



Augusto Guzzo

Il singolo nella società
da: «Filosofia», XXXII, 1981, n. 1, 3-12

www.ilboleroDiravel.org
Vetriolo - 2003

Ortega y Gasset raffigurava la ricerca filosofica con l'immagine biblica dell'assedio di Gerico: guardare l'oggetto di studio da tutti i lati e da tutte le distanze. Si può aggiungere a questa immagine una complicazione: giunti vicino all'oggetto avremo forse scoperto qualcosa che obbliga a rettificare o reinterpretare le osservazioni fatte da lontano.

Il "Bolero" di Ravel è la scoperta continua di sonorità nuove e nuovi strumenti in una frase musicale che, a ogni lettura, fornisce dati diversi, come se fosse inesauribile; perciò il brano non conclude: viene interrotto, sospeso, lasciando l'ascoltatore insoddisfatto e ansioso di ascoltarlo di nuovo.

"Il Bolero di Ravel" è la danza sul filo del rasoio, sul bordo estremo della radura illuminata dai fuochi dell'accampamento, cui i danzatori si avvicinano per rubare qualche centimetro al bosco e al mistero.

Se tutti gli strumenti, le culture, concordassero una tonalità in cui suonare, il risultato sarebbe armonico.



Società animali e società umane

Athos Goidanich, insigne entomologo, in un discorso accademico di molti anni fa, disse, su le società animali, cose che di solito si tacciono quando se ne magnifica la perfezione sottintendendo, o addirittura dichiarando, che la società umana è al paragone, ben più imperfetta. Ma, disse Goidanich, nella perfettissima società delle formiche, a volte l'esercito delle formiche sbaglia marcia, e altre volte l'ingordigia di alcuni individui favorisce la presenza di simbionti che compromettono e possono rovinare la vita del gruppo. Al contrario, individui che sembravano negati a certe funzioni, in caso di necessità le assumono.

Fenomeni come questi impediscono di riconoscere nelle società animali l'assoluta rigidità che viene loro attribuita da chi vede in esse un insuperato modello di organizzazione, tanto più perfetta quanto più affidata al semplice istinto, infallibile perché cieco. Ma come ritenerlo infallibile se ammette errori e vizi? D'altronde, dir «cieco» l'istinto naturale significa, a un tempo, che i singoli gli obbediscono ignari, e che la «Natura» li guida sicuramente, anzi «infallibilmente», perché essa *sa* quel che vuole da loro mentre essi non *sanno* i disegni di natura che inconsapevolmente attuano. Cioè l'agire degli animali è ritenuto tanto più meramente istintivo, quanto più è considerata consapevolmente intelligente la «Natura» che guida gli animali attraverso gli istinti messi in loro.

Ora, anche noi uomini abbiamo istinti. Se diciamo che sono meno prepotenti che negli animali, o di altrettanto meno «infallibili», dobbiamo dirli anche meno «ciechi» perché siamo consci del loro sopravvenire e, quando ci sforzano, della loro prepotenza: ed essendone consci, possiamo cercare di deviarli o variarli, proponendoci altro invece di ciò a cui essi ci spingono.

S'intende che, quando esitiamo a scegliere questa o quella via, possiamo sbagliare, e dobbiamo noi stessi guidarci con l'intelligenza, nonostante tutte le incognite e le alee di un'autodecisione.

Or quando esaltiamo la perfezione, che consideriamo rigida, delle società animali, e abbiamo l'aria di rammaricarci d'una minor perfezione delle travagliate società umane, è ragionevole un simile rammarico? Vorremmo forse anche tra noi esecutori abbastanza intelligenti per capire gli ordini (ché ordini proferiti vogliono essere, in cambio di taciti istinti), ma non intelligenti d'un'intelligenza che possa variare gli ordini, o trascurarli, o infletterli in maniere impreviste? E vorremmo dirigenti abbastanza intelligenti da formulare ordini, di cui poi rispondano, ma non intelligenti d'un'intelligenza capace di ideare e stabilire essi stessi il piano d'ordinamento della società. E vorremmo, tra gli uomini, ideatori e ordinatori di società umane, come è la «Natura» nell'ideare gli ordinamenti delle società animali? ideatori umani, insomma, tanto liberi nell'uso della

loro intelligenza da poter non accettare l'assetto sociale trovato esistente e concepirne uno nuovo, da legare ai dirigenti perché vi si attengano governando conformemente ad esso, ed esecutori che obbediscano scrupolosamente agli ordini, attuando, attraverso questi, il piano ordinatore o riordinatore della società.

Ma quando, in un momento storico particolare, uno o più uomini abbiano fatto un uso liberamente inventivo della loro intelligenza, si ha poi il diritto di escludere da questo uso libero dell'intelligenza quelli che sono loro sottoposti, dirigenti e semplici esecutori? Che se anche i sottoposti, dirigenti e anche semplici esecutori, rivendicano, almeno in linea di diritto, la facoltà d'un uso altrettanto libero della loro intelligenza, scompare la rigidità di organizzazione sociale per cui, per esempio, nella società animale delle api, le api operaie hanno solo il compito di suggerire il nettare dai fiori, trasformarlo in miele e costruire le cellette di cera in cui collocarlo, mentre spetta all'ape regina guidare le operaie nelle trasmissioni e intanto procreare, e ai maschi tocca soltanto generare e sparire. Queste parti sono distribuite dalla «Natura»: non è dei naturati né variarle, né poterle o doverle giustificare, o impugnare, con una loro propria riflessione.

Se però scompare, nelle società umane, l'organizzazione rigida imposta, senza doverne render conto, dalla «Natura» le subentra, nelle società umane, una organizzazione per cui l'uso illimitatamente libero dell'intelligenza è o motivatamente rivendicato, o, se no, esercitato di fatto, da tutti i membri delle società umane, e siano pure i più modesti o più oppressi, ai quali resterà sempre la possibilità di criticare e maledire, quand'anche siano imbavagliati in maniera da non potersi muovere né parlare ad alta voce. La condizione normale di queste società è, invece, che i «soci» si accordino ragionevolmente, sicché ciascuno compia le funzioni che volontariamente o per condizioni fattegli siano o diventino le sue, e l'organizzazione sociale riposi su accordi presi, se possibile, liberamente, e su fedeltà del pari assunte, se possibile, liberamente, a quegli accordi ormai presi.

Tuttavia, anche in simili società affidate, finché possibile, a liberi accordi tra gli uomini, accade ad alcuni di sentirsi schiacciati dalla pressione sociale, che essi sentono calare senza riguardi su le loro volontà, sicché constatano con sgomento la loro impossibilità di rimuovere, o almeno diminuire, il peso che grava su di loro. Altri invece - e non importa se pochi o molti - reagiscono violentemente all'attuale assetto della società che essi giudicano intollerabilmente ingiusto e oppressivo. Ma sono entrambi atteggiamenti che violano una misura umana dell'uomo. Rischiano di scendere a livello di men che uomini quelli che, nello sgomento di dover subire prepotenze a cui constatano la loro impossibilità di opporsi, ammettono, rassegnati e domati, la loro sorte ria, diventando numeri dentro masse senza fierezza e, alla lunga, senza dignità. Ma non serbano misura umana neppure quelli che s'arrogano una superiorità d'intendere e di volere per cui partono contro, non solo un determinato assetto della società, ma contro l'idea stessa di «società», che ammette, e può addirittura richiedere, le critiche, anche radicali, e gl'impulsi migliorativi e trasformativi, anche energicissimi,

dell'assetto attuale, ma a patto che tutto ciò voglia fondare una società anche se diversissima dall'attuale, ma non lacerare il tessuto sociale, rinnegare e negare il vincolo che fa, degli uomini, esseri costitutivamente sociali.

Men che uomini e pretesi più che uomini violano gli uni e gli altri, nei due sensi, la misura umana: quella misura umana che è così facile dileggiare come mediocrità e poco pregiarla come cosa ordinaria usuale e comune, e che, invece, è difficilissimo collocare al livello giusto, e mantenere, difendendola dalle stanchezze che vorrebbero infletterla fino a snaturarne il sano vigore, e parimenti lottando - ed è lotta più ardua - contro le eccitazioni tentatrici verso dismisure inebrianti ma, infine, mortali.

La parte del singolo nella società

Ciò premesso, qual è la parte di noi singoli - di ciascuno di noi singoli - nella società?

Ma forse è malsano parlare *della* società in generale, e quindi nel vago, piuttosto che delle varie società che noi stessi delineiamo quando ci associamo in maniere determinate, con scopi determinati, quindi con le funzioni determinate che assumiamo in società formatesi e formantisi in maniere determinate secondo scopi determinati.

Ogni società è una *sinusia*, e non importa quanto essa sia volontaria, o provocata da condizioni particolari che spingono a formarla e a mantenerla, sicché la volontarietà segua uno stato di necessità o quasi necessità e la necessità sfoci in una volontarietà che, senza né toglierne né svigorirne l'urgenza, tuttavia ne riscatti la primitiva eteronomia in una sempre più sicura e consapevole e deliberata autonomia.

Nella particolare *sinusia* a cui diamo vita col tendere, quanti siamo, a, uno scopo comune, ciascuno di noi fa la sua parte, portando, in quel che fa, il suo temperamento, le sue naturali o acquisite disposizioni, le sue doti, ed eventualmente le sue ripugnanze, le sue inettitudini, i suoi difetti. E la parte che facciamo è comunque e in ogni caso, una parte che, almeno per un verso, è una parte attiva. Se portiamo nella *sinusia* una dichiarata sincerità la nostra società, con l'aria di sincerità che vi abbiamo apportata, ci conforta. Se vi portiamo riserbo, prudenza, distacco, la società si raggela: e si ammala se vi portiamo falsità o finzione.

Ma la società che fondiamo e teniamo in piedi con la nostra *sinusia* non rimane isolata. Viviamo in una città o, comunque, in un ambiente umano che, secondo che si delinea, anche relativamente si chiude, acquistando caratteri e forme, sempre modificabili ma, intanto, pronunziati almeno tanto da influire, sia pure relativamente e temporaneamente, su le *sinusie* che vi respirano dentro.

Vivere in una città che ha e serba tradizioni di un'antica buona educazione, e pregia e custodisce buone e antiche disposizioni a una convivenza cortese, è cosa che dà il tono alle *sinusie* formatesi e formantisi

in una simile privilegiata città. Che se da una società cittadina giriamo lo sguardo verso la società nazionale in cui le società cittadine operano e vivono, ci son società nazionali che, nativamente o nel corso delle vicende storiche, hanno acquistato caratteristiche molto pronunziate, condizionando, almeno sotto certi rispetti, la vita delle città, mentre sotto altri rispetti il genio particolare delle varie città ha un libero gioco nella vita nazionale. Molte nazioni si sono date assetto statale, alcune molto energicamente e molto presto, altre tardi e con grande travaglio (in Italia il programma d'essere «una, libera e indipendente» precorse e preparò l'attuazione di uno Stato unitario con confini e caratteri nazionali definiti). Altrove, si formarono ed ebbero a lungo consistenza e solidità Stati multinazionali e, quanto a struttura statale, sopranazionali. L'avversione e, per dir tutto, l'incomprensione degli Stati nazionali (massime se di travagliatissima formazione come il nostro) verso Stati sopranazionali come l'Austria-Ungheria, ha premuto, di fuori e di dentro, così fortemente che, in una contingenza particolarissima quale la prima guerra mondiale del 1914-1918, è pervenuta a sfasciare quel «nesso dell'Impero» che conteneva, più che non le comprimesse, le divergenti tendenze dei diversi gruppi etnici, educando a forme di convivenza civile popolazioni che si affacciavano appena a vivere da europee. Eppure, infranta da oltre sessant'anni quell'unità tutt'altro che artificialmente sopranazionale, ne è rimasto tal ricordo, e a volte tale, venerazione in popolazioni che pure erano sembrate più che mai insofferenti e ribelli, da costringerci a riflettere su l'identità un tempo dommaticamente ammessa, di genio nazionale e di Stato nazionale. D'altronde, ci sono «Confederazioni» come quella Elvetica, che sono, non turbate, ma alimentate dalle diverse nazionalità che le compongono. E se Stati come gli «Stati Uniti d'America» dicono già nel nome che si sono dati il programma di assorbire, senza spengerle, le più disperate varietà dei componenti e degli immigrati, questo fenomeno storico spingeva al massimo l'esperienza di unire in un «Regno unito di Gran Bretagna ed Irlanda» (e poi «di Gran Bretagna e Irlanda del Nord») etnie tanto diverse quanto l'Inghilterra, il Galles, la Scozia e, diversissima perché terra di conquista, l'Irlanda, intera o dimezzata.

«Vita nazionale» dunque, è espressione che ha molti significati, stretti o larghi e larghissimi, nei vari paesi e nelle diverse condizioni storicamente formatesi o storicamente allentatesi e indi dissoltesi o ridottesi a un'atmosfera più o meno avvertibile con caratteri propri. Nella «vita nazionale» respirano, con respiro più o meno libero o più o meno impedito, le società cittadine; e le sinusie, a volte nate e sviluppatasi in una sola città, a volte propagatesi in più città o in tutte le città d'uno Stato (quando non addirittura presenti in molti Stati e, in tanta varietà d'ambienti, serbanti una vitalità di fisionomia irriducibilmente ben definita), talora caratterizzano la vita d'una città fino a darle, come d'imperio, il proprio carattere, talaltra, invece, mantengono, e spesso affettano e ostentano, una gelosa indipendenza da spiriti cittadini, sentiti come «campanilistici» o «provincialistici» per riferirsi a ispirazioni a volte addirittura universali.

La «vita nazionale» poi, ha avuto, storicamente, configurazioni, e quindi confini, molto diversi. La «polis» era uno Stato cittadino, con una propria costituzione, proprie leggi, propri costumi e usi e tradizioni, e talora Dèi patrii. Ed è singolare il fenomeno storico che, mentre ad Atene non rimase, a un certo momento, che far parte di uno Stato quale si formò, per iniziativa macedone, tra Europa ed Asia, Roma ebbe, invece, tal vigore cittadino, che, allargandosi, via via, fino a comprendere tutto il mondo civile fece, di tutto il mondo, una Roma diventata universale rimanendo Città, lungi dall'ammettere di rientrare, essa l'Urbe, in un Orbe che la comprendesse come una sua parte.

Universalizzatasi Roma, il mondo così unificato fu l'«oikouménè» in cui, tutti i suoi componenti essendo, non «sudditi» ma «cittadini» e col tempo, tutti «cives Romani», le diversità etniche, non combattute, non rinnegate, furono unite nella comune civiltà e nella comune lingua. Ciascuno rimase sé stesso, ma, rimanendo sé stesso, fu pari a ogni altro, nei diritti, nei doveri, negli obblighi sociali e politici: un uomo tra uomini suoi eguali.

Tanta universalità si indebolì progressivamente «ipsa mole sua» e si dissolse quando la «invasero» le popolazioni «barbariche». Ma il fenomeno fu molto più complesso: quelle popolazioni si «stanziarono» nelle terre dell'Impero, prima assorbite, poi, invece, assorbenti la vita delle città e delle campagne, dando luogo a quei «regni romano-barbarici», come noi diciamo, da cui si svilupparono, più o meno faticosamente e lentamente, gli Stati che chiamiamo «moderni», Stati in gran parte nazionali, che son quelli in cui, nonostante le vicende dove complesse e dove, invece, semplicissime, viviamo noi oggi.

In comunità di questo tipo, qual è la parte del singolo, di noi singoli, cittadini di tali Stati? La sproporzione tra la potenza e imponenza degli Stati moderni, e delle comunità nazionali in essi assestate, e la piccolezza dell'individuo, cittadino, sì, ma anche «suddito» di tali Stati, è tale, che l'individuo ha l'impressione dominante, anche se, alla lunga, rivelantesi fallace, o almeno fortemente esagerata - di una sua impotenza. Tutto ha già determinato lo Stato, all'individuo non resta che conformarvisi e obbedire. Iniziative sue, se osasse prenderne, gli sembra che rimarrebbero, in ogni caso, senza echi, senza risposdenze, senza seguito. Donde una malinconia, uno scoramento, un pessimismo, un senso di derelitta solitudine.

Questo stato di putrescenza - che può in fine, essere vinto con un immane sforzo, molto raro e difficile, ma, finché dura, produce tutti i mali di ogni decomposizione - può dar luogo a due modi di decadenza, uno avvilito e triste, l'altro spavaldo, illuso di potenza e magari prepotenza, sicché quando si disfa in polvere, quasi non si crede che sia potuto ruinare in tal modo.

È abiezione l'arrendersi passivo, il subire, soffrendo della propria piccolezza come d'un'impotenza senza possibilità di riscossa. L'altra e opposta reazione è invece. sognare di abbattere tutto l'esistente, e rifar tutto da capo dai fondamenti in su, attingendo direttamente al dover essere, e pretendendo di incastrarlo, a forza, nell'essere, sicché questo rinasca come lo stesso dover essere attuato in un nuovo essere.

Lo scoraggiato subire, senza tentativi di riscuotersi, è da men che uomini; lo spavaldo sognare di rifar tutto da capo dà, a chi lo sogna, l'ebbrezza d'aver superato la statura umana: ma chi si gonfia a superuomo perde anche lui la misura umana, e l'eccesso corrompe non meno di quanto il difetto infiacchisca, rischiando di decomporla, l'umanità d'un uomo.

Ma ci sono momenti storici, e situazioni d'estenuata debolezza, in cui la violenza di tutto abbattere e tutto rifare da capo trova ostacoli di cartone, li spazza via, e, fatto il vuoto dell'esistente, lo riempie di un fiammante ordine nuovo, imposto e mantenuto con implacabile rigore, ben deciso a non ammettere mancamenti da parte di chicchessia, sia tra i dirigenti sia tra gli esecutori, o i semplici sottomessi e sudditi.

L'ordine nuovo violentemente imposto a volte mostra, più o meno presto, crepo, anche vistose. A volte dura: si incartapecorisce: diventa una formula e una forma, ma dura. È allora da studiare quel che avviene in tali condizioni di immobilità, che resta, alla lunga, per una forza d'inerzia più potente di qualsiasi forza d'urto che osi avventarlesi contro.

Lo stesso modo di dar esecuzione ai nuovi ordinamenti introdotti non può non risentire di una comprensione alla lettera, per semplice docilità incapace di apporti attivi. Se tutti si rimettono agli ordini ricevuti, questa stessa accettazione passiva dissecca quell'assetto della società che voleva essere audacemente nuovo e ora si sclerotizza in forme tanto inerti quanto immutabili. Avviene così che, dopo il cataclisma, di nuovo la società risulta quale la fanno gli umili uomini che essa schiaccia: la stessa virtù della indefettibile docilità, congiunta col difetto della passività inerte, produce nuovamente l'effetto che la «nuova» società riesce quale la fanno gli uomini che vivono in essa.

Così tutte le società, piccole grandi e grandissime- vecchie o rutilanti di corrusca novità, sono quali le fanno i loro componenti. In ogni caso, l'apporto dei componenti, per minimo e per scoraggiato che sia, non è mai nullo, quand'anche influisca solo negativamente sul tessuto sociale. E allora, per abnormi che siano le condizioni fatte a una società da colpi di mano violenti e determinanti senza possibilità di scongiurarli o pararli, ancora, se, nei rapporti privati, un uomo si rivolge agli altri uomini con la sincerità di un animo leale, qualche bene, per piccolo che sia, ne deriva ai comportamenti sociali: onde si può almeno sperare, quando che sia, un rigoglio di buona salute morale, dalle doti morali degli individui.

La libertà del singolo nella società

Ma i rapporti sociali esauriscono l'esistenza d'un uomo, o per qualche verso l'individuo può avere e esercitare una sua libertà personale pur dentro una società a cui egli aderisce lealmente come cittadino?

C'è anzitutto da tener conto di quello che è oggi la società. Se l'idea romana di un mondo civile unificato ebbe il decisivo apporto della religione

quando il Cristianesimo proclamò che *tutti* gli uomini, come figli del comune Padre, sono fratelli tra loro - senza che le differenze di razza o di ceto sociale o di condizione economica possano nulla togliere alla parità di quanti sono, nonostante tutto, fratelli tra loro -, in una società diventata, negli animi, comunità fraterna, le divisioni perdonano di urgenza e, alla lunga, addirittura di significato. Così siamo «cittadini del mondo» - cioè della comunità istituita dalla fraternità universale di *tutti* gli uomini - in tal senso radicale, che l'essere contemporaneamente cittadini di un determinato Stato, e perfino membri di una comunità nazionale etnicamente gelosa della sua identità passa in seconda linea. Siamo prima uomini che europei, o italiani, o razza bianca.

A una società universale così intesa non avrebbe senso volersi sottrarre. L'anacoreta, quando si ritirava dal «mondo», rimaneva più che mai, nel suo animo, cittadino d'un universo retto dal Padre celeste. Parimenti, chi oggi, disgustato dell'ambiente in cui vive, si ritira, come si dice, a vita privata, o rompe i legami col mondo entrando in una comunità religiosa votata a rigida clausura, più che mai si dedica alla comunità fraterna di tutti gli uomini, anche se da lui fisicamente lontani, sia che per essi «lavori» o per essi incessantemente «preghi». Da questo punto di vista, nessuno può volersi sottrarre a una società intesa come comunità universale di uomini tutti tra loro fratelli. Ma, eliminata la possibilità stessa che alcuno voglia «liberarsi» *dalla* società e fare selvaggiamente parte per sé stesso - tranne il delinquente che è contro ogni società perché rifiuta l'idea stessa di fraternità tra gli uomini - si può tuttavia voler esser liberi *nella* società a cui pur si appartiene con piena lealtà di riconoscimento?

La domanda acquista un'urgenza anche maggiore se si riflette a quello che una società-Stato è dacché, nel più maturo Settecento, la coscienza morale non tollerò più strutture politiche che si rifacessero a una «ragion di Stato» meramente politica, e pretese che le strutture politiche si riformassero sì da conformarsi alle esigenze della coscienza morale. Questo moto, dapprima prorompente e impetuoso, potette più tardi rallentarsi, aver pause e ritardi, ma non si è più fermato. Quali che siano le risorgenti affermazioni di autonomia della sfera politica da quella morale, c'è -nel sentimento della gente, nonostante qualsiasi teoria diversamente orientata, l'esigenza imperiosa per cui si giudica secondo coscienza morale ogni atto che i politici cerchino di sottrarre al giudizio morale rivendicandolo alla pura «ragion di Stato». Nessuna proibizione di uomini politici vale a evitare ai loro atti il giudizio morale della gente più semplice e spontanea. Or in una società intesa come comunità vincolata alle richieste della coscienza morale dei cittadini, non può aver senso, ripeto, volersi «liberare» da una società così intesa. Ma, di nuovo, si può desiderare di esser liberi, non *dalla* società così concepita, ma tuttavia *nella* società a cui pur si aderisce con leale riconoscimento? Escluso, cioè ogni desiderio di antisocialità - che sarebbe mostruoso, verso una società intesa come fraterna comunità di tutti gli uomini di buona volontà - ed escluso parimenti ogni desiderio di asocialità - «torri d'avorio» o, comunque, atteggiamenti recessivi da una società sentita

come «prossimo» -, può ancora esserci una libertà *nella* società, ora che essa è anche di fatto una società senza frontiere, con un'ubiquità o quasi ubiquità assicurata da comunicazioni sempre più rapide, e con una contemporaneità per cui, a qualsiasi distanza, si può vedere e udire quello che si fa e si dice a qualsiasi distanza, su l'apparecchio televisivo di cui, si può dire, ogni casa è provvista?

Orbene, proprio in una vita diventata «pubblica» a tal segno da ridurre la *privacy* in confini sempre più ridotti dalla pervasione di ciò che è «pubblico», può accadere che l'uomo più onesto nelle intenzioni e nei comportamenti sia mal giudicato da chi dubita della sua onestà e gli attribuisce, a gran torto, disegni obliqui e manovre copertamente ambigue. Chi si veda mal interpretato a questo modo e, comunque si difenda dalle accuse e dai sospetti, si trovi, a un certo momento, oppresso da altrui giudizi fattisi sempre più opinione pubblica nei suoi riguardi, non può rifugiarsi che nella testimonianza della sua coscienza. Davanti a questa, egli è innocente. Di sentirsi tale e proclamarsi tale almeno nell'intimo del suo animo, egli ha, oltre che diritto, addirittura il dovere, perché giustizia deve valere per tutti, sempre e in ogni caso, e se gli altri si coalizzano, più o meno volontariamente, contro di lui, ha egli stesso il dovere d'esser giusto nei propri confronti, ristabilendo giustizia, almeno nel suo animo. Il che può sembrar cosa da poco, e senza effetti pratici, a chi guardi dal di fuori e giudichi con svogliata leggerezza senza impegno di partecipazione umana, ma è invece, cosa essenziale, perché nell'ordine dei valori - che non può restare alla mercé dell'altrui irresponsabile giudicare secondo le prime apparenze - è cosa fondamentale che il giusto sia e resti giusto almeno nella sua coscienza e - si diceva un tempo, con frasi che oggi può suonar retorica, ma che ha un gran fondamento di verità - «sotto l'usbergo di sentirsi puro».

Quando, nel giudizio di me a me stesso, io m'oppongo, - e debbo farlo - all'altrui ingiustizia nei giudizi a mio riguardo, si crea, inevitabilmente, uno spazio di solitudine di me rispetto agli «altri». Questa mia rivendicazione di giudizio giusto non è un atto contro la società, se questa è intesa ancora da me, nonostante tutto, come la comunità fraterna di tutti gli uomini, quale *deve* essere ed esser concepita a dispetto di tutti i suoi mancamenti: mi costituisce, tuttavia, in uno spazio, pur tutto interiore ma reale quant'è valido, in una condizione di libertà non *dalla* società ma *nella* società, a beneficio, non soltanto mio, come sembrerebbe, ma a restaurazione del valore stesso della società, ripristinata quale *deve* essere, cioè mondata dalle pecche e croste di cui s'è ricoperta quando ha consentito a sé stessa d'essere quale non *doveva* essere.

C'è poi il caso opposto, quando l'opinione dei più si mette a erigermi il monumento di una fama immeritata, o almeno indebitamente esagerata. Se io, lusingato, accedo all'altrui valutazione, e mi persuado del giudizio che altri dà di me sempre più insistentemente e concordemente, e mi esalto e mi gonfio, divento, in fine, la caricatura di me stesso. Resistere mi è in quei casi, difficilissimo; recuperare la giusta misura di me stesso, riimparare a giudicarmi al naturale, ritrovando i seri limiti del mio essere e del mio agire,

significa, se ci riesco, rifugiarmi e salvarmi nel giudizio che io, a occhi bene sgombri, persisto a dare di me, ricostituendomi una liberatrice solitudine, fuori e, se necessario, contro le deformate e deformanti lodi e esaltazioni che mi strapperebbero a me stesso, alla mia sincerità e serietà, se mi lasciassi persuadere, unendo il mio assenso alle altrui esagerate valutazioni nei miei riguardi.

Ci sono, poi, altri casi: per esempio, quello in cui io rischio di inaridire in una vita grigia e, meschina, monotona, pedantesca e insieme pettegola: posso però, in un impeto, evaderne in un'attività tutta mia, di beneficenza o di poesia, riserbandomi in essa una mia libertà, che sarà sempre libertà di me singolo *nella* società, e non *dalla* società, perché, anzi, in pro della società stessa io opero personalmente, e anzi c'è una dedizione più profonda alla società-prossimo in questa recuperata solitudine di me con me stesso, quando attingo nel giudizio di me su me e nell'iniziativa, tutta mia, di me da me stesso, quella libertà che fa di me una coscienza, regolantesi solo su sé medesima, senza che la società possa ombrarsi e chiedermi, o impormi, di strapparmi a me stesso, visto che lealmente io me le dedico, ma, intanto, riserbo anche, a me, una vita personale, *nella* società.

In un tempo come il nostro, che violentemente ringiovanisce spingendo ai margini della vita sociale i vecchi e, in genere, gli anziani non pregiandone gli insegnamenti, rifiutandone l'esperienza, e volendo piuttosto ricominciare da zero anziché filare una tela cominciata dalle generazioni precedenti, la moltitudine delle possibilità che si offrono al giovane al principio del suo agire lo stordisce, lo scuote, lo affascina. Grande fatica gli costerebbe, quando ci riuscisse, puntare a serbarsi sobrio e padrone di sé capace di *échein*, senza *échesthai*. Ma solo allora egli troverebbe un equilibrio, nell'animo e poi nella vita, e sarebbe libero pur tra le possibilità costituitesi in «mondo» attorno a lui. E sarebbe ancora libertà *nella* società non *dalla* società: pace interiore in mezzo a qualsiasi tumulto di turbinanti suggestioni tendenti a prevalere su di lui ed assorbirlo.

Attestare a sé stessi il desiderio di una trasparente purezza nell'animo e poi nella vita, non è cosa «d'altri tempi», anacronistica o impossibile in una vita sociale tutta mescolata e confusa come l'odierna, in cui tutto è presente a tutti, quindi tutto preme su tutti. Nella società il singolo può ancora recuperare una sua solitudine che sia la sua libertà *nella* società a cui pur dedica la leale adesione del riconoscimento e della cooperazione.