aperta dai secondi romantici (Kierkegaard, Feuerbach, l'ultimo Schelling) nella revisione dell'hegelismo è tuttora percorribile: « Il Carlini vede, con intuito felice, che il centro da cui porsi per una revisione dell'idealismo è il concetto di persona o personalità »⁴⁸. Indubbiamente la filosofia di Kierkegaard è filosofia dell'esistenza, della personalità⁴⁹. Carlini, affrontando il problema dell'esistenza « sia come piano dell'esistere che come problema della persona », raccoglie esigenze fondamentali del pensiero contemporaneo; « forse, cercando l'arte nell'esistenza e nei problemi della libertà e della persona, ritorneremo alla razionalità del pensiero »⁵⁰. Del resto, l'esistenzialismo stesso obbliga a ritornare ad Hegel: « Concetti come personalità si richiamano, e non sempre indirettamente, a problemi che Hegel ha posti ed affrontati e che egli ha creduto di risolvere »⁵¹. La rilevante questione della posizione della persona, della sua complessiva svalutazione in Hegel manca ancora di uno svolgimento soddisfacente; ci si limita per lo più all'accusa secondo la quale Hegel rinnega l'esperienza personale e non giustifica neppure la comunicazione tra le esistenze personali⁵².

Lungi dall'essere staccate l'una dall'altra e impenetrabili tra loro, le

⁴⁷ V., nel passo cit., la nota storica.

⁴⁸ G. Preti, *Crisi dell'attualismo*, SF, 1940, n° 1.

⁴⁹ E. Paci, *Studi su Kierkegaard*, SF, 1940, n° 2-3.

⁵⁰ Idem, *Arte esistenza e forme dello spirito*, SF, 1940, n° 4.

⁵¹ Idem, *Fenomenologia e metafisica nel pensiero di Hegel*, SF, 1942, n° 1-2.

⁵² K. Nadler, *Problemi dell'indagine e dell'interpretazione hegeliana*, SF, 1942, n° 1-2.

persone « partecipano a un mondo di cultura che le trascende pur esprimendosi mediante esse ». Esiste un piano in cui le prospettive originali di ogni singolo soggetto (è innegabile ch'esso rappresenti una sua realtà, ancorché limitata) tendono a disporsi, piano non creato dal singolo. Disconoscendo ciò, attribuendo autonomia alle singole persone, « al tanto deprecato i o e m p i r i c o dell'idealismo, avremo tante realtà quanti sono i soggetti pensanti, tante realtà per ciascun soggetto quanti sono i momenti della sua vita »: tesi del personalismo e del solipsismo. Sicuramente la persona riposa sul piano della realtà sociale, formazione organica condizionante, ma non determinante, la sua stessa esistenza. Dietro ogni sua creazione v'è « un alone spesso inconscio di socialità » fuori del quale l'opera sua perde rilievo e senso. L'uomo morale, inoltre, è colui che entra in relazione con gli altri uomini e « sostanzia i suoi atti di contenuti sociali »: ogni agente morale sa che la realizzazione della propria personalità è strettamente legata alla realizzazione della personalità altrui. Nella coscienza morale, invece, si è sempre voluto vedere o la libertà e l'autonomia della persona o il determinismo e la pressione esercitati dall'ambiente sociale, semplificazioni astratte, entrambe le soluzioni, del problema etico. Il soggetto, mentre prende parte alla realtà storica, « la ricrea in una prospettiva personale che pone in essere una realtà spirituale che non poteva nascere che con lui »⁵³.

L'esistenzialismo, accentuando il motivo della personalità, rappresenta un'istanza fortemente sentita. A parere di Pareyson « vagliare seriamente l'esistenzialismo significa porsi a occhi bene aperti di fronte all'esigenza personalistica »⁵⁴. Senz'altro, compito dell'individuo non è solo quello di dissolversi in un *continuum* oggettivo e universale; la soggettività costituisce una polarità non trascurabile dell'esperienza spirituale per via della sua singola concretissima prospettiva, vale « come centro di complesse relazioni teoretiche e pratiche » e da essa sorge una « complessa problematica ». Tuttavia l'esistenzialismo tende a limitare ad alcuni temi di derivazione teologica la reale ricchezza d'aspetti e di vita della persona. « Ne nasce una filosofia tragica e sconsolata ». Per di più, « Pareyson non giustifica il proprio personalismo », non dice le ra-

⁵³ R. Cantoni, *Le dimensioni del mondo spirituale*, SF, 1940, n° 2-3. Sono qui citati ampiamente Simmel (*L'intuizione della vita*), G. Gurvitch (*Essais de sociologie*), R. Hubert (*Esquisse d'une doctrine de la moralité*), Heidegger (in una lunga nota sull'esistenza banale o quotidiana, del « si »).

⁵⁴ Recensione di Cantoni a L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers*, SF, 1941, n° 1.

gioni profonde per le quali il pensiero contemporaneo si volge alla persona, e i possibili risultati di questo indirizzo non unicamente esistenzialistico. Occorre invece « mettere in luce come si è giunti alla rivalutazione della personalità e attraverso quali forme tale rivalutazione si compie ».

Intendimento dell'esistenzialismo, una delle manifestazioni più robuste del personalismo contemporaneo, è la fondazione filosofica della persona. Tale indirizzo filosofico troverebbe sulla sua strada ottimi compagni: il pensiero di Banfi « ha tratti molto vicini alla problematica esistenzialistica, che giustificano il suo interesse e la sua simpatia per la filosofia dell'esistenza, di cui egli è uno dei più profondi intenditori »⁵⁵.

Sia detto per inciso, qui Pareyson esagera non poco. Dire che Banfi è un profondo intenditore dell'esistenzialismo probabilmente è vero, vero senz'altro il suo interesse per esso, relativamente verosimile la sua simpatia; ma che il suo pensiero abbia tratti molto vicini alla problematica esistenzialistica è affermazione oltremodo azzardata, comunque paga di talune apparenze. Intanto la sfera dell'esistenza è la sfera dell'intuizione, dell'esperienza, quindi non è la realtà: momento intuitivo, ha senso solo nella dialettica col momento razionale; inoltre, l'esistente per eccellenza, la persona, nella sua trascendentalità supera i limiti della mera esistenza: incontro, punto nevralgico di vita e idea, al suo termine ideale, razionale essa s'invera. E poi Banfi accetterebbe di definire *esistenziale* il suo pensiero solo in un senso, in un'accezione galileiana (cosicché pure la Nuova Scienza potrebbe definirsi *esistenziale*): in quanto la filosofia (o la scienza) non si volge all'indagine delle essenze o delle cause prime, in quanto si rivolge al come e non al perché dei fenomeni (spirituali o naturali), essa è effettivamente *esistenziale*.

Lasciati d'un canto gli ospiti della rivista, ecco una discussione tra collaboratori. Considerato Kierkegaard il caposcuola dei pensatori che cercano il senso della vita nella via complicata e tortuosa, amara e talora « sardonica » della personalità; preso atto che Gentile, Carabellese, Carlini « battono strade ben diverse per arrivare alla comprensione della singolarità concreta e personale »; si vede ben presente nei *Principi di una Filosofia dell'Essere* di Paci Kierkegaard, e ciò « nella volontà di salvare l'individuo e i suoi valori dal processo di riduzione di un pensiero

⁵⁵ L. Pareyson, *Panorama dell'esistenzialismo*, SF, 1941, n° 2. Qua e là sono citati: Marcel, Le Senne, Hamelin, Lavelle.

sistematico che tende ad assorbirli in sé e a negarli »⁵⁶. Perciò non sul piano razionale bisogna fondare i valori e la persona, bensì su quello esistenziale e dello spirito.

La *Fenomenologia del Valore* di Preti può reputarsi come un secondo tentativo, dopo i *Principi di una Filosofia dell'Essere* di Paci, « per giungere alla possibile impostazione di una filosofia della personalità, lasciata ancora scoperta da Banfi, da costruirsi senza abbandonare però i frutti del trascendentalismo critico »⁵⁷. La fenomenologia del Valore è una vera e propria fenomenologia e filosofia della personalità e della coscienza esistenziale, « poiché solo in una filosofia della personalità essa può giustificare la validità dei propri passaggi, altrimenti dogmatici e parziali ». Da non dimenticare, comunque, che la persona, pur rivendicando una propria autonomia di fronte ad esso, diviene cosciente di sé e del proprio valore costituendosi nel mondo di cultura, in antinomia con la collettività. Dell'esperienza spirituale Preti dà un'interpretazione convincente ed organica « in funzione di un certo sviluppo — storico ideale psicologico — della personalità ».

Lo sviluppo spirituale si muove attraverso i termini individuo-società; questi agiscono in modo reciproco: il potenziamento della persona si rende presupposto dello sviluppo della società e il potenziamento della società è elemento e condizione di un più alto sviluppo della individualità. L'attenuazione di uno dei due termini non può che condurre a un equilibrio fittizio, a una crisi la cultura. Nella situazione attuale « deve porsi, più grave che mai, il problema di un'autonomia dell'individuale »⁵⁸.

Uno dei pensieri-guida nell'esame della filosofia di N. Hartmann è espresso lapidariamente dallo stesso Hartmann: « Tra spirito personale e obiettivo il rapporto portatore-portato è reciproco »⁵⁹. Sulla scia così individuata l'antinomia tra i due aspetti dello spirito viene di continuo riproposta e analizzata in tutte le sue sfaccettature. Nella realtà non s'incontrano mai fenomeni spirituali tali da essere ascritti ai soli individui o soltanto allo spirito oggettivo. « Non esiste infatti uno spirito obiettivo che abbia una sua realtà isolabile da quella degli individui, né una

⁵⁶ G. M. Bertin, *Esistenzialismo romantico*, SF, 1940, n° 4.

⁵⁷ Recensione di Bertin a G. Preti, *Fenomenologia del Valore*, SF, 1943, n° 1.

⁵⁸ G. M. Bertin, *L'estetico nella crisi della civiltà*, SF, 1944, n° 1-2.

⁵⁹ R. Cantoni, *Il problema dello spirito nella filosofia di N. Hartmann*, SF, 1943, n° 2-3-4.

individualità che sia staccabile dallo spirito obiettivo ». Esiste solo la fusione, l'intreccio continuo di ambedue le forme. La persona non ha una realtà propria se privata del terreno nutritivo dell'oggettività spirituale; è quest'ultima che lega tra loro e sostiene gli individui « e costituisce il terreno su cui essi crescono e si differenziano ».

Neppure il tema dell'inconscio resta fuori degli interessi della cerchia banfiana, indice ciò di una diffusa attenzione per gli aspetti, tradizionalmente trascurati in blocco (eccettuate le solite eccezioni), oscuri, prerazionali dei processi mentali⁶⁰. Del resto, dopo Freud è impensabile un'analisi strutturale della persona che non contempli l'inconscio, impossibile una semplice, immediata indagine descrittiva. Al razionalista Freud può però anteporsi l'irrazionalista Jung, e questo per un motivo specifico. Il primo, pur avvertendo chiaramente che la psicologia individuale fin dall'inizio è anche psicologia sociale (*Psicologia delle masse e analisi dell'Io*), in effetti riporta la ricerca psicologica al momento personale in modo pressoché esclusivo. Egli tiene conto della simbologia nei sogni e dei « sogni tipici » (il momento c o l l e t t i v o dell'inconscio) solo quando non giunge a interpretare individualisticamente il sogno, a proseguire con le « associazioni libere »; in certo senso simboli e sogni tipici intervengono quasi *dei ex machina*, rappresentano il *caput mortuum* delle associazioni, per dirla più banfianamente. Jung invece non si ferma alle associazioni di pensieri, non dà a queste la precedenza assoluta, discopre il mondo dell'inconscio collettivo (il momento prerazionale dello spirito oggettivo) di cui sogni tipici e simboli sono una traccia. Si ipotizza così l'antitesi prerazionale di inconscio individuale e collettivo, atta forse ad indagare la mentalità dei « primitivi », i momenti « pre-logici » del pensiero.

I richiami alla p e r s o n a sono talvolta rapidi, magari non immediatamente visibili, ma abbastanza frequenti. Avviene nei collaboratori della rivista quel che avviene in Banfi: la p e r s o n a è quasi ovunque, di rado esce allo scoperto. Un esempio: asserire che « l'uomo non è mai schiavo del suo ambiente, anzi contribuisce a costruirlo »⁶¹, che non si può parlare di necessità ambientali equivale a trattare, seppure implicitamente, della persona nella vita spirituale. Di passaggio, cenni si trovano un po' dappertutto: si trova modo di citare il personalismo tra-

⁶⁰ Idem, *Il problema dell'inconscio*, SF, 1944, n° 1-2.

⁶¹ G. M. Bertin, *I limiti dell'oggettività storica*, SF, 1941, n° 1. Cit. a proposito R. Aron.

scendentale di Hamelin, di avvertire quindi che « anche nei confronti di una psicologia animale, l'individualità... resiste ad ogni risoluzione razionale, quale centro di una serie di rapporti solo relativamente prevedibili e in ogni modo non ricavabili deduttivamente »⁶²; per altro, « una personalità spirituale non si intende se non alla luce del mondo storico in cui vive e a cui reagisce »⁶³. L'uomo veduto come vivente nella storia e in una concreta società costituisce il punto in cui convergono parecchie indagini filosofiche, psicologiche, sociologiche. In questo senso, nella cultura tedesca « d'oggi è evidente un rinnovato interesse per i problemi della personalità e del carattere »⁶⁴. Segno di tale interesse, significativa della situazione storica è del resto la presenza di filosofi popolari dell'immediatezza interiore e dell'esasperata esistenzialità⁶⁵.

Notevole l'attenzione prestata a pensatori appartenenti a indirizzi speculativi assai lontani da quello banfiano. La filosofia « ideo-esistenziale » di Le Senne conduce a un'accurata valutazione della persona; naturalmente questi pone l'accento sull'equivalenza spiritualità-personalità: « A fondamento della problematica spirituale sta la persona »⁶⁶. A illuminare e definire il problema della persona, dell'esistenza è diretta l'indagine speculativa klagesiana; allo scopo sono impiegate psicologia e caratterologia; tesa tra anima e spirito, la persona è studiata e analizzata non come individualità etica o sociale, bensì nella sua complessa struttura e nella sua tipicità espressiva⁶⁷. In Scheler essa è chiaramente fissata al quadro etico-religioso; l'aspirazione a creare « l'uomo totale » (*Allmensch*) fa acquistare al problema della persona un orizzonte assai vasto; « liberi da compromessi o pregiudizi intellettuali consentiamo con Scheler alla riconsacrazione del valore della persona nei suoi molteplici aspetti spirituali », senza con ciò dimenticare che il personalismo scheleriano « si esprime come un solidarismo morale in cui i vari elementi sono collettivamente responsabili di una comunità, il cui termine supremo è Dio »: la persona si presenta come ente partecipe dello Spirito

⁶² G. M. Bertin, *Risultati e problemi della psicologia animale*, SF, 1941 n° 3-4.

⁶³ Recensione di Cantoni a J. Huizinga, *Erasmus*, SF, 1941, n° 2.

⁶⁴ Recensione di Cantoni all'opera di caratterologia e tipologia di Müller Freienfels, SF, 1942, n° 3.

⁶⁵ Recensione di O. Abate all'opera di Dario Reiter, SF, 1941, n° 2.

⁶⁶ M. A. Denti, *L' "Esperienza di Dio" in R. Le Senne*, SF, 1940, n° 2-3. Cit. *Sujet et Personne*.

⁶⁷ Recensione di O. Abate a L. Klages, *L'anima e il mondo*, SF, 1941, n° 1.

Divino⁶⁸. Non priva di rilevanza è da considerarsi la presentazione di un pensatore dai forti risvolti nietzscheani: Ortega y Gasset, « uno dei maestri dell'esistenzialismo »⁶⁹. Impossibile avvicinare un filosofo dello « Spirito » come Lavelle senza chiamare in campo la persona; della cosa non è neppure il caso di stupirsi⁷⁰. Lontana all'estremo dalla persona quale appare in Banfi e collaboratori è la persona in Berdjajev. Chiare le parole, fra le molte queste: il tema dominante delle sue meditazioni sull'esistenza è l'insanabile antitesi tra la soggettività,

chiusa gelosamente nella sua intimità spirituale, e tutte le forme di obiettivazione in cui l'uomo estrinseca e attua il proprio essere; l'invito a raccogliersi nella solitudine del proprio io, uscendo dalla dispersione nel mondo socializzato e meccanicizzato. Una vera e propria filosofia della solitudine, un autentico atto di accusa a tutto ciò che è obiettivo, impersonale e sociale⁷¹.

Per valutare appieno e debitamente i numerosi accenni, talora più che accenni, alla persona, occorre rifarsi alle indicazioni di Garin⁷². In « Studi filosofici » nulla è lasciato al caso o alla mera spontaneità intellettuale: « una scaltrita regìa e un abile giuoco » s'avvertono dietro ogni fascicolo; il tono della rivista è dato « col sapiente dosaggio delle parti, con gli effetti calcolati così nelle recensioni come nelle risposte polemiche, in un equilibrio ed in un'armonia che inducono spesso a una ammirazione incondizionata ». Impossibile, insomma, pensare a una presenza casuale della persona; ciò che è in « Studi filosofici », è perché voluto. Del resto, se così non fosse, dove sarebbe la « responsabilità » culturale, etica e civile del filosofo?

Il problema della persona stava non di rado al centro delle discussioni filosofiche del tempo; non lo si poteva ignorare e non lo si voleva ignorare. Tuttavia la concezione della persona come relazionalità impediva di dare alla persona eccessiva rilevanza; o meglio, era pur necessaria in opposizione agli schemi astratti e irrigiditi del neoidealismo. Siccome in quegli anni un problema filosofico, e massime quello considerato, era immediatamente un problema politico, discendeva, e per taluni cadeva

⁶⁸ Recensione di O. Abate a M. Scheler, *Il pentimento*, SF, 1942, n° 1-2.

⁶⁹ Rassegna di F. Meregalli su Ortega y Gasset, SF, 1943, n° 1.

⁷⁰ Recensione di M. A. Denti a L. Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, SF, 1943, n° 2-3-4.

⁷¹ Recensione di Cantoni a N. Berdiaieff (sic), *L'io e il mondo*, SF, 1944, n° 1-2.

⁷² E. Garin, *Premessa alla ristampa di "Studi filosofici"*, Bologna, Forni, 1972, p. vi.

all'improvviso, sul piano della prassi, bisognava però stare attenti a non dar adito a fraintendimenti e malintesi (di nuovo la « responsabilità »): discorrere della *persona* sí, certo; ma non troppo (magari in attesa della banfiana *La persona* che pur era nell'aria e che avrebbe chiarito molte cose). Si era consapevoli che le posizioni personalistiche o quasi in filosofia sono spesso rinunciarie nella pratica, nell'azione politica (in quegli anni anche militare, costretta a trasferirsi sul campo di battaglia), e che se non sono rinunciarie a parole, tali sono nei fatti, dinanzi al duro e cattivo esistente; che un personalismo politico, per quanto « comunitario » possa essere nell'ispirazione, necessariamente non sa agire con e per la collettività concreta, senza la quale ogni risorgimento si rivela ben presto velleitario, un po' romantico un po' utopistico, quasi da anima bella (il cui destino è noto: « arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria », dice Hegel).

Alla luce di quanto s'è detto qui si deve addebitare senz'altro alla « scaltrita regia » la lunga recensione di Cantoni, nel 1944, a *L'io e il mondo*, nel 1942 pubblicato in italiano con l'introduzione di Banfi: i tempi esigono parole piú severe: le tesi di Berdjaev sono la conseguenza, tirata all'estremo, di una posizione personalistica. Ne risulta un solipsismo disumano e nichilista.

DALLA TEORESI ALLA PRASSI: LE CARTE TRALASCIATE.

La consapevolezza dell'opportunità di non insistere, nell'ora del disastro, al fine di superare la crisi e il suo parossismo bellico, sul rilievo, pur giusto, del momento personale conduce il discorso alle motivazioni della mancata pubblicazione dei MSS A e B.

A un certo punto Banfi prende veramente in mano il problema, poi lo lascia da parte. Eppure non interviene alcun ripensamento tale da rinnegare o sminuire la *persona*, né mai interverrà. Conviene ricordare la datazione degli inediti: l'accordo per il periodo 1940-43, puntualizzando l'arco di tempo 1942-43, è generale⁷³. L'epoca è quanto mai propizia; nessuno meglio di Banfi può avvertire lo spirito del tempo.

⁷³ G. M. Bertin, *La teoria della persona nel pensiero di A. B.*, cit., p. 19; F. Papi, *Il pensiero di A. B.*, cit., p. 316 e su « l'Unità » l'articolo cit.; L. Sichirolo, *Presentazione* a P; il presente capitolo, del resto, corrobora l'opinione comune.

Scrivete Papi: « Il 1943, il “ fatale 1943 ” come dice Eugenio Garin, fu anno gravido di responsabilità per tutti »; le normali coordinate dell'esperienza cadevano infrante, privando il singolo dell'orientamento dettato dalle norme tradizionali e abituali prima accettate con rassegnazione o indifferenza. « Mai come allora la libertà di scelta e di iniziativa — nel prorompere dei fatti — veniva restituita nella sua nuda genuinità alla persona che doveva, in rinnovate forme di solidarietà, assumere un proprio compito e progettare una propria vita morale ». Il sottrarsi alle scelte più gravi, il rimettersi al gioco degli eventi costituiva comunque una presa di posizione che « non mancava di entrare nella dinamica delle passioni e dei sentimenti e non mancava di segnare un indice di responsabilità »⁷⁴.

Banfi indubbiamente scrive in vista della pubblicazione: uno studio privato sulla *persona*, s'è già osservato, non richiederebbe un rifacimento parallelo e a volte identico come per la maggior parte del suo svolgimento è il MS B rispetto ad A; questi due inoltre sono troppo lunghi e complessi per riferirsi a un personale impegno; e poi un « Io vorrei che il lettore pensasse a questo... »⁷⁵ mal si confà a uno scritto non destinato alla stampa. Ancora, la pubblicazione consentirebbe il chiarimento della posizione banfiana nei confronti della bertiniana, ad esempio, o di quella di Pareyson (per citare due autori le cui diverse « esigenze personalistiche » non collimano con la rivalutazione banfiana del momento individuale); ciò nell'ora grave in cui la chiarezza delle posizioni è dovere morale. V'è inoltre un'ammissione esplicita: « Sto mettendo a punto come Saggio la conferenza sul Problema della persona »⁷⁶.

Come cause della mancata edizione le difficoltà materiali provocate dall'evento bellico hanno scarsa rilevanza: la pubblicazione del *Galileo*

⁷⁴ F. Papi, *Il pensiero di A. B.*, cit., p. 368.

⁷⁵ P, 72.

⁷⁶ O. Abate, *Cronaca di una universitaria*, Firenze, Biblioteca Internazionale Editrice, 1967, p. 77: lettera a O. Abate, S. Michele di Pagana, 5 gennaio 1943. Non è dato sapere a quale conferenza Banfi faccia riferimento (nella lettera cit. accenna solo alla sua presenza all'inaugurazione dell'anno all'Istituto di Studi Filosofici — 12 dicembre — occasione in cui P. Gemelli tenne « una bella conferenza »). Queste parole seguono immediatamente la citazione: « Tutto è mutato e approfondito. E come piantar vari picconi nella roccia qua e là: un colpo ora all'uno ora all'altro: la roccia salterà. E mi compiaccio di prospettive storico-culturali, di sonde psicologiche, di giochi dialettici. Non è il concludere astratto che importa, è piuttosto che questo articolarsi sottile del pensiero rompa e smuova i blocchi di cemento intellettuale — le posizioni dogmatiche — e permetta poi — in tutt'altra occasione — di intuire più precisamente e sottilmente il flusso vivo della realtà ».

Galilei, pronto nel 1943 e mai riveduto in seguito, è rinviata (al 1949); tuttavia il *Socrate* viene pubblicato, e nel medesimo 1943 (l'anno successivo è persino ristampato). Perché, allora, non *La persona?* perché non farla comparire piú comodamente su « Studi filosofici »? e, in ogni caso, perché non pubblicarla con agio nel dopoguerra? Evidentemente le ragioni sono meno estrinseche.

« Il fatto che questi manoscritti siano rimasti inediti si può spiegare in molti modi, ma credo che la giustificazione piú plausibile sia quella secondo cui il problema per Banfi era in pieno sviluppo teoretico »⁷⁷. Il MS B tende, s'è detto, a inserire strettamente la teoria della persona nell'impostazione teoretica generale, complicando cosí la stesura del saggio in modo eccessivo per le esigenze e le possibilità del momento storico; restano questioni teoretiche da risolvere, come quella del residuo di fenomenologismo soggettivo (la cui eliminazione è necessaria per evitare fraintendimenti esistenzialistici), come il problema della individualità biologica della persona, in generale della natura nella persona (con i connessi problemi chimico-fisici).

Una posizione pressoché identica a quella di Papi esprime Bertin: « Una delle ragioni per le quali il saggio banfiano sull'esperienza personale è rimasto inedito è forse costituita dal fatto che avrebbe richiesto un approfondimento in punti di non secondaria importanza. Tale approfondimento Banfi non poté effettuarlo probabilmente perché distratto da altri lavori e molto occupato nell'attività politica »⁷⁸. Infatti, da un canto una frase sibillina di Banfi potrebbe riferirsi anche alla *persona*: « Io sto preparando parecchi lavori, ma cosí spezzati e frammentari che è un affare »⁷⁹; dall'altro bisogna ricordare che di questo periodo è l'adesione, implicante diretta responsabilità, al Partito comunista; ciò deve produrre in Banfi un ripensamento, volto all'azione politica, del marxismo: il quadro teoretico dell'indagine sulla persona si muta in un quadro *pratico* nuovo. « Erano tempi, quelli in cui scriveva Banfi — prosegue Papi —, che sembravano lasciare un margine minore di disponibilità per la ricerca minuta: in cui, forse, premeva di piú comunicare il risultato del proprio pensiero che motivarne la trama teoretica » (in somma, lo scritto « aveva condotto dove voleva condurre »: la visione

⁷⁷ F. Papi, *Il pensiero di A. B.*, cit., p. 316.

⁷⁸ G. M. Bertin, op. cit., p. 30.

⁷⁹ UM, 230: lettera a O. Abate, Milano, 2 marzo 1943.

speculativa universale aveva sgombrato il campo per l'azione particolare e concreta, responsabile: dalla teoresi alla prassi)⁸⁰.

Il punto sta qui. Banfi, a un dato momento, si convince della paradossalità della situazione: il grave periodo storico esige sí un'attenta indagine sulla persona, uno studio quanto mai serio; al contempo però, ne impedisce il concretarsi teoretico nel saggio. In breve, non è l'ora della teoria questa. Il problema della persona è divenuto un problema etico: « se noi dobbiamo continuare inutilmente, in questa crisi profonda, a " far della morale ", o se le nostre forze debbano esser poste seriamente a ricostruire un mondo morale »⁸¹. L'intuizione della paradossalità Banfi ha esplicitamente o meno al termine del MS A, nel luogo dedicato al significato concreto e attuale del problema.

Ormai non serve discorrere della p e r s o n a ; occorre che la persona decida e, soprattutto, agisca. Non un richiamo al singolo e alla sua intimità ha senso; ma un richiamo alla persona in quanto uomo tra uomini, membro della società umana. In momenti decisivi per la storia della nazione neppure il filosofo può farsi da parte adducendo l'alibi della pura speculazione; egli, come tutti, ha da assolvere un proprio e immediato compito etico, semmai con maggiore responsabilità di altri⁸². Ciò non può non avere conseguenze sul piano degli studi filosofici. Essendo quello della persona divenuto un oggettivo problema di scelta e di impegno pratici, Banfi preferisce sostituire il saggio teoretico sulla persona dapprima col *Socrate*, dove la problematica personale è considerata nell'ambito morale, la persona vista nel suo contributo particolare ma prezioso alla costruzione del regno dell'uomo, e poi con *Moralismo e moralità*. Qui, la direttiva etica che risolve secondo un determinato contenuto storico il problema della persona è ormai, definitivamente e definitivamente, quella dell'umanità c o p e r n i c a n a fattrice del proprio mondo e artefice del proprio destino, quella dell'umanesimo etico (all'insegnamento socratico s'aggiunge così la lezione galileiana). In tale umanità veramente la persona trova « il regno della sua concreta attività e della sua potenza »⁸³.

Una conferma della scelta etica c o p e r n i c a n a e della delibe-

⁸⁰ F. Papi, op. cit., p. 317 e l'articolo cit.

⁸¹ UC, 297 (*Moralismo e moralità*).

⁸² UM, 222: « a Banfi fu riconosciuta la qualifica di partigiano combattente appartenente al III Gap di Milano ».

⁸³ P, 69.

razione di attenuare i rilievi personalisticamente interpretabili, non opportuni nel frangente storico-politico, benché legittimi teoreticamente, si ha indirettamente nella pagina finale della prima fase di « Studi filosofici » (nel 1944 le autorità nazi-fasciste sospendono la rivista), nella recensione di Preti al *Banfi* di Bertin. Difficile pensare infatti, tenendo presente la « regia » di fondo del periodico, ad un intervento a puro titolo personale di Preti, tanto piú che poco innanzi si legge la citata recensione cantoniana a Berdjajev, esempio di critica il cui autore è portavoce di posizioni extraindividuali. Dopo le debite lodi all'opera di sintesi bertiniana, per contrappeso, la garbata critica. Le richieste esistenzialistiche di Bertin contenute nel *Banfi*, afferma Preti, si scontrano col razionalismo banfiano, quantunque questo non misconosca l'autonomia della persona. Il razionalismo non può costituire un pericolo per la persona; esso significa l'affermazione della Ragione come distruttrice di ogni sintesi dogmatica della cultura. « Perciò non capiamo perché si debba invitare il Banfi a venire a compromessi con lo spiritualismo e gli interessi dei conservatori, come sembra fare il Bertin a p. 53-54 »; ivi Bertin ritiene che « una piú convinta accentuazione del valore autonomo dell'esistenziale — possibile in Banfi — può restituire equilibrio al mondo della civiltà proiettato in un futuro rivoluzionario in cui sembrano predominare le strutture sociali pratico-economico-collettiviste con l'elemento scientifico tecnico ». Ma non è la rivalutazione della persona e della sua interiorità la strada da seguire per il bene stesso dell'individualità. Tale strada ben presto si arresta nella conservazione, nella rinuncia all'agire. Contrariamente alle posizioni esistenzialistiche il razionalismo, proprio perché « filosofia della rivoluzione, e rivoluzione in atto », garantisce attivamente ed effettivamente alla persona una forma piú alta di vita: « Nel predominio delle strutture collettivistiche e dell'elemento scientifico-tecnico è la liberazione dell'uomo, dell'uomo tutto quanto, anche dei suoi affetti, delle sue esperienze di vita, dell'individualità con la sua aspirazione alla felicità ora incatenata dall'ipostasi pratica di pseudovalori religiosi od etici ».

Una risoluzione etica del problema della persona non toglie valore all'aspetto teoretico del problema. Vien da chiedersi perché Banfi rinunci a completare la disamina nel dopoguerra, conclusa la partecipazione fervida nel fare, risoluta e serena alla Resistenza. Da un lato, v'è un curioso disinteresse, quasi una signorile noncuranza, sia per i suoi manoscritti sia per i suoi libri (già dimostrato all'epoca delle due tesi di laurea), cosicché manca in Banfi la smania del pubblicare, del curare nuo-

ve edizioni, del tenere in ordine l'archivio personale (del resto, assai vivo è in lui l'amore socratico per il discorso, per la fresca e schietta parola espressa nel contatto con uomini). Dall'altro lato, il suo impegno politico non cessa con la fine della guerra, mantenendolo non solo molto occupato (di modo che meno frequenti si fanno le opere di un certo rilievo), ma anche fermo nell'acquisita prospettiva etica secondo la quale unicamente nel problema piú generale di una umanità libera e progressiva si risolve il problema personale: questo non è mai un fatto meramente individuale: nessuna sua soluzione personalistica può dare risposta costruttiva e duratura ai grandi problemi collettivi che, per quanto si voglia non riconoscere o ignorare, pure la vita quotidiana della persona opprimono e dilacerano. In talune circostanze l'umanità del filosofare esige che la vita si anteponga all'idea. Necessita una liberazione radicale; occorre restar dunque sul terreno della prassi.

LA FASE COPERNICANA E MARXISTA DELLA PERSONA

Nel periodo postbellico Banfi affronta eticamente il problema della persona risolvendolo in apologia dell'uomo *c o p e r n i c a n o*, colui che « crea nel lavoro il suo mondo e se stesso, lo crea in un'attività collettiva, il cui processo è la storia »¹. Attraverso questo ideale di uomo la scelta etica banfiana coincide con l'eticità e l'umanesimo marxista. La risoluzione etica non è mai normativa: si tratta di rendere efficace il problema della persona in ciascuno nella costruzione del regno dell'umanità. Deliberazione *a p e r t a* quindi, benché inserita in un definito contesto politico e orizzonte di socialità (dopo la Liberazione Banfi entra nel Comitato Centrale del PCI, nel 1948 e nel 1953 è eletto senatore della Repubblica).

Tuttavia, e ciò conferma che quella di non occuparsi teoreticamente del problema è decisione d'ordine pratico, dettata da opportunità, non necessità filosofica, Banfi torna in un paio d'occasioni a trattare speculativamente della *p e r s o n a*, sia pur in modo parziale e inscritto nella visione *c o p e r n i c a n a*: a proposito della questione della responsabilità e del rapporto dialettico prassi-teoresi. Il razionalismo critico esige anche il porsi del problema della persona al fine di stringere sempre più « la trama sottile e complessa del vivente »; assoluto e integrale storicismo, tale razionalismo rifiuta le tendenze metafisica e irrazionalistica, atte non a comprendere il problema ma a negarlo nella sua concretezza, a dissolverlo alla prova dei fatti: l'uomo, la persona si definisce concretamente solo nella storia, in essa s'affermano i valori per cui vivere e

¹ RR, 734.

combattere: nel processo dialettico di costruzione dell'universalità e autonomia umana è « inserita e significata l'azione, anzi l'esistenza della persona stessa »; il razionalismo deve qui vedere chiaro affinché si possa volere con precisione².

FENOMENOLOGIA DELL'UOMO COPERNICANO.

Radicalmente antidogmatico, la piú compiuta forma di umanismo, il marxismo è l'erede e il continuatore dell'umanità copernicana, ne costituisce il presente e la promessa di un avvenire, ne salva e concreta l'ideale, « appare come il compimento della coscienza dell'uomo copernicano, quale lo concepí Galileo »³. In questo senso il comunismo è la realtà etica, la verità dell'uomo moderno.

Il marxismo non irrompe nella storia a deviarne il corso. Le sue radici stanno già nel differenziarsi sino all'antitesi di due *Weltanschauungen*, la copernicana appunto e la tolemaica. Definita in quest'ultima un'ideale eterna natura umana, l'umanità non ha che da adeguarsi a tale ideale. Nella sfera metafisica, mondo delle essenze, avvolgente l'uomo tolemaico « la problematicità dell'esistenza, che nasce dal contrasto dell'uomo e del mondo e dell'uomo con se stesso, appare risolta di massima; gli infiniti raggi dispersi della vita, ritrovano nel suo fuoco l'unità di un'immagine perfetta e armonica ». Nell'altra, non piú al centro di un mondo metafisico a esprimerne e realizzarne l'essenza, « l'uomo non si sa piú come un Eone mitico, si riconosce nella storia a costruire sé, come individuo e collettività, in un suo proprio mondo » cosicché in questo egli si realizza e questo si ordina per lui: il lavoro acquista dignità affatto nuova, la problematicità della vita, compresa quella dell'esistenza personale, è a pieno colta e accolta nella sua positività. Nella concreta eticità costruttiva « la persona e la società si realizzano insieme col mondo che le garantisce » (in questa direzione, veramente, la crisi della società contemporanea si riconosce e insieme si risolve)⁴.

L'uomo non è un dato, bensí una dura e aspra conquista e in tale conquista di sé riposa il suo senso e valore. Il concetto stesso di umanismo significa la linea unitaria del processo di affermazione dell'autonomia dell'umano. La coscienza di questa autonomia s'impone per la

² RR, 11, 12.

³ UC, 413.

⁴ UC, 322, 331, 342.

prima volta nella storia, determinando per sempre lo sviluppo della civiltà e della cultura europea, nell'umanesimo idealistico greco. La forma di civiltà ellenica, e poi occidentale, si distingue per un carattere peculiare dalle due precedenti forme di civiltà, la religiosa e l'organica. Nell'una la persona è destinata ad assumersi la responsabilità della conciliazione dell'opposizione di massima, nei vari momenti dell'esistenza, tra il motivo di trascendenza e del costume, contrasto riflesso nell'approfondimento dei diritti e valori dell'individualità; nell'altra la persona si innesta strettamente nella società, certa di un'armonia etico-politica data fin dal principio dei tempi. Assolutamente originale, la cultura greca consente al suo interno, allo scopo di porre il problema del loro rapporto, la scissione fra l'ideale e il reale, la vita e l'idea, la realtà e la coscienza, tende a scavare un abisso tra le due polarità, a collocare la persona nell'aperto dinamismo creato da tale tensione; suscita così in essa il senso della libertà individuale e della sua problematicità. Del tutto indicativo del clima spirituale il sorgere di una sfera propriamente educativa: l'educazione non si presenta più come l'addestramento a compiti finiti e definiti, ma come « la formazione d'una personalità universalmente umana »⁵.

La struttura idealistica, imperniata sull'antinomia idealità-realtà, della cultura greca, non rotta dalla civiltà romana, nonostante il potente suo motivo realistico, cade nella dottrina cristiana e nella derivante coscienza medievale a causa della fondamentale nozione del trascendente: l'idealità si trasforma in trascendenza, principio questo posto « in un senso radicalmente antiumanista »: si contraddice l'idea dell'autonomia umana, si paralizza la problematica essenziale, si arresta la direttrice di vita, della spiritualità ellenica. Avviene quindi « la risoluzione — di massima, se non di fatto — dell'uomo reale nell'uomo pneumatico; l'inquadramento della vita individuale nello schema della salute »⁶.

Nel Rinascimento il senso dell'autonomia, della libera e universale costruzione dell'umano risorge. All'*homo faber* la realtà appare complessa e ricca all'estremo, sia dal punto di vista personale sia da quello sociale, non semplificabile in una sintesi ideale; sicché si accresce il sentimento della persona concreta, si spezzano gli schematismi di vita, si accentua la legittimità delle passioni dinanzi agli astratti principi, si afferma un'etica sociale costruttiva contro l'etica della mera intenzione in-

⁵ RR, 800.

⁶ RR, 805, 851.

dividuale, tipicamente incentrata sulla disciplina e la rinuncia: nasce l'uomo copernicano. Questi trova nell'autocoscienza storica, non piú nel fisso e iperuranio ideale sito nel luogo senza luogo, il principio del proprio sviluppo, ritrova veramente e in concreto nella vita l'idea e nell'idea la vita, riconosciuta questa nell'infinita trascendenza a se stessa.

Il processo di cultura e civiltà ripreso dall'umanità copernicana e fabrile seguendo e superando le orme degli antichi si svolge dal Rinascimento all'Illuminismo, ove raggiunge piena coscienza di sé; riceve conferma politica e sociale nella Rivoluzione: il soggetto possiede l'energia capace di spezzare il chiuso orizzonte del costume e delle strutture tradizionali; tuttavia l'astratto concetto di una universale natura umana conduce inevitabilmente alla crisi di Termidoro, alla reazione e al riesame romantico. Col neo-illuminismo positivista, in tono minore, il cammino prosegue, sebbene nel postulato di un universale accordo tra gli opposti poli di individuo e società. S'arresta agli inizi del secolo per l'acuirsi del contrasto fra l'impegno universalistico assunto dalla borghesia e l'effettiva struttura sociale, crudamente negatrice degli immortali principi. La crisi della società borghese sfocia, culturalmente, in correnti atte all'evasione dai concreti problemi: spiritualismo, irrazionalismo, idealismo. La persona cerca e non trova piú se stessa, dissolti i valori sui quali poggiava; sembra non aver conquistato altro, nella sua libertà, che la forza di alienarsi.

Il ritorno al piano dell'eteronomia dell'umano, quello della rinuncia e del mito, è però in assoluto interdetto dai momenti di sviluppo dell'umanismo. Anima della civiltà occidentale, contro l'assenza di apertura sull'avvenire caratteristica della cultura borghese, l'uomo copernicano è il simbolo della riunione in un'opera comune degli uomini per gli uomini, rifiutata la loro dispersione e divisione « nella singolarità astratta della loro coscienza individuale ». In quest'umanismo si inserisce, a vivificarlo ulteriormente contro la crisi, l'umanismo marxista, il cui fine è la costruzione di « una società libera padrona del suo destino e feconda di iniziative », suscitatrice di energie. Nel marxismo, anzi, è la soluzione della crisi profonda dell'umanismo; chiamando ciascuno a partecipare al progresso e alla vita del tutto, esso promuove una liberazione autentica degli individui: « l'in sé astratto della persona si trasforma in efficacia per sé e per gli altri »: nell'opera costruttiva comune essa ritrova sé e s'afferma « secondo la sua propria originalità »; senza dubbio infatti, « grazie alla dialettica feconda che si stabilisce tra la co-

munità e l'individuo, il momento collettivo interviene a fianco dell'individuo nel processo della creazione »⁷.

Nulla di umano, in senso personale e sociale, la civiltà e la cultura comunista reputa estraneo, intende perdere. Essa rappresenta « il compimento — i cui sviluppi futuri sono imprevedibili — della grande avventura umana nata in Grecia », realizza la cultura occidentale nella sua essenza progressiva, costituisce davvero l'umanesimo integrale. Senza smarrimenti o illusioni è raggiunta la piena coscienza della centralità del problema u o m o . Con ciò il marxismo non chiude, ma apre la storia, come effettiva storia degli uomini, operanti nella costruzione infinita del loro regno; è in tale costruzione « che ogni vita, nel terreno sociale della sua certezza, può germinare, fiorire e produrre nuovi frutti d'umanità »⁸.

ORIZZONTE COPERNICANO E DIALETTICA DELLA PERSONA.

Nella direzione di sviluppo c o p e r n i c a n a , la medesima dell'umanesimo, la preistoria cessa: la creazione « di un mondo umano migliore, sempre piú aperto, universale e felice » è interamente nelle mani dell'uomo. Questi sa che unico mezzo adeguato a tanto fine è il lavoro tecnicamente organizzato su base scientifica; nel lavoro scienza e tecnica agiscono l'una sull'altra, a vicenda; così, solo con l'incessante attività illuminata dalla ragione, posta in relazione dialettica con l'esperienza, l'uomo conferisce un senso all'illimitato mondo in cui sa di vivere. Non si dà senso prima o al di sopra dell'uomo, né una realtà; questa è il limite di una ricerca, di un compito infiniti. *L'homo faber* « prende sul serio la sua storicità, il suo essere nel tempo, e i valori umani che in essa egli va a se stesso creando »⁹.

In quest'ampio orizzonte aperto alla sua iniziativa la persona non risolve il suo problema suscitando in sé il suo essere metafisico, sia esso l'intima virtù o la forma del dovere, tale da accordarsi con l'ordine metafisico della realtà, con una ideale costellazione di norme univoche e definitive; il che, in pratica, sarebbe un adattarsi alle cose, non assumersi dinanzi al già dato una responsabilità radicale: « vivere di compromesso e rifugiarsi nell'essenzialità di trascendere se stesso e il mondo in una vuota edificante aspirazione »; « ma innestandosi con tutta la

⁷ RR, 818, 824, 827.

⁸ RR, 829, 868.

⁹ UC, 252, 224.

realtà dell'azione nella realtà del mondo per costruirvi quel *regnum hominis* in cui essa possa essere sempre più se stessa ». Il pensiero criticamente razionale pone la persona di fronte alla dialetticità del reale, alla potenzialità di vita in questa implicita, cosicché è costretta ad addossarsi la responsabilità dell'azione sul fondamento concreto del suo proprio essere esistenziale. Non nell'accettare un mondo o nell'evadere da esso, ma nel radicale costruirlo la persona è impegnata; e ciò in un'opera collettiva « in cui la persona, inserendosi con diretta responsabilità, scopre e realizza se stessa ». Si realizza realizzando insieme il mondo libero degli uomini. Nell'umanità comune ciascuno pone e rinnova il problema della propria. « La persona è, per dirla con Hegel, operante nella e per la stessa sostanza etica, anzi come suo momento essenziale ». L'umanità copernicana va intesa nella dialetticità fra momento soggettivo e oggettivo, io e mondo, persona e società, uomo e mondo umano. Da un lato, è condannabile l'annullamento della persona nella sostanza etica. Dall'altro, l'opinione secondo cui la collettività limita la persona è tipica del conservatorismo, si riferisce al suo mondo statico: « Dove la collettività è operante per un'universale costruzione essa è feconda di vita, d'espansione, di realizzazione per la persona stessa »¹⁰.

Nell'etica collettiva e costruttiva le attività spirituali acquistano libertà e concretezza nuove, la persona assume nuova realtà e responsabilità, le sue facoltà, da astratte, divengono concrete forme obbiettive della sua vita. Diversamente, nella crisi etica trionfa solo l'egoismo individuale: svuotandosi di senso la comunità, la personalità perde ogni saldo riferimento, finisce con l'oscillare tra i poli della fisiologia e del misticismo. « Giacché la persona è tale solo nel rapporto attivo ad altre persone: in ciò ha la sua concretezza, la sua libertà, la scioltezza della sua coscienza razionale. Isolata, piomba nel caos dell'irrazionale, s'abbuia nell'inconscio, si sfrangia in una putrescente fibrillarità sensuale ». La liberazione da tale disarmonia etica è possibile nell'eticità sociale e storicamente costruttiva suggerita dal marxismo, è attuabile attraverso l'opera comune in cui la persona « s'apre, si universalizza e insieme si concreta », la sua attività venendo « raccolta e consacrata ». La persona va esaminata nella sua interezza, e quindi anche nei suoi rapporti sociali, non nel suo isolamento. Vien da sé che la trasformazione delle coordinate dell'eticità reca con sé la revisione del concetto tradizionale di persona, e di altri concetti (coscienza, libertà, responsabilità, volontà) riconduci-

¹⁰ UC, 193, 200, 201, 391-392.

bili all'ambito di vita individuale. « È questo un vasto campo tutt'ora appena rivelato ». Moralità diviene responsabilità di costruire l'uomo libero e solidale nell'umanità libera e progressiva. Nella coscienza di tale umanità « il pensiero del singolo s'innesta, si avviva, si muove sicuro, respirando l'aria fresca e sana dell'aperta, feconda, concorde verità umana »¹¹.

SUPERIORITÀ DELLA PROSPETTIVA MARXISTA.

Dinanzi ai problemi posti dalla situazione contemporanea in cui aumenta, col potere, la responsabilità dell'uomo, sempre più inadeguato appare il moralismo edificante del singolo soddisfatto dell'intima sua nobiltà e dello slancio solitario, dell'anima bella pronta ad appellarsi alla centralità dell'individuo e a ripiegare nell'irrazionalismo. Inadeguatezza al mondo, indifferenza all'esigenza di oggettivazione della persona. Questa scampa alla caduta nell'« abisso della solitudine individuale », si scopre nella pienezza di vita, nell'azione. Perciò, di fronte a tale riconoscimento e all'irresponsabilità pratica del moralismo, occorre una *m o r a l i t à*, in cui ciascun membro della società ritrovi « l'equilibrio e l'espansione della sua vitalità », sapendosi « energia socialmente attiva »; una moralità che faccia corpo con la realtà per trasformarla, non con atto di coscienza individuale, ma collettiva: nulla si frantuma in stati psicologici personali: ogni energia individuale « si concentra e si organizza in una fiducia collettiva », pur rispettando la determinata esistenza di ciascuno, la sua caratteristica dialettica di vita. Partecipando con una propria responsabilità alla creazione di un mondo comune, attraverso le lotte e i processi imposti dalla storia, nelle forme dalla storia offerte alla sua iniziativa, la persona si salva¹².

Per il rinnovamento radicale del rapporto individuo-collettività, in modo conforme a una società aperta, ricostruita in senso storicamente coerente, lotta la classe operaia guidata dal Partito comunista, portatrice della moralità intesa come consapevole costruzione dell'autonomia umana, svolgentesi « nella tensione ineliminabile tra il polo della personalità e il polo della comunità umana, tensione in cui l'umanità si stacca e trionfa sulla natura ». È essenziale incrementare la libertà sia dell'ener-

¹¹ SM, 42, 43; RR, 727, 731, 735.

¹² UC, 320; SM, 215.

gia creatrice personale sia della collaborazione costruttiva della società¹³.

Il materialismo dialettico è proprio un prendere sul serio « la posizione di una concreta aperta integrale esperienza umana, un difenderla da ogni intrusione e da ogni superficiale riduzione ». Il marxismo non coglie e valuta secondo rapporti convenzionali o ideali astratti la persona, ma secondo la sua potenzialità di vita e azione. Dal punto di vista marxista, la persona « è ciò che fa », ovvero ciò che realmente è nella sua relazione attiva con uomini e cose. « Ciascuno ha diritto e sa di poter essere compreso nella sua originalità attiva, ma sa anche che la sua responsabilità è piena e non tanto per ciò che ha sperato e voluto, ma per ciò che ha concretamente realizzato »¹⁴.

La piú alta concezione dell'umanismo raggiunta dal marxismo si nota facilmente nella posizione assunta rispetto alla condizione delle donne e dei giovani. È questa un aspetto culturale, ancor prima che politico, di rilevante importanza, poiché caratterizza una società. La persona ha anche un sesso, un'età; può esser pure donna o giovane, l'una e l'altro. Considerazioni ovvie, cui però i vari personalismi non fan troppo caso, legati ad un'idea astratta della persona, al concetto di un io profondo esistente prima degli accidenti e indifferente ad essi, sicuro della sua essenzialità; se non a concezioni spiritualistiche secondo le quali le differenziazioni naturali, fisiche, c a r n a l i non possono aver alcun significato di rilievo dinanzi al puro dover essere, all'esigenza della legge morale riflessa in terra dal cielo sempre azzurro degli eterni valori. Nebbia, quella dello spiritualismo, in cui tutte le persone sono grigie. L'assenza di riflessioni concrete sulle peculiarità femminile e giovanile, sulle varie particolarità della persona provoca conseguenze notevoli, non solo sulla coscienza che si ha della vita, ma anche sulla vita stessa. La questione femminile non è imposta dai personalismi. Il problema dei giovani è il problema di una società. Le concezioni personalistiche s'incentrano sulla persona credendo così di coglierne l'interezza; in verità neppure sospettano la sua infinita ricchezza.

Una civiltà radicalmente progressiva quale la marxista conferisce dignità e libertà alla donna, ne riconosce pienamente il valore, suscita in lei energie impensate perché da sempre compresse e represses, consente la sua partecipazione alla vita civica e sociale sotto tutte le forme; ciò implica ovviamente « il riconoscimento della sua natura fisiologica parti-

¹³ SM, 53.

¹⁴ UC, 242, 408.

colare con i diritti e i doveri che essa comporta e dell'originalità dello sviluppo umano che essa permette ». Parimenti, tale civiltà vede nel giovane « non una materia plastica che deve adattarsi alla vita e alle idee degli adulti, ma la forza primitiva e naturale di rinnovamento e di sviluppo »¹⁵.

DIREZIONI DELLA POLEMICA.

Nel processo infinito dischiuso dall'umanità copernicana la persona, consapevolmente priva di un'essenza e di un mondo definiti una volta per sempre, gradualmente si affranca dall'errore, dal bisogno, dalla paura, dal fato; nel dominio sul destino « ciascuno scopre e crea la propria personalità, libera, attiva, generosa e felice ». Ciò è possibile solo nello sviluppo di una realtà etica dinamica e collettiva, tale che nell'opera « comune ma individuata » e nel mondo in essa articolantesi ognuno trovi « il risveglio della sua vera personalità, soffocata ora dagli istinti male coltivati, dal fermento della solitudine, dalla pressione di rigide strutture sociali e delle loro ideologie »¹⁶.

Che l'etica dell'intenzione individuale è del tutto inefficace a costruire un mondo morale, prova lo spiritualismo. La vita di cultura si rompe e spezza « in un riferimento continuo e uguale, indifferente e pedante della persona alle astratte esigenze ideali ». Contrariamente all'apparenza lo spiritualismo dimostra una considerazione scarsa e generica dell'individualità; dando ad intendere l'opposto, paralizza la vita etica della persona: « fumeria d'oppio dove tutte le energie si trasformano in sogni fumosi e tutte le magnifiche visioni in soddisfatto abbruttimento »¹⁷.

Un'identica incapacità di far presa sul reale si palesa nell'astrattezza romantica dell'atto eroico e vuoto di cui l'esistenzialismo si compiace. Come esperienza l'esistenzialismo rileva il dramma della persona nella crisi della civiltà borghese; come filosofia rappresenta l'estremo alibi della persona di fronte ai concreti problemi etico-politici e sociali insorti dalla storia « e che nella storia e per la storia, illuminata dalla ragione, richiedono la soluzione ». La metafisica negativa esistenzialistica respinge di principio ogni soluzione, oppone alla radicale problematicità della

¹⁵ RR, 828.

¹⁶ UC, 374, 392-393, 394.

¹⁷ UC, 101, 102.

vita solo un gesto risolutivo assurdo, paradossale. « Contro l'obiettività del reale, contro la concretezza dei rapporti sociali, contro la precisa obiettiva responsabilità e fattività della persona, la rivoluzione astratta confusa, vuota dell'astratta libertà: la rivoluzione libresca, utopista, retorica, da salotto »; tale la filosofia di Sartre, tesa tra un nichilismo banale e indefinito e un attivismo gesticolante e irresponsabile. Sia rivoluzionarismo o libertarismo romantico, sia umanismo religioso conservatore o reazionarismo mistico (Lavelle, Le Senne, Marcel), l'esistenzialismo lascia cadere il mondo di cultura, svaluta i complessi rapporti soggetto-oggetto che lo costituiscono, affinché « l'astratta esistenza della persona sussista sola nel suo isolamento metafisico sciolta dalla concretezza d'ogni relazione, come vuoto irrisolvibile problema ». Nuda problematicità quella dell'esistenza personale, che posta in sé, nella sua essenza (l'esistenzialismo si fissa all'essenza dell'inessenziale), « è problematica appunto perché il suo effettivo esistere è sempre un esistere con altro e per altro, e in questa sua vuota astrazione è negazione di sé e del suo mondo ». Si afferma solo apparentemente la persona, giacché nessuna trama sociale la sostiene (da qui l'« eroismo da palcoscenico » di tale filosofia)¹⁸.

Analogamente, l'irrazionalismo di Klages consente il mero lasciarsi vivere tra fantasia e sensualità, la « perdita totale della persona nella fluidità dell'anima », poiché rotti son tutti i legami e i rapporti storici e sociali¹⁹.

Alla chiusura nella sfera dell'interiorità soggettiva sfugge Dewey, il cui strumentalismo si libera degli elementi individualistici e romantici evidenti nel pragmatismo di James: l'uomo è colto nella sua empiricità naturale, sociale, psicologica. Il difetto principale dell'antropologia di Dewey è però « analogo a quello che costituisce il limite della rivoluzione hegeliana del Feuerbach »: tolto il residuo di *Sehnsucht* tedesca presente in questi, entrambi pongono al centro l'uomo, ma l'uomo in generale, concepito e fissato in una sua natura, in una struttura universale, in un'essenza, in un'astrazione. Solo un dover essere dà alla sua realtà empirica direzione di sviluppo e coerenza; la storicità è ridotta ad attualità del dover essere, in Dewey a p r o g r e s s o . In tal modo l'uomo è « dinamico ma non storico ». Manca il senso della sua concreta storicità « e della definita responsabilità che ne deriva ». L'astratto antropologismo e la generica idea dell'uomo limitano la filosofia di Dewey, ne

¹⁸ UM, 250; UC, 80, 81, 82.

¹⁹ UC, 80.

fanno espressione di una civiltà borghese ancora progressiva, una tipica forma di illuminismo: nel concetto di un'astratta natura umana sono « riassorbiti tutti i contrasti dialettici tra praticità e teoreticità, individuo e collettività, valore e realtà »²⁰.

L'equilibrio soggetto-oggetto trovato da Dewey è perduto da Unamuno a favore del primo polo, in un senso tragico della vita, giustificata unicamente da un astratto eroismo. Irresistibilmente però, l'individualismo tirato all'estremo di Unamuno riconcilia con la collettività, che del resto, « nel suo concreto farsi di pensiero e d'opera, si individualizza ». Non va dimenticato il valore della persona, dinanzi agli eccessi. È pur necessario di fronte ai problemi oggettivi ricordarsi « del problema che ciascuno pone a se stesso, del problema intimo di dignità e di fede, di coraggio e di sacrificio, problema che ha il suo senso profondo non quale principio teoreticamente astratto di verità, ma quale esperienza vissuta di fervida energia, che nell'opera obbiettivamente comune si libera e si rasserenata »²¹.

Gli astratti schemi del neoidealismo sono inadeguati a cogliere « le strutture fenomenologicamente concrete della vita personale ». Nell'idealismo di Martinetti l'essere vero è trascendente, l'unità formale di contro alla molteplicità e alla dispersione dell'esistente. In questa concezione radicalmente negativa della vita l'essere della persona ha solo nella coscienza negativa di se stessa consistenza e coerenza. La vita spirituale è il trascendersi dell'esistenza. L'etica difetta quindi di un'autentica comprensione di sé e degli altri, di senso sociale: « la finalità unica è personale e antistorica: la mera rigidità formale del dovere, che non ha interesse a una trasfigurazione etica concreta della vita, che svuota persona e società dai loro complessi immanenti valori ». Ciò che importa è la fede razionalistico-religiosa nell'Unità assoluta, « la fedeltà serena della persona solitaria ai propri principi, la dignità dell'anima pura nella sua astrattezza di fronte al mondo e alla concretezza delle sue esperienze vitali »²².

Teoreticamente povero in confronto a quello martinettiano è l'idealismo, d'immanenza, gentiliano; praticamente tuttavia, ambedue fuggono l'impegno verso la realtà storica. Mentre pare esaltata la persona è tra-

²⁰ FC, 355; Prefaz. a L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*; UC, 227.

²¹ Introd. a M. de Unamuno, *Della dignità umana e altri saggi*.

²² UC, 107, 219.

volta in Gentile « in un cieco retorico attivismo », poiché « il fatto, l'esistente vien consacrato per se stesso »²³.

Croce - Povero idealismo, privo di senso problematico e dialettico, del procedere fenomenologico, è anche quello crociano. Vien lasciata cadere e va perduta in Croce la scoperta hegeliana dello spirito oggettivo, sostanza della cultura, la struttura del quale « determina il processo storico e l'associazione e dissociazione dei suoi elementi e offre continuamente la base della vita personale »: non rientra nell'orizzonte del pensiero crociano la dialettica dei momenti soggettivo e oggettivo dello spirito; questo finisce con l'essere l'ipostasi dei momenti astratti dello spirito soggettivo. « Avviene perciò che questa filosofia dello spirito si risolve in una filosofia della persona, ma non della concreta persona esistente, nella sua intima problematica, ma della persona come astratto circolo d'intenzionalità soggettiva »; sicché « la persona stessa nella sua realtà, nella sua imparagonabile sintesi dinamica spirituale, nel suo contatto, urto e penetrazione con la realtà tutta è dimenticata e in un certo senso annullata ». Sintomatica l'eliminazione dal sistema dei due momenti spirituali in cui più s'accende la problematica personale: l'educazione e la religiosità²⁴.

« E la persona proprio in tanto è spirito in quanto è vuota da ogni esistenza, in quanto è la mera astrazione di se stessa, in quanto è libertà ». L'astratta persona crociana affonda le sue radici in un ceto privilegiato, in un'élite la cui cultura è riflessione statica, improduttiva, chiusa in sé, fissati i valori e determinati gli aspetti, atta ad una disciplina di mero intellettualismo, falsamente neutrale. Di quest'Italia Croce è veramente il Maestro: « la cultura non è afferrata come vita che ha le sue radici nella concreta umanità, ma come serie di entità corrispondenti a modelli ideali, in quanto valgono per la persona individuale »; di un'Italia borghese incapace di libera vita spirituale, di creazione culturale collettiva: alla filosofia si chiede di imporre gli schemi ideali astrattamente universali, tolti dal fluire della vita, « come eterna validità che garantisca la stabilità delle attuali forme d'esistenza ». Da qui la necessità di mutilare la problematicità della cultura e della persona²⁵.

Il pensiero crociano è evasione dalla vita, « il cui affanno, ma, insieme, la cui serietà d'impegno è lasciata alla feccia di Romolo », dai

²³ UC, 109, 111.

²⁴ UC, 133, 134.

²⁵ UC, 119, 120, 134.

problemi storici reali; il concetto di liberalismo « sarebbe indifferentismo se non fosse conservatorismo ». In etica ciò si traduce nella morale degli ideali principi innalzati sopra l'accidentalità storica, nel moralismo dell'anima nobile, « piena di risentimento, di dispetto, di albagia di classe », pronta ad ammonire quei movimenti sociali, come quello comunista, rei di tendere ad un effettivo e radicale rinnovamento della vita collettiva e dei singoli. Si seduce l'inerzia soddisfatta dei puri di cuore, inetti ad innestarsi attivamente nel processo storico che anzi, minacciando i loro privilegi, da loro è verbalmente e vanamente contrastato. Etica individualistica e intellettualistica dunque, senza presa sul reale e senza responsabilità pratica, « tale cioè che la sua sintesi non è che mera culturalità »²⁶.

Oscillando la libertà morale tra moralismo e accettazione del fatto, l'etica crociana è in antitesi con quella dell'umanità lottante, che tra problemi reali e valori insorgenti dalla realtà storica e sociale si travaglia. Contro il vivo senso della crisi e della sua fecondità il crocianesimo monta la guardia. Esso altro non è che « un alibi dalla responsabilità storica della borghesia », la quale ha declinato da tempo il suo impegno universalistico e progressivo, del resto mai fortemente sentito in Italia. La moralità, lo svilupparsi e l'affermarsi della persona in un senso universale, non riluce nel ceto sociale e culturale rappresentato da Croce: persino orgogliosa della sua irresponsabilità sociale, la borghesia prepone la libertà astratta, cioè la libertà dello spirito, alla concreta libertà, la libertà degli uomini²⁷.

Libertà - Né nella fuga in una sfera superesistenziale né nell'indifferenza alla trama socialmente complessa dell'esistenzialità consiste la libertà personale, ma nel conscio e integrale inserimento nel processo storico di costruzione dell'autonomia umana, « in corrispondenza alla situazione della persona, come sviluppo della sua concreta potenzialità »: in nessun caso essa è sinonimo di mancanza d'impegno²⁸.

In generale la libertà personale può intendersi in due modi: l'uno costruttivo, proprio della democrazia reale-sociale; l'altro astratto, proprio della democrazia formale-politica. Nel primo è intesa « come pienezza della persona nella sua attività, il che presuppone ch'essa agisca

²⁶ UC, 124, 133, 139, 147.

²⁷ UC, 155.

²⁸ RR, 12.

come membro di una società nella costruzione della forma della società stessa, con la possibilità di esprimere in ciò tutte le sue forze e la sua genialità; essa è la concreta, vera libertà»; ognuno scopre così la propria funzione e l'aperto farsi a contatto con gli altri uomini. Nel secondo è concepita come possibilità « di fare ciò che si vuole », come facoltà arbitraria di scelta. Tale libertà ha un ambito variabile, vasto per il privilegiato, ristretto per il misero che, comunque, conserva sempre « la libertà di rimanere immobile nella sua prigione: anche il carcerato ha una sua libertà ». Un bene povero e negativo dunque, anzi, più che un bene « un sostituto di un bene ». La libertà formale sembra la sola quando la struttura sociale impedisce quella vera. Ma è vuota se non s'accompagna all'altra: è la garanzia dello sviluppo della libertà concreta. Se perciò non si danno condizioni obiettive per cui questa possa realizzarsi essa resta impotente, uno schema ideale privo di vita, una forma inerte in difesa della quale intervengono i nemici del progresso sociale: difendere la libertà di fare quel che si preferisce è difendere il privilegio. « La difesa dunque della libertà formale non significa nulla per sé, se non come difesa di una costruzione sociale che permetta e svolga la libertà reale »²⁹.

La democrazia progressiva non rinnega il rispetto della libertà personale, al contrario, lo afferma radicalmente, ma in forma diversa rispetto alla democrazia statica borghese. Il motivo di ciò risiede nella diversa considerazione della persona: questa non è presupposta dalla concreta democrazia come un'entità costituita; è vista invece, insieme con la collettività, « in radicale costruzione verso un radicale rinnovamento della struttura sociale ». Quindi la libertà individuale non trova un astratto limite nelle generiche libertà altrui o in un imprecisato bene sociale, « ma nella costruttività operativa della nuova struttura sociale, ove la libertà diviene opera, attività ». In tale democrazia ognuno attua una cosciente partecipazione alla vita del tutto, « l'aperto e compiuto dispiegarsi di ogni energia personale » non solo è permesso, è persino provocato: non sarebbe reale democrazia se non contemplasse il diritto dell'uomo di essere tale, « di disporre di sé, del proprio lavoro e dei suoi frutti nella creazione di una sua vita »³⁰.

Psicoanalisi - Condotta oltre i limiti della semplice osservazione la psicoanalisi è « la metafisica della personalità disciolta »; le sue ricerche

²⁹ SM, 261, 262.

³⁰ SM, 202, 203; UC, 407; SM, 233.

si riducono all'esame della struttura sottile della subcoscienza astrattamente considerata nel suo isolamento; l'interesse destatosi intorno ad essa esprime con chiarezza « la crisi della concezione dell'individuo nella società borghese ». Ritenere la persona un coacervo di forze irrazionali, potenzialmente patologiche, « quasi un tessuto canceroso », è infatti riflesso dello spezzarsi delle strutture oggettive del mondo borghese, « dell'isolamento e dell'introversione dell'individualità che ciò produce »³¹.

Persiste nella psicoanalisi la tendenza a considerare il soggetto come l'io profondo, l'uomo nella sua originalità schietta, anteriore ai sentimenti e alle azioni. Non da un complesso psichico è costituito invero il fondo vivente e durevole della concreta personalità, bensì dalla realtà di vita e di relazioni sociali: la persona si determina in un sistema di rapporti oggettivi, in essi si realizza « come concreta forza creativa », si costruisce in una dinamica collettiva: « l'uomo va considerato e trattato da uomo nel suo mondo di uomini »³².

Il pericolo delle interpretazioni psicoanalitiche risiede nel misconoscimento del senso di oggettiva responsabilità personale, della concreta analisi dei fatti sociali, della loro valutazione storica e politica, della reazione pratica verso di essi. Certo, che complessi irrazionali subcoscienti, in condizioni patologiche, emergano, prendano sempre più risalto fino a dominare la vita della persona, è innegabile. Inaccettabile è « il passaggio da tale constatazione in una situazione patologica, all'affermazione della permanente centralità di tali complessi nella vita personale ». Passare dal normale all'anormale implica un diverso loro equilibrio. « Del resto è noto che l'anormalità è sempre accompagnata da uno spezzarsi o attenuarsi dei rapporti obbiettivi, da un isolamento o concentramento della soggettività che si pone per se stessa ». La nevrosi, l'esperata introversione dipendono o dalla scarsità di relazioni oggettive o dall'infrangersi della coerenza di tali rapporti. La crisi sociale non solo impedisce l'autoguarigione, « moltiplica i casi abnormi e il loro rilievo e li pone sul piano della normalità », ma anche assicura ai fenomeni morbosi un compiacimento diffuso, induce a reputare le strutture che li caratterizzano come centri costitutivi, essenziali, dell'essere psicologico individuale, espressioni piuttosto quei fenomeni del suo sfacimento³³.

³¹ RR, 699, 706, 707.

³² RR, 702.

³³ RR, 703, 706.

D'altro canto, la stessa terapia psicoanalitica mira, col riportare alla coscienza momenti del complesso subcosciente, a levare la persona dall'isolamento del morbido intimismo, a ricondurla nel sistema delle relazioni oggettive. « Tuttavia, sino a che questa determinazione e sintesi obbiettiva della persona non si compie liberamente e universalmente, sino a che l'individuo non è sciolto dal suo se stesso ed immerso nel mare delle cose e degli eventi, la normalizzazione non è compiuta »³⁴.

Anche la psicologia sperimentale ha il suo « *handicap* » socialmente determinato: il presupposto della « soggettività autonoma, sia pur formale, della persona ». Occorre tendere ad « una psicologia oggettiva »; l'orizzonte teoretico costituito dal materialismo storico e dialettico garantisce ad essa il piú ampio sviluppo; l'esperienza atta a fecondarla è quella di una società ove la persona « né pretende di portare in sé implicita l'astratta universalità umana, né si oppone con la sua esasperata intimità al caos franante dei tradizionali rapporti sociali, ma concretamente s'individua e si realizza attivamente innestandosi e partecipando all'universalità concreta » delle relazioni oggettive³⁵.

Scuola - L'uomo è figlio del suo tempo, è coscienza e cultura concreta: ogni società « ha il suo uomo »: irragionevole chiedere alla scuola la formazione dell'uomo di tutti i tempi. Questo a ben vedere è l'uomo di sempre, esemplare, immagine ipostatica della cultura classica; in quanto tale è ideale, un'astrazione storicamente determinata, non è mai esistito: nessuno sa che cosa sia l'uomo di tutti i tempi, coincide dunque in concreto con l'uomo di mai. Che la scuola prepari l'uomo d'oggi, l'uomo copernicano. L'uomo moderno non è un'astrazione o un antico ideale ripresentato come eterno: è sentito da ognuno nella sua vita: sente nascere col suo mondo nuovo « la sua nuova e perennemente rinnovantesi umanità »³⁶.

In una società in movimento come quella italiana uscita dalla guerra necessita formare una personalità aperta e progressiva che assuma in sé la responsabilità della sua storia, capace di inserirsi nel processo sociale, di partecipare alla vita civile e politica, atta a contribuire all'ampliamento dell'orizzonte etico secondo nuove direzioni, affinché sia preparata la via all'uomo di domani. Allo scopo la scuola deve prolungare la sua azione fino a garantire alla persona la possibilità di esprimere

³⁴ RR, 704.

³⁵ RR, 709, 710.

³⁶ UM, 245, 246.

pienamente se stessa, di estendere e svolgere liberamente, anche in età adulta, la sua cultura « secondo le disposizioni singolari ». A sua volta lo Stato deve garantire a ciascuno « non la possibilità astratta, ma l'effettiva sicurezza di seguir tutto il corso di studi richiesti per lo sviluppo della propria capacità ». Occorre, in breve, combattere gli indirizzi pedagogici cattolico, individualistico, sociologico³⁷.

La corrente cattolica è esplicitamente confessionale; proprio perché guidata dal principio dell'eteronomia religiosa dell'umano « isola nel fine trascendente l'individuo », allontanato dai semplici, ma vivi e reali rapporti sociali, « falsa e devia ed oscura la vita personale e quella collettiva ». L'indirizzo individualistico-psicologico (Piaget, Montessori) conserva il presupposto dell'autonomia del soggetto, frutto di una psicologia soggettiva il cui campo, le strutture soggettive, è considerato « come un sistema universale e stabile indipendentemente dai rapporti oggettivi-naturali e sociali e dal processo storico ». Ne risulta una pedagogia della persona nel suo essere in sé, astratto: il fine è lo sviluppo di una pretesa personalità originaria nella sua spontaneità (fine rousseauviano se non difettesse questo richiamarsi alla soggettività della forza creatrice di un nuovo mondo oggettivo). L'indirizzo sociale (Natorp, Dewey), avverso alle due concezioni educative indicate, afferma della personalità il carattere sociale; ma la società posta a base e termine dell'educazione è o una democrazia utopica o il kantiano regno degli esseri razionali, « una società ideale, corrispondente alla natura umana, senza contrasti dialettici, senza storia, ove basta immergere l'individualità giovanile perché essa divenga universale personalità »³⁸.

Il giovane deve sapersi « elemento indispensabile ed attivo di un corpo sociale »; perciò la pratica pedagogica deve incrementare le attività comprendenti, insieme col lavoro individuale, il lavoro collettivo a squadre, collegare il mondo scolastico al mondo produttivo, ai mondi politico, culturale, dello spettacolo avendo cura di non porre la persona solo sul piano di spettatrice, ma soprattutto su quello di attrice e creatrice. Lo sviluppo della socialità giovanile è condizione essenziale « della formazione dell'umana attività e personalità »: nelle forme collettive di vita ciascuno apprende il valore dell'aiuto reciproco e dell'emulazione, si avvezza « all'autocontrollo, alla critica ferma e comprensiva »: in esse, già nella scuola, la persona sa con certezza di poter svolgere integral-

³⁷ SS, 15, 17.

³⁸ SS, 198, 199, 202.

mente le sue facoltà, vivendo nella solidarietà collettiva la concreta libertà. In altre parole compito della scuola è « la creazione di coscienze universalmente e obiettivamente informate, capaci di un libero sviluppo razionale, cioè l'istruzione; e la costruzione di personalità aderenti ai problemi concreti e ispirati al processo di formazione storica della umanità, cioè un'etica socialmente costruttiva e non vanamente moralistica »³⁹.

Studi filosofici - Gli studi filosofici andrebbero pianificati, ovviamente con la massima elasticità, sottratti all'attuale caos, agli arbitri personali e alla dispersione in campi sterili o addirittura in vicoli ciechi, indirizzati verso problemi vivi, fecondi, urgenti (tra gli altri, il problema relativo alla « natura dell'uomo ») da un'organizzazione per la reciproca collaborazione, al di sopra di ogni specifica posizione di scuola, che, oltre a facilitare ai singoli gli studi, consenta uno sviluppo progressivo delle ricerche in una unificazione dialettica, favorisca il formarsi di una coscienza unitaria, e tuttavia differenziata, del sapere filosofico, diriga nel modo piú produttivo le fresche energie dei giovani (la sezione filosofica dell'UNESCO potrebbe essere quest'organo di un'aperta sistematica del sapere)⁴⁰.

Il filosofo contemporaneo non può concepire le sue indagini e i suoi risultati se non come « un contributo a quella verità che vien sorgendo dall'esperienza e dal pensiero di tutti gli studiosi » (filosofia come infinita attività non semplicemente personale, ma intersoggettiva e comunitaria). Occorre, scopo tra i piú alti di quell'organismo elastico, « togliere il singolo dal faticoso lavoro artigianesco per portarlo in un'officina ove la collaborazione arricchisce l'apporto individuale e lo purifica, e tutti gli strumenti necessari sono a disposizione »⁴¹.

Lungi dal deprimere nel filosofo la personalità, tale cooperazione la esalta; ne aumenta concretamente le possibilità, rivela invero ad essa e agli altri l'effettiva individualità. Del resto, l'influsso determinante della spiritualità oggettiva sulla formazione e sul pensiero del filosofo è già modificato dalla risposta data ad esso dalla sua personalità. Pur condizionato dall'ambiente, i cui effetti egli avverte con sensibilità particolare, il filosofo reagisce « tipicamente all'oggettività culturale in cui s'innesta, proprio in relazione alla complessa sua personalità, punto d'in-

³⁹ SS, 180, 186.

⁴⁰ PE, 356.

⁴¹ PE, 354, 356.

crocio d'influenze molteplici, centro vivo di contemplazione e di sviluppo indipendente ». Riconoscere tale influsso oggettivo non vuol dire disconoscere il valore della persona. « Vuol dire, piuttosto, essere consapevoli del solco lasciato dall'opera di un pensatore che, proprio in quanto si è innestato nel suo tempo, ha potuto realizzarla »⁴².

POSSIBILITÀ NUOVE PER L'UOMO COPERNICANO.

Contro il fanatismo insito nel « mito antisovietico » giova notare l'unità dialettica della civiltà contemporanea: all'est e all'ovest non si trovano due civiltà antitetiche, ma « una sola civiltà in movimento da secoli », destinata ad ulteriori sviluppi. Iniziata all'ovest con la rivoluzione borghese, paralizzata dall'involuzione imperialistica della borghesia, la civiltà dell'uomo moderno si libera all'est degli ultimi vincoli e si ripone in cammino. Tale movimento non si localizza però geograficamente solo ad oriente, benché li raggiunga piena indipendenza: la coscienza occidentale lo ritrova all'interno del suo mondo come comunismo, e questo riconosce non come corpo estraneo, ma come originato da essa medesima⁴³.

Certo, la realtà sovietica « non è quella di un paradiso terrestre »; tuttavia l'uomo sovietico si sente « elemento integrativo » di un organismo aperto, in continuo sviluppo: sicurezza, dignità personale, attività gli appaiono inseparabili dal processo di civiltà, « e quanto più questo è vigoroso, tanto più quelle gli sono incrementate e garantite »: tra società e individuo « sorge un normale rapporto di integrazione dinamica e di reciproca formazione ». Rivalutate le attitudini del singolo per l'opera comune in cui ciascuno si realizza, l'uomo sovietico, osservando il mondo occidentale, prova orrore e ripugnanza « per la caotica realtà sociale, che non consente certezza né collaborazione collettiva, né realizzazione ed espansione piena della personalità », minata anzi da insolubili contrasti. Perché egli ha afferrato le leve del destino e della storia. Il lavoro rappresenta, convenientemente alle capacità di ognuno, non soltanto un dovere sociale, ma il principio della creatività e della libertà etica della persona. « Il fatto è che la collettività, in tutte le sue istituzioni e le sue attività, ha in sé presente la responsabilità della vita, degli interessi e delle aspirazioni del singolo e che il singolo porta in sé la

⁴² EK, II, 260, 268.

⁴³ RR, 766, 787, 791.

responsabilità della vita e dello sviluppo della collettività, il che è l'atto della reale democrazia »⁴⁴.

In Cina un nuovo orizzonte d'umanità si sta delineando, un'etica collettiva e costruttiva va costituendosi; il popolo cinese ora sa che l'armonia di individuo e società non è il risultato delle magiche implorazioni del Figlio del cielo, ma opera esclusiva della sua volontà e della sua azione: il marxismo dona nuovo vigore e nuove prospettive al tradizionale umanismo cinese. Non solo l'intellettuale classico non è mai un solitario o un mistico, il suo impegno essendo umanamente universale e fattivo: la virtù confuciana, lo *jen*, « è la pienezza della personalità equilibrata in un organico mondo sociale »; in tutto il pensiero cinese « gli opposti rimangono sempre complementari, inclusi nell'unità di un ritmo vivente ». Sensibile a un'etica della comunità, la filosofia concorda con l'idea di un organismo sociale: manca nell'umanismo cinese l'exasperazione della coscienza individuale, il suo tono è oggettivistico. « La persona è sempre concepita nella sua connessione alla vita collettiva »⁴⁵.

Estranea al processo di idealizzazione e alla scoperta del razionale, motivi essenziali della cultura e della filosofia greca sviluppantisi dialetticamente in tutto il corso successivo del pensiero occidentale, prettamente naturalistica e realistica, la cultura e la civiltà cinese ignora il principio dell'ideale autonomia della persona; la dignità di questa non s'oscura però: la tradizione le consente e riconosce una dignità concreta, « nell'ambito, nel sito concreto del costume e delle sue regole, per la sua potenzialità di partecipazione alla vita collettiva ». La persona non è valutata nell'astratta sua soggettività, ma nella varietà complessa di pensieri, sentimenti, fantasie, azioni con cui si inserisce, si radica, s'affonda nella società, intesa in simpatetica organicità con la natura⁴⁶.

Poiché la società è unità né ferrea né meccanica, ma organica di persone, il tipo individualistico dell'eroe ribelle, ricorrente nella tradizione occidentale, è sconosciuto in Cina. « Qui l'eroe è colui che partecipa radicalmente alla struttura del mondo sociale, che vive radicalmente, profondamente le esigenze e i bisogni del suo mondo sociale ». Altrettanto ignoto è il dramma dell'uomo occidentale posto tra libertà e impegno oggettivo nelle cose, ideale e realtà; di questi opposti la società è mediatrice: innestandosi l'individuo in essa « è libero in quanto im-

⁴⁴ RR, 769, 770, 773, 788.

⁴⁵ RR, 881, 884; SM, 166.

⁴⁶ SM, 166.

pegnato e impegnato in quanto è libero ». Sapersi nella collettività non è affatto negazione della personalità e del suo valore; « anzi, per i cinesi la persona è tanto piú persona quanto piú è saldo il suo inserimento in un determinato ordine sociale »⁴⁷.

L'Occidente colonialista, semmai, ha portato in Cina la disperata incertezza dell'individuo. La nuova Cina difende il patrimonio del suo umanismo estirpando l'influsso deleterio dell'esasperata individualità, accogliendo, per contro, le autentiche conquiste dell'Occidente e il frutto suo piú maturo: l'umanismo marxista, fattore di un'umanità progressiva, libera e « differenziata »⁴⁸.

IL PROBLEMA DELLA RESPONSABILITÀ.

Il concetto di responsabilità esprime una delle direzioni di problematicità della vita personale. Tale problematicità può ricondursi a una legge essenziale, la cui struttura è dialettica: da un lato la persona è « una esistenza singolare, individualmente determinata; dall'altro, una coscienza dall'orizzonte infinito, potenzialmente onnicomprensiva, che a quell'esistenza si riferisce illuminandola e dirigendola come un sistema di verità e di valori universali ». Universalità e individualità al contempo, essa non è puramente né l'una né l'altra, nella sua vivente concretezza essendo in tensione continua tra i due poli, di fatto ridotti nella sua esistenza secondo una variabile curvatura; tuttavia la sua vita oltrepassa tale concreta riduzione, è « un tendere a un limite piú lontano di individualità e di universalità, quasi cercando in tale piú vasta tensione sempre piú se stessa »⁴⁹.

Salda e solida la mediazione tra gli estremi in una civiltà organicamente in sé conclusa, la problematicità non affiora; impostasi con radicalità e violenza la dissoluzione delle strutture oggettive di cultura, privata del fecondo terreno, la persona si sente sospinta « verso abissi non definiti di individualità o di universalità », verso termini irriducibili e contrastanti, sperimenta solitudine e responsabilità assoluta, l'acuto tendersi degli estremi, senza veli la sua problematicità. Innalzato a valore l'isolamento « reagisce ad ogni implicazione come ad un legame che

⁴⁷ UM, 278.

⁴⁸ RR, 891.

⁴⁹ UC, 348.

l'avvinca ad una realtà peritura »; ma tale autonomia è scontata col dramma, in questo crede anzi di trovare la sua dignità⁵⁰.

Evitare codesta tragedia dell'anima bella, rinunciare alle limitazioni della problematicità personale, riconoscerla nella sua potenzialità dialettica infinita, riportarla sul piano della sua concretezza, il medesimo della sua efficacia, è compito di un pensiero critico. Esso esamina non l'essere, ma il problema della persona, il quale può ritrovare la sua positività costruttiva nella coscienza della storicità.

« La libertà è l'essenza della persona in sé concepita come sintesi di individualità e di universalità »; è idea limite in sé dialettica, valevole come legge di una problematica. Libertà personale è, d'un canto, spontaneità; dall'altro, arbitrio, forma d'un volere astratto senza contenuto veruno; infine, spontaneità sciolta da ogni singolarità, liberarsi della persona nella realizzazione di un ordine universale. Il suo ciclo dialettico va « dall'affermarsi dell'intima attiva indipendenza dell'individualità personale al riconoscimento dell'infinito suo orizzonte di potenzialità implicito nel suo atto, per raggiungere infine in un ordine ideale, in un regno di spiritualità l'accordo dei due momenti, l'universale risolversi della singolarità e l'attuarsi concreto nella vita personale dell'universalità dei valori »⁵¹.

Ogni aspetto fenomenologico della libertà come viva esperienza « implica un caratteristico intreccio ed equilibrio dei tre momenti », direzioni fondamentali di sviluppo della libertà stessa. Ciascuno dei momenti affiora alla coscienza secondo l'orientarsi dell'esperienza personale. Laddove, dagli interni conflitti della civiltà e della cultura, emerge la persona, « questa esige un orizzonte di libertà », lo stesso della sua energia costruttrice: la libertà si avvera nell'operare. Il pensiero di una astratta, assoluta libertà della persona sorge nel dissolvimento dell'oggettività. Universale e formale, distolta dalla realtà storica la libertà, la sua coscienza finisce col ripiegarsi « sull'intimo essere della persona stessa, indipendentemente da ogni suo estrinseco affermarsi ». Qui la persona diviene problematica a sé medesima. Qui, nel ricercare l'essere in sé della libertà come natura personale, l'idea di libertà, proprio perché dogmaticamente pensata, « si dialettizza », si rivela forma di un problema infinito posto alla persona come essere storico, realtà attiva, ridiscende nel concreto. Attraverso tale svolgimento dialettico giunge la persona

⁵⁰ UC, 349.

⁵¹ UC, 352, 353.

alla coscienza dell'« intrinsechezza » degli opposti, individualità e universalità, dell'idea di libertà come idea di un essenziale riferirsi alla persona della realtà umana e naturale cui la sua azione si rapporta e in cui essa si dispiega, come idea di responsabilità. « Effettivamente noi ci sentiamo liberi, in quanto ci sentiamo responsabili, in quanto il mondo stesso sembra confermarci e garantirci questa libertà, rinfacciarla, quasi direi, e imporla alla nostra coscienza »⁵².

Il concetto di responsabilità esprime la natura autonoma della persona, non in relazione all'essere in sé, ma all'azione: « io sono libero in quanto non sono, ma mi pongo come persona, come centro attivo del reale, in quanto mi assumo la responsabilità ». Al concetto di libertà esso « si connette strettamente »: trapassando in responsabilità la libertà « si concreta e definisce ». Il concetto limite di responsabilità non indica né un essere né un dover essere, bensì un problema come legge di un processo della vita personale, ha struttura dialettica⁵³.

Tre i momenti essenziali, la responsabilità « è anzitutto causalità di una persona per quanto riguarda un avvenimento o un fatto a essa esteriore » (atto della singolarità individuale). « Ma, in secondo luogo, la responsabilità esige che l'avvenimento o il fatto sia tale che la sua sfera di realtà impegni la persona, sia, per così dire, di una spettanza, rientri, in altre parole, nella sua realtà » (aspetto dell'universalità). « E infine si richiede che quest'impegno, per cui la persona, in quanto singolarmente attiva, deve rispondere di un mondo che le è estraneo e ha una sua propria legge di sviluppo, che questa missione insomma, se così si può dire, sia riconosciuta e affermata »⁵⁴.

In un mondo organicamente costituito, definita, col suo impegno nel mondo, la persona, la responsabilità è chiara e precisa. Problematica all'estremo si rivela invece laddove si consideri la persona nella molteplicità delle sue relazioni e posizioni: sui diversi piani ideali di responsabilità (giuridica, morale, religiosa) l'esperienza della responsabilità non è mai risolta in unità armonica, ma intensificata infinitamente. Problematica sui piani e nel rapporto tra i piani: « Quanto più complessa è la struttura di una società civile, tanto più la persona si trova irretita in trame di responsabilità complesse, rigide e fluide insieme a seconda

⁵² UC, 350, 351, 354.

⁵³ UC, 354, 355.

⁵⁴ UC, 355, 356.

dei piani su cui vengono spostate, contraddittorie e spesso effettive ma indefinibili »⁵⁵.

Sovente e inavvertitamente la persona passa dall'una all'altra trama, mostrando una discontinuità corrispondente al suo innesto nei vari piani di realtà. La discontinuità è una delle peculiarità piú interessanti della vita personale. Pensare questa nel suo profondo come continuità assoluta, errore la cui origine è in Bergson, significa identificarla col momento di spontaneità, concepire la persona separata dal mondo in cui e di cui vive. La sua vita è anche ed essenzialmente « sbalzo di piani, mutamento di direzioni, spostamento di centri ». La distinzione stessa di coscienza e incoscienza sarebbe altrimenti incomprensibile. Assolutamente necessario alla vita personale il discontinuo; da esso deriva « la sua potenza di rinnovamento e di distensione »⁵⁶.

Avvertita e sofferta la discontinuità nell'infrangersi delle strutture obbiettive e quindi dei sostegni offerti alle responsabilità, la persona « nella sua astratta indipendenza, divien centro e soggetto della responsabilità e cerca di sottrarsi alla dispersione nella coscienza d'esser principio di un sistema unitario e coerente di responsabilità ». Fatta l'idea di responsabilità suo oggetto, il pensiero speculativo tenta prima di fissarla dogmaticamente « come l'immagine di un essere della persona ». Solo poi, svolta l'implicita dialettica, essa si dimostra criticamente essere schema di un problema, « del problema stesso della persona nel suo rapporto pratico con la realtà, legge di un processo concreto e molteplice »⁵⁷.

Fissati realisticamente e in generale i momenti di responsabilità, al di là della specificità di singole strutture, inizia una ricerca infinita. La persona come causa di un determinato fatto è affatto indefinibile in generale: « a quale strato o a quale centro della persona è necessario risalire, per eliminare ciò che nella persona è a sua volta effetto o rapporto ad altro? ». Per di piú essa è in primo luogo responsabile di tutta se stessa, non solo di ciò che vuole, fa, sa e pensa, ma anche di ciò che è, e quindi di quel che non vuole, non fa, non sa e non pensa, anche dell'estraneo proprio perché ritenuto tale (*humani nil a me alienum puto*). Il principio di causalità personale retrocede a un termine del tutto indefinito. « Se normalmente, bene o male, noi abbiamo appreso a limitare la sfera della responsabilità, là dove la nostra persona è estrema-

⁵⁵ UC, 356.

⁵⁶ UC, 357.

⁵⁷ UC, 357.

mente interessata essa tende a dilatarsi all'infinito ». Inoltre, per tacere della difficoltà di riconoscere nell'azione l'effettiva causalità individuale, di dipanarla dall'intreccio delle causalità oggettive determinanti concretamente l'azione, di definire « nel mare dei fatti » quel che è causato dalla persona, se il riconoscimento della responsabilità riguarda la coscienza personale, « a quale grado di tale coscienza si riporta? e come io posso rispondere a me stesso se devo rispondere di me stesso? ». Né tale riconoscimento può dipendere dalla collettività: « quale collettività, e a qual grado, in qual tempo, secondo quale estensione, con quale validità »? ⁵⁸.

Nella crisi del mondo contemporaneo il momento personale della vita assume rilievo tragico, radicale ed isolato: all'individualità sono riproposti senza aiuto tutti i problemi. Tuttavia, se di principio mai si è addossata ad essa tanta responsabilità, astratta questa nella sua problematicità assoluta, mai, di fatto, tanto facile e diffusa è apparsa l'evasione dalle concrete responsabilità.

La persona, contrariamente al pensiero dogmatico, i cui opposti, essenzialismo ed esistenzialismo, tendono a coincidere, « quando noi la cogliamo nella concretezza dei suoi rapporti e del suo sviluppo — una concretezza che può volta per volta fissarsi a forme determinate, ma che è, per sua natura, dinamica — non è un essere, ma un problema, la legge di un processo di costruzione e di relazione ». Né libertà né responsabilità sono in essa un essere, ma il problema della persona; « attualità della libertà », la responsabilità è « il processo per cui la persona nell'azione si realizza e si sa e si sente presente nel mondo, e s'impegna in esso di fronte e con la collaborazione degli uomini a costruirlo in senso umano, costruendo nel tempo stesso se stessa ». Inconcepibile in sé la persona, comprensibile solo in un ambito di umanità, tale sua intrinsechezza alla sua realtà delimita appunto il campo della sua responsabilità, quell'ambito determina il riconoscimento di questa responsabilità. Ovviamente, i termini del rapporto, talora stabili, hanno natura essenzialmente dinamica; in tale dinamismo ha radici e significato la libertà. « Io sono responsabile di ciò che faccio perché in tal fare costruisco me stesso e il mondo degli uomini » ⁵⁹.

Respingendo le vie d'evasione si può dare al problema della persona « una nuova concretezza di soluzione, che porti in sé la coscienza

⁵⁸ UC, 357, 358, 359.

⁵⁹ UC, 365, 366.

della sua infinità, dell'inadeguatezza delle soluzioni particolari ». Si può se la persona si riconosce non fuori o sopra, ma dentro la dialettica storica, se ne vive l'immanente crisi, il processo e i contrasti, ponendosi dinanzi « a un radicale compito della storia, da attuarsi nella storia stessa », se consapevolmente costruisce la storia umana in un'opera collettiva, « secondo un ordine di aperta universalità ». Non che la persona pretenda di imporre un astratto principio d'umanità alla particolarità storica; in questa essa rinviene piuttosto « una legge di sviluppo universale »; nella crisi, proprio agendo particolarmente, « in una particolarità che è comunità umana articolata », la persona agisce universalmente per l'umanità; operando nella sua singolarità storica trova il piano della sua umana universalità, realizza la concreta libertà, determina la responsabilità senza limitarla. Inteso storicamente, cioè concretamente, l'individuo « si salva dal suo cieco disordine » se, « nella coscienza di classe rinnova l'idea dell'umanità in generale e, lottando per quella, costruisce la realtà degli uomini liberi e creatori »⁶⁰.

Certo, nell'impegno a costruire il *regnum hominis* non tutta la responsabilità si risolve. Nondimeno in esso è la sua linea direttrice universale e concreta. Questa, escludendo le forme di evasione e i conflitti delle opposte responsabilità, « concede alla persona una sciolta serena libertà di espansione, pur richiamandola sempre al problema costruttivo della sua umanità, che è il principio della sua vita, della sua coerenza, della sua sanità »⁶¹.

DELITTO E PERSONA.

« Il crimine non è opera del singolo individuo. Esso trova le sue condizioni, la sua provocazione, persino la sua autogiustificazione nella situazione sociale. È la società dunque che deve restaurare in sé l'ordine di diritto »⁶².

La struttura sociale può meramente condizionare il reato, distandone le condizioni oggettive e soggettive nelle relazioni e negli stati d'animo da essa originati; può determinarlo radicalmente, decisamente; può giustificarlo, generando un costume e un sistema di valori in cui esso trova luogo. Tuttavia, essendo il reato l'azione di un singolo, la situa-

⁶⁰ UC, 367.

⁶¹ UC, 368.

⁶² RR, 462.

zione sociale si riflette e si rifrange sempre nella coscienza personale, disponendo stati psicologici preparatori o provocatori del crimine. « È naturale che, per riguardo ai rapporti tra sociale e psicologico, rispetto al reato, non si può mai parlare di causa in senso stretto... se il [piano] sociale influenza il psicologico, il psicologico influenza a sua volta di riflesso il sociale »: il carattere « rifrangente » della personalità può assorbire o deviare stimoli o influenze. « Quanto tuttavia di questo carattere rifrangente sia dovuto ad una elementare natura biopsicologica e quanto all'ambiente sociale, è difficile stabilire ». Inscindibili, ambiente e individuo sono in connessioni dialettica⁶³.

Una frattura nell'ordine sociale, il crimine implica l'assenza in questo di unità, universalità, radicalità umana, tali da farne la trama effettiva del vivere sociale. Una società progressiva, nella reazione al crimine, non si limita, tendendo alla restaurazione dell'ordine di diritto, a decretare sanzioni rivolte al singolo, mira a risolvere in sé i propri elementi negativi, a raccogliere tutte le forze individuali, comprese quelle ribelli, per farne positivi strumenti del suo progresso. La società aperta si costruisce nella formazione e collaborazione piena di tutti.

Una pena inumana, un disumano trattamento del carcerato, un ambiente carcerario centro di avvilitamento, corruzione, crudeltà creano all'interno della società forze eticamente negative, un principio di distruzione della sua eticità. Principio agente non solo su chi ne soffre, ma anche su chi lo impone o tollera: accettare la degradazione umana del carcerato si riflette negativamente sulla vita e la coscienza di tutti i componenti della società, paralizza tutto il processo del corpo sociale. Condizione prima « per la restaurazione dell'ordine sociale è che al condannato sia concesso di mantenere integra e anzi di sviluppare in senso sociale la coscienza della sua dignità e responsabilità personale ». Allo scopo giova innanzitutto il lavoro, non affittivo ma produttivo, adeguato alle capacità del detenuto, atto a svilupparle, normalmente retribuito. « Nessun seme di umanità affondato in un cuore umano va perduto; sempre esso produce nuove insospettate ricchezze, quando il risentimento o la disperazione non lo inaridiscano... Nessuno può e deve togliere all'altro uomo il diritto e il dovere della sua umanità »⁶⁴.

Tra piano del diritto e piano morale o religioso non devono esistere contaminazioni; ciò esige la concezione del delitto « sotto il puro aspetto

⁶³ RR, 480-481.

⁶⁴ RR, 470.

di diritto »; il crimine non va confuso con la colpa, o peggio, col peccato. Altrimenti « si toglie chiarezza al giudizio, spostandone i limiti e i criteri, si annebbia la determinazione della responsabilità, spostandola dal piano dei rapporti sociali a quello di un'astratta intimità della libertà d'arbitrio », si introducono nell'atto della sanzione motivi contrari, esterni all'ordine di diritto (pena come semplice riparazione, esempio o correzione e redenzione) ⁶⁵.

A chiarire il senso, e quindi l'ambito, della persona giuridicamente responsabile conviene rifarsi all'origine storica di questa, ritornare al concetto in sé complesso di persona. Tale concetto, non dogmaticamente unitario, « si articola in funzione del senso ch'esso assume nei vari campi culturali in relazione al problema in essi dominante »: una persona giuridica, una morale, una religiosa (etc.): strutture ideali diverse della personalità fra loro irriducibili, talvolta anche in conflitto, « ma la cui dialettica complessa forma appunto la vita della personalità stessa ». Codesto concetto, la dialettica culturale corrispondente e perciò il differenziarsi di una struttura giuridica non sorgono in una società strettamente organica, in cui il singolo si inserisce completamente nella vita del gruppo: nell'atmosfera del costume, basato su rapporti tribali, l'individuo non è ancora *persona*. Solo « una società articolata, elastica, in movimento », consente l'accentuarsi della funzione e del valore della personalità, « della sua significazione giuridica nella complessa dinamica culturale ». Qui la distinzione giuridica della colpa e del dolo acquista valore ed efficacia ⁶⁶.

I motivi sociali del reato colposo, oscuramento della coscienza di responsabilità concreta, sociale dell'azione, vanno dapprima ascritti a fattori opposti: stanchezza psico-fisica, risultato di condizioni misere di vita dell'agente, del lavoro estenuante; leggerezza e indifferenza, tipiche del privilegiato e dello scarsamente inserito nella collettività, tali da isolare l'azione dai rapporti oggettivi e intersoggettivi, sicché essa è considerata solo nel suo valore di utilità egoistica o di sfogo individuale. Inoltre, a ignoranza (coincidente non di rado con la negligenza) dei vasti e complessi riflessi pratici dell'azione: d'un canto delle concrete relazioni obbiettive concernenti gli strumenti del lavoro, loro effetti e funzioni; dall'altro delle relazioni e reciproche responsabilità sociali del lavoro e degli atti inserentisi nella vita civile. A causa di un'istruzione insuffi-

⁶⁵ RR, 457, 458.

⁶⁶ RR, 479.

ciente o errata, di « un'educazione assente o sviata sulle vie di un vacuo moralismo personale », manca una riflessione sociale, tecnico-razionale. Ne consegue l'abbandonarsi al caso, alla fortuna, l'affidarsi alla Provvidenza. « In generale la situazione sociale che accentua i reati colposi è caratterizzata da una disorganicità di rapporti che nega alla socialità che ne deriva armonia, equilibrio, coerente universalità »⁶⁷.

Per il reato doloso è in vario grado determinante una struttura sociale che ogni eticità offende, oscura, distrugge: isolata, posta con le spalle al muro la persona, in questa stimola i motivi più egoistici; soprattutto l'assillo del bisogno all'estremo esaspera l'individualismo, cosicché il singolo o è abbandonato al risentimento e alle passioni o è « chiuso in una stretta cerchia di inflessibili particolari relazioni da cui non crede di poter uscire se non col delitto »⁶⁸.

Giova notare che fenomeni di esacerbata reazione e crimini contro l'integrità della persona accadono sia in situazioni di dura depressione economica sia, all'opposto, nell'*élite* snobistica. Comune al diseredato e al privilegiato è l'isolamento sociale, patito nell'uno voluto nell'altro, lo sradicamento dalla viva struttura sociale. In entrambi, benché diversamente, la personalità è priva di reale sostegno, tendenzialmente devia. In generale « per i reati dolosi contro l'incolumità personale è determinante una struttura sociale abnorme e in crisi; tale che nel suo dinamismo irregolare sia possibile il formarsi di zone e posizioni sclerotizzate, isolate dal processo generale, in cui l'egoismo personale e i contrasti s'exasperino, senza possibile soluzione »⁶⁹.

Per la prevenzione dei due tipi di reato è indispensabile un'educazione tesa a creare senza limiti ed oscurità « un senso universale di responsabilità sociale », volta a formare non anime belle o pure coscienze, ma personalità collaboranti all'infinita costruzione del regno umano; garantire ad ognuno un più alto tenore economico di vita; superare i privilegi di classe. In particolare, riguardo al reato doloso, occorre normalizzare la struttura e il processo dinamico dell'intero corpo sociale, inserire la persona, specialmente col lavoro, in tale corso progressivo. Ad un indirizzo progressivo del vivere civile bisogna richiamarsi, « che apra a tutti larghi orizzonti nell'avvenire e che assicuri a ciascuno, a ciascun gruppo e all'umanità in generale, la possibilità di creare nell'ordine

⁶⁷ RR, 482, 485.

⁶⁸ RR, 488.

⁶⁹ RR, 494.

etico il proprio mondo e la propria vita ». La volontà, il vivo, preciso senso di responsabilità di ogni persona ha una parte e un compito insostituibile nell'eliminazione del crimine, nella convinzione che nulla è dato e che tutto va costruito « nel solidale lavoro »⁷⁰.

IL MOMENTO PERSONALE TEORETICO. SUO RAPPORTO CON LA PRASSI.

Nella civiltà antica, statica, la soggettività, quando non sia riflesso dell'ordine oggettivo (fisico e metafisico), appare centro del relativo, dell'accidentale, dell'arbitrio. Nella civiltà moderna, dinamica, « il momento personalmente soggettivo prende rilievo come condizionante ». Nessun campo culturale può definirsi secondo canoni obbiettivi, tutti rimandano ad un'esigenza interpretativa del soggetto. Il particolare risalto assunto dal problema del conoscere nella filosofia moderna consegue proprio dalla crisi dell'oggettività del sapere. Dinanzi alla crisi dell'oggetto si accentua il valore del soggetto: si tende a scoprire l'essenza unitaria di ciascuna direzione di cultura non più in una legge strutturale dell'oggettività, ma nella libertà creatrice, nell'attività del soggetto. « Dal XVIII secolo il soggettivismo è motivo comune di tutte le sfere culturali ». Di tale tendenza lo psicologismo è l'ultimo, deteriore sviluppo: « il fenomeno più rilevante di questi ultimi anni è proprio la decadenza, l'esaurimento del soggettivismo in funzione di una coscienza più profondamente realistica e più concretamente storica e sociale ». Risultato questo del processo di revisione del soggettivismo svoltosi nell'ultimo secolo e mezzo, mirato a togliere la particolarità, arbitrarietà, relatività caratteri peculiari del soggetto singolarmente determinato, introducendo « nel soggetto stesso o quale suo essenziale integrativo un momento di universalità determinante l'oggettività dell'esperienza »⁷¹.

Gli indirizzi filosofici in cui si corregge il soggettivismo coprono una larga gamma di posizioni: « Certo quanto più in esse si fa valere il momento soggettivo tanto più esse sono in grado di porre in luce gli aspetti di differenziazione, spontaneità, dinamicità dell'esperienza, mentre quanto più si fa valere il momento di obbiettivazione, tanto più esse divengono capaci d'interpretare strutture, rapporti, processi organici sempre più vasti ». Un'interpretazione dei due momenti dogmatica, riferentesi a un preteso essere in sé di soggetto ed oggetto, rilevarebbe con

⁷⁰ RR, 487, 494, 498.

⁷¹ RR, 211, 260, 261.

facilità una contraddizione in ogni indirizzo. Tuttavia quel che giova notare è precisamente tale dialetticità dei momenti, « che quanto è più vasta e più viva, tanto più è teoreticamente feconda ». La polarità io-non io, io e mondo obbiettivo, individuo e cose, singolo e comunità sociale (per il pensiero dogmatico e il senso comune rigida antitesi) vale come vivente unità in un processo infinito: « l'esperienza implica sempre un rapporto integrativo del soggetto determinato da parte dell'oggetto e reciprocamente dell'oggetto da parte del soggetto » (rapporto complicato con quello fra individualità e collettività del soggetto, ognuna delle quali implicando, oltre a differenza di contenuto, dimensionalità, profondità, estensione diverse dell'esperienza)⁷².

La ricerca gnoseologica, specialmente a partire dalla *Fenomenologia* hegeliana, ha portato al riconoscimento della ricchezza e complessità delle relazioni definenti il rapporto soggetto-oggetto (per il dogmatismo semplice e immediato, quando non sia mutato antiteticamente), base del concetto stesso di esperienza. Ne deriva una concezione non più dogmatica della ragione: ragione non più facoltà soggettiva, fondantesi sull'in sé del soggetto come essere. Da qui consegue l'eliminazione del concetto dogmatico del soggetto, non però il misconoscimento del momento soggettivo dell'esperienza; al contrario, questo prende rilievo fenomenologico, le forme da esso assunte si giustificano storicamente. È così aperta la via ad una psicologia obbiettiva, inserentesi del resto in un indirizzo realistico tendente in ogni campo « a dissolvere il feticcio del soggetto che il romanticismo ha posto sull'altare »⁷³.

Dialettica teoresi-prassi - Razionalità e fabbrilità sono nell'uomo una cosa sola, in incessante dinamismo. Variamente intrecciati in forme, direzioni diverse e complesse di comportamento sviluppate dalla vita della persona in connessione al mondo, ora in vicendevole dipendenza, ora l'uno dall'altro indipendenti, prassi e teoresi, pensiero ed azione, conoscere e volontà si pongono in antinomia quando siano presi a costituire il principio unitario della persona nella sua relazione col mondo, della sua esistenza. Da una parte è nella teoresi, nel sapere l'unità essenziale della persona, « nell'universale concentrare in sé della totalità dell'esperienza. In questo principio di centralità la persona sembra affermare il suo essere autonomo ed immune dalla complessa variabilità del reale, ch'essa raccoglie e pone per se stessa ». D'altra parte, l'unità

⁷² RR, 261, 263.

⁷³ RR, 222.

essenziale della persona si rivela « nel suo contrapporsi al mondo, nel suo agire su di esso, nell'introdurre la propria organizzazione prospettica nel caos o nell'ordine obiettivo di quello »⁷⁴.

Homo sapiens e *homo faber* paiono due concetti opposti di vita personale. Invero non costituiscono un'antitesi, bensì un'antinomia: nessun opposto può esser pensato indipendentemente dall'altro, e ciò proprio allorché ognuno tende ad acquisire la sua indipendente validità. Cristallizzate in astratte facoltà solo nel dogmatismo, volontà e conoscenza sono concetti limite esprimenti un *telos*.

Come sfondo della fenomenologia di tale antinomia nella cultura conviene assumere un criterio di distinzione, non assoluta, ontologica, ma rilevante due direttrici diverse, tra uomo e animale. Contrariamente all'animale, il cui fare è immediatamente un sapere e viceversa, la cui vita è nelle strutture fondamentali integrata all'ambiente, l'uomo ha consapevolezza della sua separazione dal mondo, ad esso quasi estraneo, infinito riferimento di un'infinita attività personale, della differenza « del conoscere di sé conoscente dall'agire di sé come agente ». Qui insorge e si manifesta a dispetto del loro costante intrecciarsi l'autonomia dei due momenti. Unicamente nella coscienza di tale aperto orizzonte di vita sorge la coscienza delle cose e del loro mondo, della persona e del suo mondo di persone; « e sorge come una coscienza non di un essere, ma di una problematica aperta, che si svolge, si rinnova, si dialettizza nel processo bipolare del sapere e dell'agire. È questo il tragico fato, l'ardire prometeico dell'uomo »⁷⁵.

L'aprirsi di codesto ampio orizzonte, non un fatto, è una dizione storica. Merito della civiltà greca è il riconoscimento e la realizzazione dell'infinita apertura del mondo umano, il porre, in nome di ragione e libertà, le condizioni per la coscienza dello sviluppo autonomo di teoresi e prassi, per il manifestarsi della loro antinomia. Pure il pensiero greco offre la possibilità di una traduzione in concezione religiosa della visione razionale del mondo. Nella vita religiosa, insieme con l'antitesi di persona e mondo, si annulla quella di prassi e teoresi, in una sfera trascendente l'umano « dove la persona si perde e la realtà s'oscura ». Il ristabilimento nella coscienza culturale della dialettica teoresi-prassi avviene ad opera dell'umanismo realistico rinascimentale, del suo prodotto e simbolo: l'uomo copernicano⁷⁶.

⁷⁴ SM, 67.

⁷⁵ SM, 69.

⁷⁶ SM, 71.

Nella speculazione moderna appaiono tentativi di attenuare (empirismo), risolvere (razionalismo metafisico), conciliare (illuminismo) la antinomia pensare-fare. Con la rivoluzione dello spirito tedesca i termini di essa sono riproposti (pensiero goethiano), riassunti in nuove soluzioni non piú armoniche ma dinamiche (kantismo e postkantismo), sottoposte al principio della storicità dell'azione, della dialetticità della prassi, i cui contrasti giustifica la teoresi, suo frutto sublime (hegelismo). Dopo il romanticismo, col presunto accordo degli estremi antinomici, s'offusca la problematicità della persona nella ricca articolazione delle sue relazioni col mondo (positivismo). Nella crisi di cultura del Novecento, sfociante nello « scacco esistenzialista della persona nel mondo », nella negazione o dissoluzione del teoretico da parte del pratico o viceversa, l'antinomia prassi-teoresi si accentua, si pone senza una possibile soluzione generale ⁷⁷.

Gli stessi suoi termini presentano al loro interno una scissione: tra scienza e filosofia nella teoresi; tra prassi tecnica e « prassi diretta a una integrazione del mondo nell'atto personale » nell'altro polo. Conflitti tali da « compromettere ancor piú gravemente la situazione personale ». Mentre da un lato gli opposti teoretico e pratico si tendono, in sé e contro l'altro, volti alla supremazia del sapere scientifico e del rispettivo agire tecnico e all'autonomia, dall'altro si assorbe nell'unità cieca l'antinomia, « la tensione in cui la personalità si manifesta nel mondo », nel determinismo tecnico dell'azione e della costruzione prive di legge (la funzione teoretica medesima della scienza essendo ridotta a mera tecnica) ed eticità, dissolvimento della persona. Ma per ciò stesso l'antinomia è richiamata nell'intera sua ricchezza. I momenti della relazione prassi-teoresi, essenzialmente dialettica, spezzano a vicenda la fissità in cui ciascuno si determina, aprono orizzonti costruttivi nuovi: in tale dialettica il rapporto persona-mondo si afferma « come processo storicamente costruttivo della realtà umana » ⁷⁸.

La crisi è l'aperta coscienza di codesta dialettica, non riposante su un assoluto ideale essere in sé della persona o del mondo, che nella storia si compie e travaglia in un'infinita problematica. « La coscienza storica è coscienza di un'attività che illumina il reale e di una realtà che richiama l'attività: è la coscienza della vivente, perenne dinamicità del

⁷⁷ SM, 73.

⁷⁸ SM, 74, 75, 76.

reale, che si esprime in una complessa struttura dialettica, di cui un momento essenziale è il rapporto prassi-teoresi »⁷⁹.

Nell'inasprimento l'antinomicità rivela la sua positività produttiva. Accettare la dialettica storica delle sue polarità, assumersene tutta la responsabilità, non sottomettere l'uno all'altro momento, non *fantasticare* una loro ideale unificazione: responsabilità storica non è né teoresi né prassi, ma la loro concreta e infinita relazione: un sapere per agire, un agire per sapere, al fine di costruire nella storia l'umanità. Il movimento storico atto a sostenere nel processo dell'umanesimo la coscienza della dialetticità di prassi e teoresi è il marxismo; in esso, veramente, tale dialettica si svolge in libertà: « il materialismo storico è nel suo profondo la coscienza della liberazione da schemi economico-sociali che vincolano l'azione; il materialismo dialettico è la liberazione da ogni mito che vincola il pensiero »; loro concreta unità « è l'aperta prospettiva verso l'avvenire dell'umanità ». Così, con l'antinomia è garantito alla persona il principio stesso della sua vita, il fondamento della sua felicità⁸⁰.

⁷⁹ SM, 76-77.

⁸⁰ SM, 79-80.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza