

SALVATORE PULEDDA

INTERPRETAZIONI DELL'UMANESIMO

Con una Presentazione di Michail Gorbachov

UNA PRE-CONDIZIONE PER LA SOPRAVVIVENZA

Il lettore ha in mano un libro che non potrà non indurlo a pensare. Non soltanto perché è dedicato ad un tema eterno, l'umanesimo, ma perché inquadra questo tema nella sua prospettiva storica e consente quindi di sentire, di comprendere che si tratta di una vera e propria sfida della nostra epoca. L'autore, Salvatore Puledda, sottolinea a piena ragione che l'umanesimo, nei suoi tre aspetti (come concetto generale, come insieme di idee specifiche e come azione che ad esso si ispira), ha una storia assai lunga e complessa. Secondo quanto egli scrive, essa è stata simile al movimento delle onde: a volte, l'umanesimo è venuto in primo piano sulla ribalta storica dell'umanità, a volte è "scomparso" per qualche tempo. Talvolta è stato relegato nell'ombra dalle forze che Mario Rodríguez Cobos (Silo) definisce, giustamente, "antiumaniste". In quei periodi, il suo messaggio è stato brutalmente falsato. Anzi, le forze antiumaniste hanno spesso indossato proprio la maschera dell'umanesimo per agire dietro la sua copertura e, in suo nome, hanno concretizzato i loro oscuri propositi. In quei momenti l'umanesimo vero è rimasto nella profondità della coscienza umana, nelle menti dei migliori rappresentanti del pensiero umano come ideale, obiettivo e direzione dell'azione sociale auspicata. L'autore ha ragione nel dire che l'umanesimo, tanto nel passato come nel momento presente, ha avuto e continua ad avere una molteplicità di interpretazioni, anche le più contraddittorie. Ed è possibile che diverse categorie di lettori colgano in modi diversi il contenuto del libro, e che non tutti ne condividano le conclusioni. E, a questo proposito, devo affermare che nella mia personale valutazione Salvatore Puledda non si considera affatto detentore della verità definitiva: riflette e invita i lettori a riflettere, e questa è una caratteristica molto significativa della sua opera. Sono convinto che questo libro sia opportuno e attuale. È opinione mia, e della Fondazione di cui sono alla guida, che stiamo vivendo la crisi dei fondamenti della civiltà e che questa stia esaurendo velocemente il proprio potenziale... E ciò, se si vuole, può essere visto come una crisi dello stesso essere umano. L'impressione che si ha è che tutto o la maggior parte di quanto accade costituisca una vera e propria aggressione contro l'essere umano. Ogni cosa si rivela come una minaccia contro di lui. I risultati del progresso scientifico-tecnologico (che in altre condizioni potrebbero rendere la vita proficua e dignitosa) accentuano la crisi del rapporto tra l'essere umano e il resto della natura. E così arriviamo a questa sorta di sussulto nella sfera politico-sociale, a questo acutizzarsi delle contraddizioni tra l'essere umano e il potere. È una situazione che ci pone di fronte a strade senza uscita nello sviluppo dell'istruzione e della cultura. Ma poiché un inventario delle attuali difficoltà risulterebbe troppo lungo, mi permetto di rinviare alle *Lettere ai miei amici* di Silo, in cui si affrontano molto dettagliatamente tutti questi problemi proprio dal punto di vista del vero umanesimo. Faccio, qui, questa raccomandazione perché i nostri punti di vista sulla crisi attuale, sociale e personale, sono molto simili.

Devo osservare, a questo punto, quanto segue. Oggi, il problema dei rapporti tra l'essere umano e la natura ha assunto una tragica pregnanza. Ma la soluzione di questo problema, com'è facile immaginare, non può essere strettamente antropocentrica. In effetti, l'essere umano è la creazione suprema. Ma esso, allo stesso tempo, è parte della natura. E l'obiettivo da perseguire non consiste, ne sono convinto, nel garantire il dominio dell'uomo sulla natura (come è stato affermato per secoli), ma nel raggiungimento delle condizioni che consentano un armonico sviluppo congiunto. L'uomo potrà ricevere tutto ciò di cui ha bisogno dalla natura soltanto se ne garantirà le necessità, operando per il ristabilimento e la conservazione dell'equilibrio della biosfera, oggi seriamente compromesso.

Il superamento di questa profonda crisi della civiltà presuppone, secondo noi, il passaggio a un nuovo paradigma dell'esistenza umana, a una nuova civiltà che deve partire dall'importanza e dalla dignità dell'essere umano e deve essere diretta alla realizzazione del suo potenziale. In altri termini, il tema è quello del passaggio ad una civiltà veramente umana che garantisca non soltanto l'eliminazione dei pericoli e delle minacce esistenti nei confronti della continuità del genere umano, ma che determini anche le condizioni per una dignitosa esistenza delle generazioni presenti e future.

Usando toni un po' forti, direi che ci troviamo di fronte alla necessità di una rivoluzione umanista. Può darsi che la parola "rivoluzione" in questo caso non risulti del tutto appropriata, considerando l'idea che di essa si è diffusa. Per questo chiarisco: il tema è la rivoluzione attraverso l'evoluzione, attraverso progressive trasformazioni e attraverso il raggiungimento di un consenso convergente da parte di correnti diverse di pensiero e d'azione. Certo, questa strada non esclude la necessità di far fronte alle forze dell'antiumanesimo, nell'eventualità che esse passino al contrattacco. Ma in linea di principio, la rivoluzione umanista dovrà utilizzare i mezzi umanisti che corrispondono al suo contenuto. Diversamente, se ne perderebbe l'essenza stessa. Mi sembra che questo punto debba essere ben compreso. La rivoluzione umanista non si concretizzerà (o si trasformerà in una nuova manifestazione di antiumanesimo) se si attuerà nei termini di una "uniformazione generale", se condurrà a privare genti, popoli e nazioni della libertà di scelta. Tutta la storia dell'umanità è stata segnata dal superamento dell'oppressione in favore della libertà di scelta e ciò dimostra che la rivoluzione umanista dovrà garantire all'essere umano questa libertà e dare ampio spazio alla molteplicità dell'esistenza umana. Noi demmo inizio dieci anni fa, in Unione Sovietica, ad una serie di trasformazioni che ricevettero il nome di *perestroika*. Il loro significato era di garantire l'umanizzazione dei diversi aspetti della vita sociale. Il primo compito, e il più importante, è stato quello di attuare il passaggio dal totalitarismo alla democrazia.

In generale, siamo riusciti ad assolvere a questo compito. Ma non tutto ciò che ci eravamo proposti si è realizzato nel modo che avremmo voluto. Le forze antiumaniste, legate all'ordine pre-esistente, organizzando il golpe del 19 agosto 1991, hanno vanificato molto di quanto avevamo progettato. E subito dopo, nel dicembre dello stesso anno, l'atto di liquidazione dell'Unione Sovietica ha condotto i diversi paesi che la componevano e i loro eredi lungo strade molto distanti dai valori e dai compiti della *perestroika*. Quindi, sia per la Russia sia per gli altri Stati formatisi al posto dell'Unione, il compito di umanizzare la vita non ha ancora trovato soluzione. Sul piano della politica mondiale, dopo il 1985, ci siamo proposti anche il compito di dare un energico contributo all'umanizzazione della vita della società mondiale; e allo scopo di creare le pre-condizioni per realizzarlo, ci siamo proposti di superare il confronto tra stati e popoli in favore di una pacifica collaborazione. Lungo questa strada, si è riusciti a porre fine alla "guerra fredda", a passare dalla corsa agli armamenti nucleari al disarmo, e dalla crescita degli altri tipi di armamenti alla riduzione delle loro scorte. Come conseguenza di questi fatti, sono stati raggiunti, su scala mondiale, determinati livelli nella sfera dei diritti umani e la crisi nei rapporti tra l'uomo e il resto della natura si è significativamente attenuata.

Tuttavia, è rimasta pendente una quantità di compiti enorme sia per numero che per dimensione. Per conseguire un'accettabile umanizzazione della vita della comunità mondiale e superare tutte le carenze del conflittuale passato (e in parte del presente) c'è ancora da percorrere non poca strada. Salvatore Puledda è nel giusto quando afferma che i nostri tempi sono stati marcati dall'eclisse dell'umanesimo. Ciononostante, mi sembra che ci troviamo ormai in una fase di sviluppo, adatta a superare il deficit di umanesimo che il passato ci ha lasciato. L'affermazione dell'umanesimo, non tanto come corrente contemplativa e compassionevole, ma come forza di azione e di collaborazione, è realmente un imperativo del nostro tempo. È una pre-condizione per la sopravvivenza dell'umanità. In questo contesto, il libro di Salvatore Puledda appare come un fenomeno rimarchevole e significativo. Si tratta della ricerca di una strada per lo sviluppo che risponda alle necessità essenziali dell'essere umano e di un contributo al superamento spirituale dell'attuale crisi della civiltà.

Michail Gorbaciov
Mosca, 30 ottobre 1994

PRESENTAZIONE

Il concetto di umanesimo è attualmente uno dei più indeterminati e contraddittori: di qui la necessità di un'indagine che ne ricostruisca le diverse interpretazioni e chiarisca, almeno negli aspetti essenziali, i contesti storico-filosofici in cui esse sono sorte.

Il termine viene oggi comunemente utilizzato per indicare una qualunque tendenza di pensiero che affermi la centralità, il valore, la dignità dell'essere umano, oppure che mostri una preoccupazione o un interesse primario per la vita e la posizione dell'essere umano nel mondo. Con un significato così ampio, la parola lascia spazio alle interpretazioni più diverse e quindi ad equivoci e fraintendimenti. Ed in effetti, essa è stata fatta propria da svariate filosofie che hanno affermato di sapere, anche se in modi tra loro diversi, che cosa o chi gli esseri umani siano e quale sia il corretto cammino per l'attuazione delle loro potenzialità più proprie. Le filosofie che si sono dichiarate umaniste, cioè, hanno proposto, ciascuna, una concezione di *natura* o *essenza* umana, dalla quale hanno poi fatto derivare una serie di conseguenze anche nel campo pratico, preoccupandosi di indicare che cosa gli esseri umani debbano fare per manifestare compiutamente la loro "umanità".

La parola è adoperata anche con un secondo significato, più ristretto ma anche più preciso perché chiaramente definito in termini storici. In questo caso, essa designa quel complesso e multiforme movimento culturale che ha determinato una radicale trasformazione della civiltà occidentale e posto fine al Medioevo cristiano. Per l'Italia dei secoli XIV e XV, in cui quella grande "mutazione" ebbe inizio, si parla appunto di "Età dell'Umanesimo", mentre per il secolo successivo, nel quale essa si estese, quasi come in un'esplosione, a tutta l'Europa, si parla di "Rinascimento". In questa accezione, il termine indica allora in modo univoco uno specifico movimento culturale dell'Occidente, storicamente determinato nei suoi limiti temporali e nelle sue forme.

In tempi recenti, è però apparsa una nuova interpretazione che riformula il concetto di umanesimo collocandolo in una prospettiva storica globalizzante, e quindi in sintonia con l'epoca attuale che vede gli albori di una civiltà planetaria. In questa linea di pensiero si afferma che l'umanesimo manifestatosi in Europa nell'epoca rinascimentale era già implicito in altre culture che hanno dato un grande contributo proprio alla costruzione della civiltà occidentale. Pertanto, l'umanesimo non risulta essere un fenomeno geograficamente e temporalmente delimitato, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in varie epoche e in varie parti del mondo e che, proprio per questo, può oggi imprimere una direzione convergente a tante culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente a contatto l'una dell'altra. A sostegno di questa posizione sta la grande influenza, storicamente documentabile, esercitata direttamente dalle culture del Medio Oriente (si pensi all'Islam e alla sua funzione di "civiltà centrale" per tutto il Medioevo) e indirettamente da quelle dell'Asia, sulla formazione e lo sviluppo dell'umanesimo storico occidentale. Questo è un punto d'importanza capitale per il Nuovo Umanesimo, al quale si deve tale linea interpretativa, punto sul quale non possiamo soffermarci ora ma che merita di essere esposto *in extenso* in un lavoro specifico.

Qui, infatti, ci occuperemo di alcuni aspetti dell'umanesimo rinascimentale che ci sembrano essenziali per la comprensione della sua specificità storica e della sua spinta innovatrice. Innanzitutto cercheremo di chiarire il significato di quell'ideale di *humanitas* del quale esso fece la sua bandiera, quindi ci sforzeremo di mettere a fuoco la nuova immagine dell'uomo e del mondo naturale da esso costruita in opposizione alla concezione medievale.

Oltre a questo, daremo una descrizione sintetica delle principali correnti filosofiche che nel nostro

secolo si sono definite umaniste. Prenderemo in considerazione l'umanesimo marxista, quello cristiano, quello esistenzialista e quelli di "nuova coniazione", come il Nuovo Umanesimo, sforzandoci, anche in questi casi, di chiarire quale concezione dell'essere umano ciascuno di essi presenti, apertamente o implicitamente. Daremo spazio anche al punto di vista di coloro che hanno radicalmente criticato gli umanismi filosofici o si sono collocati su posizioni programmaticamente antiumaniste. Il primo è il caso di M. Heidegger, l'altro è quello degli "strutturalisti" (che esemplificheremo attraverso la figura di C. Lévi-Strauss) e di M. Foucault.

Come emergerà nel corso dell'esposizione, le correnti umaniste del Novecento, pur testimoniando un rinnovato interesse per l'umanesimo, hanno dato di esso interpretazioni radicalmente diverse. In questo secolo, pertanto, non si è in presenza di un movimento umanistico omogeneo, anche se articolato e complesso, come nel Rinascimento, ma piuttosto di un conflitto tra diversi umanismi. Ed è per questo che, come dicevamo all'inizio, il significato della parola ha finito per perdersi nella confusione delle lingue e delle interpretazioni.

Ma su questa torre di Babele è ben presto calato il silenzio: dopo l'intervento dei "filosofi dell'esistenza", risalente alla fine degli anni quaranta, il dibattito sull'umanesimo si è infatti apparentemente spento. Al giorno d'oggi, sono poche e poco ascoltate le voci che si alzano a proporre agli uomini una nuova comprensione della loro "umanità". Certo, si fa un gran parlare di diritti umani, che vengono regolarmente calpestati, di "natura" umana, che è sempre descritta in modo vago e contraddittorio, della corretta collocazione dell'essere umano nel mondo naturale, soprattutto a causa degli attuali, giganteschi, problemi ecologici. Ma nonostante tutto questo, appare chiaro che il tempo presente mostra un'eclissi dell'umanesimo. Questa non è certo una situazione nuova: le correnti umaniste presenti fin dall'inizio della civiltà occidentale sembrano mostrare un comportamento ondulatorio: compaiono in determinate epoche e quindi scompaiono per riapparire di nuovo. Così è avvenuto per l'umanesimo antico, sviluppatosi nelle scuole filosofiche greche e romane, che è stato eclissato per dieci secoli dal cristianesimo medievale ma che è poi riapparso prepotentemente nell'epoca del Rinascimento. A sua volta, l'umanesimo rinascimentale è andato esaurendo la sua spinta fino ad essere travolto dalle filosofie anti-umaniste degli ultimi secoli. Se le cose stanno così, non è forse utopistico pensare che una nuova corrente umanista sorga a contrastare la crisi presente, caratterizzata dalla perdita del senso dell'umano e dalla prospettiva della catastrofe globale nelle sue differenti, ma ugualmente spaventose, alternative.

L'UMANESIMO STORICO OCCIDENTALE

1. IL RITORNO AGLI ANTICHI E L'IDEALE DELL'“HUMANITAS”

L'umanesimo¹ rinascimentale si sviluppa in un arco di tempo che grosso modo si estende dalla seconda metà del XIV secolo alla fine del XVI. Per l'Italia, ed in generale per l'Europa, è questo un periodo di straordinaria accelerazione storica, in cui gli avvenimenti si susseguono a ritmo incalzante, producendo radicali trasformazioni politiche e spirituali.

Molto si è discusso tra gli storici se la cultura dell'umanesimo costituisca una netta rottura rispetto all'epoca medievale o se invece il suo sorgere debba essere inteso come il culmine di un processo di sviluppo e maturazione di motivi filosofici, religiosi, sociali, economici, ecc., che erano già apparsi nel tardo Medioevo. È indubbio che si possano portare parecchi argomenti a sostegno di entrambe le interpretazioni. Ma qualunque sia la scelta, nessuna ricostruzione storica può prescindere dall'immagine che i protagonisti di quell'epoca avevano del proprio tempo e dal significato che attribuivano alla propria opera. Su questo punto, però, non possono esserci ambiguità perché la valutazione è unanime. Tutte le grandi figure di umanisti, infatti, vedono il proprio come un tempo speciale, quello in cui l'umanità, dopo il lungo sonno di barbarie del Medioevo, ritorna alla propria origine, passa per un “rinascimento”, che è inteso nel senso della tradizione mistica, cioè come una “seconda nascita”, come un rinnovamento totale attraverso il quale si riacquista la forza, la spinta che solo *al principio* è possibile incontrare. Per la cultura dell'umanesimo, non si tratta dunque di sviluppare e portare a compimento le realizzazioni dell'epoca precedente, ma di costruire un mondo ed un'umanità completamente rinnovati, e questo, secondo l'immagine della “rinascita”, è possibile solo grazie alla morte, alla scomparsa del mondo e dell'uomo medievale.

Per il Medioevo cristiano, la terra è il luogo del peccato e della sofferenza, una valle di lacrime in cui l'umanità è stata gettata per la colpa di Adamo, e da cui è desiderabile solo fuggire. L'uomo in sé è nulla e da solo non può nulla: i suoi desideri mondani non sono che follia e superbia, le sue opere nient'altro che polvere. L'uomo può aspirare solo al perdono di un Dio infinitamente lontano nella sua perfezione e trascendenza, che dispensa la sua grazia secondo disegni imperscrutabili.

La concezione della storia e l'immagine dell'Universo rispecchiano questa visione teologica. La storia non è memoria di uomini, di popoli, di civiltà, ma il cammino di espiatione che dal peccato originale porta alla redenzione. All'estremo limite del futuro verrà il giudizio tremendo di Dio, preceduto dai terribili prodigi dell'Apocalisse. La Terra, immobile e centro dell'Universo, secondo la concezione tolemaica, è circondata dalle sfere dei cieli planetari e delle stelle fisse che ruotano animate da potenze angeliche. Il cielo supremo, l'empireo, è la sede di Dio, motore immobile che tutto muove.

A sua volta, l'organizzazione sociale è in consonanza con questa visione cosmologica chiusa e gerarchica: le classi nobili e quelle subalterne dei borghesi e dei servi sono rigidamente separate, e si perpetuano per via ereditaria. Al vertice della piramide del potere stanno le due guide del popolo cristiano, il papa e l'imperatore, a volte alleati ma più spesso divisi da dure lotte per la preminenza gerarchica. L'attività economica segue lo stesso schema generale. Nel Medioevo, almeno fino al

1 Il termine “umanesimo” è di coniazione relativamente recente essendo stato introdotto (come Humanismus) dal pedagogo tedesco F. J. Niethammer all'inizio del XIX secolo per indicare l'importanza attribuita agli studi letterari basati sul greco e il latino nell'educazione secondaria. Il termine latino “humanista” appare invece in Italia nella prima metà del XVI secolo con il significato di letterato che si dedica agli *studia humanitatis*. Confronta: P. O. Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979, pagg. 21-22.

secolo XI, l'economia costituisce anch'essa un sistema chiuso, essendo basata sul consumo *in loco* del prodotto.

La cultura dell'umanesimo rigetta totalmente la visione medievale e prende a modello, nel suo sforzo di costruire un'umanità ed un mondo completamente rinnovati, la civiltà classica greco-romana. Quindi, il ritorno al principio, il "rinascimento" è un ritorno agli antichi, un ricongiungersi all'esperienza di una civiltà a cui si attribuiscono quelle potenzialità originarie dell'umanità che il Medioevo cristiano aveva distrutto o dimenticato.

Ai suoi inizi, l'umanesimo si manifesta soprattutto come un fenomeno letterario centrato sulla riscoperta della cultura classica. Con il Petrarca, comincia la ricerca delle opere degli autori antichi dimenticate nelle biblioteche dei conventi. Dopo un secolo dal Petrarca si giunge a conoscere del mondo latino almeno dieci volte di più di quanto se ne fosse appreso in un millennio. La venuta in Italia di numerosi dotti bizantini –prima in occasione del Concilio di Firenze (1439) che doveva sancire la riunificazione tra la chiesa ortodossa e quella romana, e quindi dopo la caduta di Costantinopoli (1453)– rinnova in Occidente la conoscenza del greco.

La letteratura greco-latina, così venuta alla luce, appare rivolta soprattutto alla vita terrena. È una letteratura che parla degli uomini di questo mondo, radicalmente diversa da quella cristiana dei libri sacri, dei padri della Chiesa, dei dottori medievali, dove invece Dio e la vita oltremondana costituiscono il centro di ogni interesse. È proprio dalla contrapposizione delle *humanae litterae* alle *divinae litterae* che prende le mosse il rinnovamento culturale operato dall'umanesimo.

Tuttavia, la scoperta degli antichi testi sarebbe stata di ben poca utilità se la società europea non fosse stata capace di guardare con occhi diversi e rinnovata curiosità alle testimonianze del mondo antico. Ed in effetti gli umanisti mostrano un atteggiamento del tutto nuovo nei confronti delle opere letterarie ritrovate.

Innanzitutto c'è l'amore per il testo che si cerca di ricostruire nella sua originalità e di liberarlo dalle interpolazioni e deformazioni che generazioni di chierici vi avevano inserito con l'intenzione di adattarlo alla visione cristiana. La grande scoperta connessa con tale atteggiamento (e che va di pari passo con la scoperta della prospettiva ottica nella pittura) è quella della prospettiva storica: il testo antico fedelmente ricostruito permette di intendere l'assoluta inconciliabilità del mondo greco-romano con quello cristiano. Quindi, il riconoscimento della diversità tra passato e presente diventa, nell'umanista, comprensione del fluire della storia, che la visione medievale aveva annullato.

D'altra parte, le opere antiche riscoperte mostrano una straordinaria varietà di personalità forti, volitive, tese all'azione, che non disprezzano il mondo e desiderano fuggirne, ma che vivono nella società umana e in essa lottano per costruire il proprio destino. A questi individui si ricorre come a dei modelli da seguire, perché il loro modo di vivere sembra il più adeguato a dare risposta ai bisogni e alle aspirazioni di una società in forte crescita, che sente acutamente la necessità di approntare nuove forme di ordinamento della vita civile e nuovi strumenti di dominio della natura.

Ma la cultura dell'umanesimo non si riduce ad un'imitazione artificiale e vuota dei modelli del passato; al contrario, la sua vitalità sta proprio nella consapevolezza che il ritorno ai grandi esempi dell'antichità sarebbe stato del tutto inutile se da esso non fosse sorto un nuovo orientamento nella vita morale, politica, religiosa, artistica, ecc. Per la cultura dell'umanesimo imitare gli antichi significa soprattutto *educare* gli uomini nuovi alla maniera degli antichi, coltivando quelle capacità, quelle "virtù" che essi avevano mostrato di possedere in modo sommo e che avevano espresso nella vita civile. Solo con uomini così formati sarebbe stato possibile un vero rinnovamento della società umana.

L'umanesimo rinascimentale, quindi, fa proprio quell'ideale, che è insieme educativo e politico, che era stato propugnato a Roma al tempo della Repubblica da figure quali Cicerone o Varrone. È l'ideale dell'*humanitas*, parola con la quale in latino fu tradotto il termine greco *paideia*, cioè educazione. In un incrocio quanto mai pregnante di significati, *humanitas* venne così ad indicare lo sviluppo, attraverso l'educazione, di quelle qualità che rendono l'uomo propriamente *umano*, che lo sottraggono alla condizione naturale e lo distinguono dal barbaro. Con il concetto di *humanitas*, dunque, si intese esprimere un'operazione culturale, quella della costruzione dell'uomo civile, che vive ed opera nella società umana.

Lo strumento formativo a cui questo "primo umanesimo" dell'Occidente ricorse, fu la cultura greca, alla quale il mondo romano del I sec. a.C. andava velocemente aprendosi, e che trovò sistematizzata nei cicli di studi offerti dalle scuole filosofiche del tardo periodo ellenistico. Tali scuole avevano un indirizzo prevalentemente eclettico, essendosi ormai esaurita la fase creativa del pensiero greco; ma in ogni modo, attraverso di esse giungevano al mondo romano le tematiche, i metodi di indagine ed il linguaggio sviluppati dai grandi sistemi filosofici della tradizione ellenica. È in istituzioni di questo tipo che, grazie all'esempio di figure di rilievo come Cicerone, iniziò a formarsi la nuova classe intellettuale e politica romana, la quale cercò così di assimilare un sapere filosofico ed una cultura poetica ed artistica che la propria tradizione aveva quasi completamente trascurato. Fu proprio dall'incontro con i grandi modelli greci che trasse la propria linfa vitale la mirabile fioritura della letteratura latina nei due secoli intorno alla nascita di Cristo.

Dunque, dopo circa mille anni di cultura cristiana, riappare in Occidente quell'ideale di *humanitas*, quella fiducia nell'immenso potere formativo della filosofia, della poesia e delle arti sulla personalità umana che era stata della Grecia e poi di Roma, e in cui va individuata l'essenza stessa dell'umanesimo rinascimentale. Ora lo strumento educativo è costituito dai grandi classici della letteratura latina, e in subordine, data la minore conoscenza della lingua, da quelli della letteratura greca. Su di essi si basano quegli *studia humanitatis* da cui traggono il nome di *umanisti* coloro che vi si dedicano. All'inizio del XV secolo in Italia, tali studi comprendono la grammatica, la retorica, la poesia, la storia e la filosofia morale.

Tuttavia, bisogna sempre tener presente che per l'umanesimo rinascimentale queste discipline non configurano un semplice corso scolastico, che trasmette un insieme di nozioni o di formule. Al contrario, gli *studia humanitatis* costituiscono, fondamentalmente, un mezzo per l'educazione della personalità, per lo sviluppo della libertà e la creatività umana, e di tutte quelle qualità che servono a vivere felicemente e con onore nella società degli uomini. In questo senso, gli umanisti non sono solo dei letterati o degli eruditi, ma i portatori di un grandioso progetto di trasformazione morale, culturale e politica, un progetto, il cui motto è *iuvat vivere* (è bello vivere), a testimonianza dell'ottimismo, del senso di libertà e del rinnovato amore per la vita che caratterizzano la loro epoca.

2. LA NUOVA IMMAGINE DELL'UOMO

Tutta la letteratura dell'umanesimo è impegnata ad esaltare l'uomo e a riaffermare la sua dignità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. I suoi temi più caratteristici, nonostante la loro diversità, appuntano sempre verso un obiettivo comune, che è quello di far sorgere la fiducia nell'uomo, nella sua creatività, nelle sua capacità di trasformare il mondo e di costruire il proprio destino.

L'attacco contro la concezione medievale è deciso e serrato. Una delle prime personalità

dell'umanesimo, Giannozzo Manetti, prende spunto per il suo libro *De dignitate et excellentia hominis* (La dignità e l'eccellenza dell'uomo) proprio da una delle opere più rappresentative della mentalità medievale, il *De miseria humanae vitae* (La miseria della vita umana), scritto da quel diacono Lotario di Segni che, col nome di Innocenzo III, fu poi uno dei papi più potenti del Medioevo. Alla bassezza e degradazione della natura dell'uomo, preda dei vizi e del peccato, alla fragilità del suo corpo, il Manetti contrappone un'esaltazione dell'uomo nella sua totalità di essere fisico e spirituale. Egli loda la proporzione, l'armonia dell'organismo dell'uomo, la superiorità del suo ingegno, la bellezza delle sue opere, l'audacia delle sue imprese. I grandi viaggi, la conquista del mare, la meraviglia delle opere d'arte, della scienza, della letteratura, del diritto, costituiscono il mondo dello spirito umano, il regno che l'uomo ha costruito per se stesso grazie al suo ingegno. L'uomo, poi, non vive sulla terra come un semplice abitatore, creatura fra le creature: la sua è una posizione del tutto speciale in quanto Dio ha creato solo lui con la fronte eretta perché volgesse lo sguardo al cielo e fosse così spettatore delle realtà supreme. Al centro del pensiero del Manetti sta la libertà umana, che è un dono di Dio ma anche una continua conquista, per la quale l'uomo quotidianamente lotta con il suo lavoro, portando a bellezza e perfezione le opere della creazione. Dunque l'uomo non è un essere debole e disprezzabile ma il libero collaboratore della stessa divinità.²

Un'altra grande figura di umanista, Lorenzo Valla attacca nel suo dialogo *De voluptate* (Il piacere) uno degli aspetti centrali dell'etica medievale: il rifiuto del corpo e del piacere. Rifacendosi alle concezioni epicuree, nuovamente conosciute grazie alla riscoperta di Lucrezio, il Valla si lancia in un dura polemica contro ogni morale ascetica, sia essa stoica o cristiana, che porti l'uomo ad umiliare il proprio corpo e a rifiutare il piacere. Per il Valla, tutte le azioni umane –anche quelle che sembrano dettate da altri moventi– sono mosse da fini edonistici. Persino l'aspirazione ad una vita dopo la morte va intesa in questo senso: ed in effetti che cosa c'è di più edonistico di una vita celeste che le stesse Sacre Scritture designano con l'espressione *paradisus voluptatis* (paradiso del piacere). Per il Valla non può esserci nell'essere umano opposizione fra corpo e spirito né può esistere una parte buona e una dannata a priori. Il piacere, lungi dall'essere un peccato, è anzi un dono divino (*divina voluptas*); nel piacere la natura si manifesta nella sua maniera più propria ed in tutta la sua forza. Ribaltando i termini del problema, il Valla giunge ad affermare che pecca veramente chi umilia e reprime la natura che freme dentro di noi e rifiuta l'amore fisico e la bellezza. Dunque l'inno alla gioia del Valla, che esalta tutto l'uomo, non solo supera l'antico dualismo tra carne e spirito ma anche il pessimismo degli antichi epicurei.³

Leon Battista Alberti –che fu filosofo, matematico, musicista, architetto– è una di quelle straordinarie personalità universali di cui l'epoca rinascimentale fu prodiga. Al centro della sua riflessione sta uno dei più tipici temi umanistici: che l'azione umana è capace di vincere anche il destino. Nel Prologo ai libri *Della famiglia*⁴, l'Alberti nega qualunque valore alla vita ascetica e rifiuta ogni visione pessimistica sull'uomo, alle cui opere riconosce la più alta dignità. Anzi, il vero valore dell'uomo sta proprio nel lavoro che permette la prosperità della famiglia e della città. L'Alberti rovescia l'etica medievale della povertà e della rinuncia, affermando che la crescita delle ricchezze non solo non va contro i principi religiosi ma è una chiara dimostrazione del favore divino. Inoltre, la "virtù", intesa come forte capacità di volere e di agire, come umana operosità (anche nel campo sociale e politico) è superiore allo stesso destino. Per l'Alberti l'uomo è causa dei suoi beni e dei suoi mali: solamente gli stolti rimproverano il destino delle loro disgrazie. Il destino

2 G. Manetti: *De dignitate et excellentia hominis*. Pagine scelte e tradotte da E. Garin in: *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, pagg. 230-243.

3 L. Valla: *De voluptate*. Pagine scelte e tradotte da E. Garin in: *Filosofi italiani del Quattrocento*, citato, pagg. 174-199.

4 L. B. Alberti: *Opere Volgari: Della famiglia. Cena familiaris. Villa*. A cura di C. Grayson, Bari 1960, Vol. I, pagg. 3-12.

o “fortuna” è incapace di condizionare totalmente l’azione umana quando questa è improntata alla virtù. E se anche in alcuni casi la “fortuna” sembra sopravanzare la virtù, questa sconfitta è solo temporanea e può avere una funzione educatrice e creatrice. Dunque, nella concezione dell’Alberti non c’è posto per il ritiro dal mondo e per la sottomissione dell’uomo al destino; al contrario, la vera dignità umana si manifesta nell’azione trasformatrice della natura e della società. L’interesse dell’Alberti, architetto innovatore e teorico dell’architettura, è anche volto alla costruzione della città ideale (altro costante tema umanistico) dove “la natura si piega alle intenzioni dell’arte”. La città ideale, fatta dall’uomo per l’uomo secondo armoniche strutture geometriche, è il luogo dell’azione umana e anche il luogo in cui, attraverso l’esercizio delle virtù sociali, è possibile la vera glorificazione di Dio.

Dunque, già nei primi umanisti appaiono in tutta chiarezza i grandi motivi dell’esaltazione dell’uomo e delle sue capacità creatrici, e la rottura della concezione medievale. Ma alla fine del XV secolo, con la riscoperta della filosofia platonica e delle dottrine ermetiche, l’uomo acquista una dimensione religiosa ed assume un significato addirittura cosmico.

Protagonista del movimento neo-platonico e animatore dell’Accademia fiorentina, fu Marsilio Ficino. Questi, sotto la protezione di Cosimo De’ Medici, il padre di Lorenzo, tradusse in latino tutte le opere di Platone e di Plotino, oltre a vari testi dei neo-platonici antichi. Ma l’opera di Ficino, che ebbe maggiore importanza nella formazione del pensiero filosofico del Rinascimento ed una risonanza sensazionale a quei tempi, fu la traduzione del *Corpo Ermetico*, cioè dell’insieme di opere contenenti l’insegnamento di Ermete Trismegisto (“tre volte grande”). I manoscritti di questi testi furono portati in Occidente per interessamento di Cosimo il quale disponeva di agenti che cercavano e compravano gli antichi codici nell’impero bizantino.

L’importanza eccezionale che fu attribuita dal mondo umanistico alle opere ermetiche può essere valutata se si considera che Cosimo ordinò a Ficino di lasciare da parte la traduzione di Platone per dedicarsi ad esse. Dunque la saggezza insegnata dal Trismegisto era considerata superiore persino a quella del “divino” Platone. La figura del Trismegisto divenne talmente popolare che fu addirittura collocata, accanto a quella di Mosè, nel grande mosaico all’ingresso del Duomo di Siena.

I testi ermetici, che contengono insegnamenti filosofici, pratiche magiche e alchimistiche, secondo la moderna critica furono scritti, probabilmente, in un periodo che va dal II sec. a.C. al III sec. d.C., e sono espressione di ambienti sincretistici greco-egiziani. Non è possibile escludere però che trasmettano insegnamenti assai più antichi.⁵ Il Ficino ed i suoi contemporanei attribuirono a queste opere un’antichità grandissima e credettero di riscoprire in esse la religione egiziana, anzi la religione originaria dell’umanità, che era poi passata a Mosè e alle grandi figure del mondo pagano e cristiano: Zaratustra, Orfeo, Pitagora, Platone, Agostino. Ficino fu portato a credere che fosse esistita sempre e in tutti i popoli una forma di religione naturale che aveva assunto aspetti diversi nelle varie epoche e nei vari popoli.⁶ Questa concezione risolveva il problema, assai sentito a quei tempi, della conciliazione tra i diversi credi religiosi, specie il cristianesimo e l’Islam, e quello della provvidenza divina per i popoli che per ragioni storiche o geografiche non avevano potuto conoscere il messaggio cristiano. Certo, in questo modo il cristianesimo veniva ridimensionato ad una religione storica, ad una manifestazione della religione primitiva dell’umanità. Anzi la vera radice del cristianesimo doveva essere cercata in quella religione originaria e non nelle forme barbariche della Chiesa medievale.

Ficino è una figura filosofica complessa, preoccupata soprattutto di conciliare la dignità e la libertà

5 Cfr. J. Doresse: *L’ermetismo di origine egiziana*. In: *Storia delle Religioni*, a cura di H.-C. Puech, Vol. VIII, Roma-Bari 1977.

6 Cfr. F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964. Capitoli I-IV.

dell'uomo esaltate dal primo umanesimo con il problema religioso che quest'ultimo non aveva adeguatamente affrontato. Pur essendo il più deciso propagatore del platonismo, non rifiutò il cristianesimo ma prese anche gli ordini sacerdotali, perché per lui, cristianesimo e platonismo non erano in opposizione, ma coincidevano nella loro essenza più profonda. Tuttavia proprio partendo dal tema religioso, egli completa l'opera di glorificazione della natura umana fatta dai primi umanisti e innalza l'uomo quasi al livello di un dio.

Dal neo-platonismo antico egli riprende l'idea della manifestazione della divinità, l'Uno, in tutti i piani dell'essere attraverso un processo di "emanazione". Non c'è quindi un abisso tra l'uomo e la natura da un lato e Dio dall'altro, ma un passaggio continuo e ininterrotto che va da Dio all'angelo, all'uomo, agli animali, alle piante, ai minerali. L'uomo è al centro di questa scala di esseri ed il vincolo tra ciò che è eterno e ciò che è nel tempo. L'anima umana, punto medio e specchio di tutte le cose, può contenere in sé tutto l'Universo.

Ecco come si esprime Ficino: "Non si sforza l'anima di diventare tutte le cose, come l'uomo è tutte le cose? Vi si sforza mirabilmente! Essa vive la vita delle piante nella propria funzione vegetativa, la vita dei bruti [gli animali] nell'attività sensibile, la vita dell'uomo quando con la ragione tratta gli affari umani, la vita degli eroi investigando le cose naturali, la vita dei demoni nelle speculazioni matematiche, la vita degli angeli nell'indagare i divini misteri, la vita di Dio facendo per grazia divina tutte queste cose. Ogni anima umana fa in qualche modo queste varie esperienze, ma ciascuna a sua guisa. E il genere umano nel suo complesso tende a diventare il tutto, perché vive la vita del tutto. Perciò ebbe ragione Trismegisto di chiamare l'uomo un grande miracolo".⁷

È questa stessa massima, attribuita al Trismegisto, che una delle figure più singolari dell'umanesimo, Giovanni Pico della Mirandola, pone all'inizio della sua orazione sulla *Dignità dell'uomo*. Si tratta di un testo che, per le intenzioni propagandistiche con le quali fu scritto, può essere considerato come un vero e proprio "manifesto dell'umanesimo". Pico, che apparteneva ad una ricca famiglia principesca, aveva mostrato un ingegno precocissimo ed una straordinaria curiosità intellettuale: conosceva il greco, l'arabo, l'ebraico, l'aramaico; aveva studiato i grandi filosofi musulmani ed ebrei, era rimasto affascinato dalla Cabala. A poco più di vent'anni aveva cercato di raccogliere e sintetizzare tutta la sapienza del suo tempo in novecento tesi, che nelle sue intenzioni dovevano essere discusse pubblicamente a Roma dai più grandi dotti dell'epoca convocati a sue spese da ogni angolo del mondo. Ma questo straordinario programma, che superava i confini delle religioni e delle culture e che mirava alla pace e alla conciliazione tra di esse, fu immediatamente bloccato dall'opposizione ecclesiastica. Alcune tesi furono condannate come eretiche, il grande dibattito venne proibito, Pico stesso fuggì a Parigi dove venne arrestato per ordine del Papa. Fu grazie alla simpatia che godeva presso gli ambienti intellettuali e la corte francese, che riuscì a salvarsi. Prontamente scarcerato, Pico riparò a Firenze dove, sotto la protezione di Lorenzo il Magnifico, visse il resto della sua breve vita.

L'orazione sulla *Dignità dell'uomo* era stata pensata come un'introduzione all'evento romano: doveva essere letta all'apertura dei lavori con lo scopo di indirizzare la discussione e delimitarne l'orizzonte. Proprio all'inizio, Pico presenta la sua concezione dell'essere umano, e lo fa con un artificio retorico di grande effetto: è Dio stesso che spiega in che modo ha creato l'uomo. Ecco il testo: "Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio alla cui

7 M. Ficino: *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3. Citato da G. De Ruggiero: *Storia della Filosofia. Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Roma-Bari 1977. Vol. I, pag. 117.

podestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”.⁸

Dunque, per Pico, l'essere umano non ha una “natura” rigidamente determinata che ne condizioni le attività, così come avviene per tutti gli altri esseri naturali. L'uomo è fondamentalmente assenza di condizioni, libertà, scelta. L'uomo può essere tutto, per sua libera elezione può collocarsi in qualunque livello dell'essere: può degradarsi fino a vivere come gli animali o elevarsi ad uno stato in cui è partecipe della vita divina. È dunque un puro esistere che costruisce se stesso attraverso le sue scelte.

È difficile sottostimare l'importanza di una simile concezione dell'essere umano e l'influenza che essa ha esercitato, direttamente o indirettamente, fino ai nostri giorni, come apparirà chiaro in questo stesso saggio. Essa rompe con ogni determinismo, collocando l'essenza umana nella dimensione della libertà.

Nell'opera dell'umanista francese Charles Bouillé, il *De sapiente* (Il sapiente), la glorificazione dell'uomo raggiunge forse il suo massimo. Il Bouillé, formatosi sul pensiero di Ficino e Pico, afferma, seguendo i suoi maestri, che l'uomo non possiede una natura determinata ma che riassume in sé tutti i vari gradi dell'essere: esiste come la materia inanimata, vive come le piante, sente come gli animali, ed in più ragiona e riflette. Grazie a quest'ultima capacità egli si fa simile alla Natura creatrice. Ma non qualsiasi uomo è in grado di raggiungere questo livello, solo il *sapiente* lo è, attraverso una paziente opera di auto-costruzione, grazie alla sua *virtù* e alla sua *arte*. Qui appare in tutta chiarezza l'ideale di uomo che la cultura dell'umanesimo ha vagheggiato: *l'uomo superiore*, che oltrepassa la “natura” degli uomini comuni, che si costruisce, scegliendo e lottando, una seconda “natura”, più alta, più vicina a quella divina.⁹ Nell'essere umano esiste questa possibilità, così come esiste quella di arrestarsi ad un grado inferiore dell'essere.

Il Bouillé riprende e oltrepassa l'equivalenza microcosmo-macrocosmo tipica dell'ermetismo. Il cosmo, infatti, è tutto ma non è cosciente di ciò che è; l'uomo è quasi nulla ma può sapere tutto. Tra i due intercorre lo stesso rapporto che c'è tra l'anima e il corpo: l'uomo è l'anima del mondo e il mondo è il corpo dell'uomo. Ma la coscienza di sé, che l'uomo conferisce al mondo, e con la quale in qualche modo lo umanizza, colloca l'uomo stesso al di sopra del mondo.¹⁰ Questa concezione, per il valore supremo che attribuisce all'uomo, può essere giustamente presa come “degn epigrafe della filosofia dell'umanesimo”.¹¹

3. LA NUOVA IMMAGINE DEL MONDO

Le correnti filosofiche del Rinascimento sono tutte permeate di “naturalismo”. Ma in questo caso il

8 G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, pagg. 105-107.

9 Il tema ermetico dell'*uomo superiore*, che si auto-costruisce e supera il comune livello umano, avvicina le concezioni dell'umanesimo europeo a quelle di altre filosofie tradizionali. Tale tema, infatti, risulta centrale, per esempio, nel Sufismo e nell'Induismo.

10 Cfr. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig und Berlin 1927. Trad. ital. di F. Federici, Firenze 1935, pagg. 142-148.

11 G. De Ruggiero, opera citata, pag. 126.

termine assume un senso del tutto speciale, che non ha nulla a che vedere, anzi è incompatibile, con la concezione moderna.

Infatti, il mondo naturale non è –come nella visione scientifica attuale– pura materia inanimata, soggetta a leggi meccaniche e cieche, ma è un organismo vivente, dotato di energie del tutto simili a quelle dell'uomo. Innumerevoli correnti di pensiero e di sensazioni lo percorrono, a volte sommandosi, a volte opponendosi e scontrandosi. Proprio come l'uomo, esso possiede senso e intelletto, è capace di simpatie e antipatie, prova piacere e dolore. Infatti, secondo la concezione ermetica, l'Universo è un individuo gigantesco, dotato di un'anima invisibile che sente e conosce – *l'anima del mondo*– e di un corpo visibile fornito come quello umano di organi e apparati diversi. È dunque un *macroantropo*.

Allora, la chiave di accesso alla comprensione del mondo naturale sta proprio nell'*uomo*. L'uomo è la cifra, il paradigma dell'Universo in quanto, come *microcosmo* presenta le stesse caratteristiche fondamentali di questo. La strutturalità, l'armonia del corpo umano, il fatto che le sue parti siano tutte interconnesse e svolgano funzioni complementari, trovano puntuale riscontro nella solidarietà e unità dell'Universo. I diversi piani dell'essere in cui esso si articola –i minerali, le piante, gli animali, gli esseri umani, le intelligenze superiori– non sono separati e reciprocamente indifferenti, ma uniti da sottili fili, da misteriose *corrispondenze*. Una stella lontana, una pietra, una pianta, pur nella loro diversità e distanza, possono risultare legate tra loro da una relazione ancor più profonda ed essenziale di quella che le unisce alle altre stelle o pietre o piante. Sul proprio piano, ciascuna è la manifestazione di una *forma ideale*, ciascuna è il *segno* di un aspetto essenziale della natura.

L'uomo, proprio perché comprende in sé tutti i piani dell'essere, proprio per la sua natura proteiforme, che è una mirabile sintesi della restante natura, può seguire i misteriosi fili che vanno da un lato all'altro dell'Universo, scoprendo così gli influssi segreti che legano esseri apparentemente separati e distanti. Egli può leggere nella natura i segni che la mano di Dio vi ha posto, quasi fossero le lettere del sacro libro della creazione.

Ma non solo questo. Se l'anima e l'intelletto agiscono intenzionalmente sul corpo umano perché non dovrebbero agire anche sul corpo del mondo di cui quello umano è un'estensione? Se la luna fa crescere le acque, se il magnete attrae il ferro, se gli acidi attaccano i metalli, perché l'uomo, che è tutte queste cose insieme, non può svolgere un'azione sui singoli aspetti della natura? Egli può conoscere gli odi e gli amori, le attrazioni e le repulsioni, che legano tra loro gli elementi o viceversa li separano. Ma mentre tali forze agiscono in forma inconsapevole, l'uomo può usarle e dominarle coscientemente.

Dunque, l'umanesimo rinascimentale intende il rapporto tra l'uomo –in questo caso l'uomo superiore, il sapiente– e la natura fondamentalmente come un rapporto di tipo animistico, magico. Il sapiente è un *magico* che attraverso le proprie facoltà psichiche piega a sé le forze della natura o coopera con esse. La sua *arte* può accelerare, bloccare o trasformare i processi naturali di cui conosce i segreti. L'astrologia, l'alchimia, la “magia naturale” sono le “scienze” caratteristiche dell'epoca.

Certo, l'astrologia comporta in sé un forte elemento di determinismo e di fatalismo e per questo fu aspramente combattuta da Pico che invece era favorevole alla magia. Se il destino degli uomini, dei paesi, delle civiltà è dettato dai movimenti degli astri che, attraverso sottili vie, giungono a determinare i comportamenti umani, non c'è posto per la libertà nella grande macchina dell'Universo. Ma anche le concezioni astrologiche dell'umanesimo rientrano nello spirito dell'epoca che pone in primo piano l'uomo e la sua libertà. Allora la conoscenza degli influssi astrali viene intesa come l'inizio di un processo di liberazione dalla schiavitù che essi impongono e,

su un piano cosmico, fornisce la prova della solidarietà che unisce tra loro tutte le parti dell'Universo.

La scienza degli astri e delle leggi della natura implica l'uso delle matematiche. Ma quest'uso è ben diverso da quello che ne farà la scienza moderna. Fedele alla concezione pitagorica e platonica, l'umanesimo rinascimentale non intende i numeri e le figure geometriche come dei semplici strumenti per il calcolo o la misura. Essi sono considerati enti in sé, espressione della verità più profonda: sono i simboli della razionalità dell'Universo, comprensibile solo attraverso la facoltà più caratteristica dell'uomo, l'intelletto. Così l'umanista Luca Pacioli che riscopre la "divina proporzione" o sezione aurea, crede, come Pitagora e Platone, che la matematica sia il fondamento di tutto ciò che esiste. Si tratta dunque di una matematica mistica e non di una scienza che trova la sua legittimazione solo nel misurare, progettare o costruire.

Certamente questi aspetti sono anch'essi di fondamentale importanza in tutto il periodo rinascimentale. L'uomo di quest'epoca è eminentemente attivo: tenta, prova, sperimenta, costruisce, spinto com'è da un'ansia di ricerca che lo porta a mettere in discussione e sottoporre a verifica le certezze consacrate da una tradizione secolare. Ed è proprio questo spirito di libertà, di apertura che costituisce la condizione delle grandi scoperte dell'epoca e della stessa rivoluzione copernicana. Ma nel periodo rinascimentale, alla base del lavoro tecnico, dell'*arte*, sta sempre l'idea di un mondo naturale che non è opposto all'uomo, ma un suo prolungamento. Ecco perché l'atteggiamento verso la matematica e la tecnica di un Alberti, un Piero della Francesca, un Leonardo, che pur ne fecero larghissimo uso, è sostanzialmente diverso da quello dello scienziato moderno. La differenziazione tra alchimia e chimica, astrologia e astronomia, magia naturale e scienza è sconosciuta in quest'epoca e verrà solo più tardi. Lo stesso Newton, in pieno diciottesimo secolo, scrisse un trattato di alchimia... e gli esempi di questo tipo si potrebbero moltiplicare.

Per l'umanesimo rinascimentale esiste nella natura un'ordine matematico che può essere scoperto e riprodotto. Quest'ordine è di natura divina e ricostruirlo attraverso l'arte significa "avvicinarsi a Dio, facendosi come Dio, creatore di cose belle".

L'UMANESIMO CONTEMPORANEO

1. L'UMANESIMO MARXISTA

Dopo la fine del secondo conflitto mondiale, il “modello” di marxismo instaurato in Unione Sovietica da Lenin appariva ormai segnato da una crisi sempre più profonda e drammatica. Con Stalin esso mostrava il volto di una dittatura spietata. È in questo contesto che si sviluppa una nuova interpretazione del pensiero di Marx, in opposizione ed in alternativa a quella “ufficiale” del regime sovietico, a cui è stato dato il nome di “umanesimo marxista”. I suoi rappresentanti sostengono infatti che il marxismo ha un “volto umano”, che al centro della sua problematica sta la liberazione dell'uomo da ogni forma di oppressione e di alienazione, e che quindi, per essenza, esso è propriamente un umanesimo. A questa linea di pensiero appartiene un gruppo piuttosto eterogeneo di filosofi, i più rappresentativi dei quali sono Ernst Bloch in Germania, Adam Shaff in Polonia, Roger Garaudy in Francia, Erich Fromm e Herbert Marcuse negli Stati Uniti.

Dunque, a partire dagli anni cinquanta, con la sfida lanciata sul piano dell'interpretazione teorica dall'umanesimo marxista alla dottrina “ortodossa” del regime sovietico, si assiste ad un aspro confronto tra due modi mutuamente esclusivi di intendere il pensiero di Marx. Ma una situazione di questo tipo non costituiva affatto una novità o un'anomalia nella storia del marxismo: al contrario ne risultava essere quasi la costante. Il pensiero di Marx ha infatti conosciuto, in tutto l'arco del suo sviluppo e per molteplici motivi, un'ampia varietà di interpretazioni.¹²

Negli anni immediatamente successivi alla morte del fondatore (1883), cioè al tempo dalla Seconda Internazionale (1889), il marxismo era interpretato prevalentemente come “materialismo storico” e questo era inteso come una dottrina “scientifica” delle società umane e delle loro trasformazioni, fondata su fatti economici e inquadrata nell'ambito più ampio di una filosofia dell'evoluzione della natura, sviluppata da Engels. Questa interpretazione risentiva del clima culturale dell'epoca, dominato dall'evoluzionismo darwiniano e, più in generale, dal positivismo. In questo caso la “scientificità” del marxismo era quella stessa delle scienze empiriche, delle quali, in questa visione, estendeva il metodo ed il rigore ai campi dell'economia, della società e della storia prima dominati da concezioni “metafisiche”, cioè irrazionali ed arbitrarie.

In questo secolo, la vittoria della rivoluzione proletaria in Russia e il suo fallimento in Germania e nel resto dell'Europa Occidentale imposero l'interpretazione del marxismo elaborata prima da Plechanov e Lenin e poi da Stalin. In questa interpretazione il marxismo è inteso fondamentalmente come “materialismo dialettico”, cioè come una dottrina filosofica materialistica (si potrebbe quasi dire una cosmologia), in cui la dialettica, ovvero il procedimento logico sviluppato da Hegel, svolge un ruolo centrale: da un lato è la legge evolutiva della materia, dall'altro è il metodo teorico-pratico che permette la comprensione del mondo fisico e della storia, e che indica pertanto anche l'azione politica corretta. Qui la filosofia della natura elaborata da Engels, che nell'interpretazione precedente costituiva solamente la cornice filosofica all'opera sociologica ed economica di Marx, diventa centrale e si sovrappone al materialismo storico. Anche in questo caso il marxismo è inteso come una “scienza”, ma non nel senso di una disciplina strettamente sperimentale: si tratta di una scienza filosofica considerata “superiore”, che si basa sull'applicazione ai fenomeni naturali delle leggi della dialettica hegeliana, e che integra e supera le scienze empiriche. Con Stalin, il “materialismo dialettico” diventa la dottrina ufficiale del partito marxista-leninista sovietico e dei partiti comunisti da esso dipendenti.

1 ² Cfr. su questo punto l'articolo di L. Colletti, *Marxismo in Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma 1979.

Cerchiamo ora di chiarire quali idee siano alla base di queste due interpretazioni storicamente prevalenti del marxismo e in che modo esse si siano costituite.

Il termine “materialismo storico” comincia ad apparire nelle ultime opere di Engels, il quale, in genere, preferisce però utilizzare l’espressione “concezione materialistica della storia”. Esso si riferisce all’analisi e all’interpretazione delle società umane e della loro evoluzione. La sua tesi fondamentale, enunciata da Marx e Engels in varie opere, è che le produzioni che siamo soliti chiamare spirituali (il diritto, l’arte, la filosofia, la religione, ecc.) sono determinate *in ultima istanza* dalla struttura economica della società in cui esse si manifestano. Il fatto storico primario, per Marx, è costituito dalla produzione dei beni materiali che permettono la sussistenza degli individui e della specie. Infatti, per poter fare storia gli esseri umani debbono essere in grado, prima di tutto di vivere, cioè di soddisfare i propri bisogni fondamentali: mangiare, bere, vestirsi, disporre di un alloggio, ecc.

Sono questi bisogni primari che stimolano l’essere umano a ricercare nel mondo naturale gli oggetti e i mezzi che permettono di soddisfarli. Il rapporto tra l’uomo e la natura –inteso come rapporto tra il bisogno umano e l’oggetto naturale che può colmarlo– sta alla base del movimento della storia. Si tratta di una relazione dinamica e dialettica, che non viene mai meno: infatti, quando un bisogno fondamentale viene soddisfatto, proprio questa soddisfazione e lo strumento acquisito per ottenerla inducono nuovi bisogni e la ricerca di nuovi mezzi per appagarli.

La mediazione tra i due poli opposti del bisogno e della sua soddisfazione (e quindi tra uomo e natura) è costituita, per Marx, dal lavoro. È attraverso il lavoro che l’uomo crea gli strumenti con i quali ricava dalla natura gli oggetti che gli sono necessari.

Ciascuna epoca storica è caratterizzata da un determinato grado di sviluppo delle *forze produttive*, espressione che definisce congiuntamente l’insieme dei bisogni e dei mezzi di produzione (tecniche lavorative, conoscenze, uomini, ecc.) impiegati per soddisfarli. A queste forze corrispondono specifici *rapporti di produzione*, di lavoro, che legano tra loro gli uomini impegnati nella fabbricazione dei beni materiali necessari all’esistenza. L’insieme dei rapporti di produzione e delle forze produttive è chiamato da Marx *modo di produzione*: esso costituisce il vero fondamento della società, ciò che ne determina l’assetto, l’organizzazione in tutte le sue articolazioni: giuridiche, politiche, istituzionali, ecc. È a partire da questa base materiale (la *struttura*) che si sviluppano tutti i fenomeni che si è soliti relazionare con la coscienza o con lo spirito (la *sovrastruttura*).

Ecco come Marx esprime questo concetto fondamentale nella Prefazione a *Per la critica dell’economia politica* (1859) che contiene un’esposizione sintetica del materialismo storico: “Nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini vengono a trovarsi in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, cioè in rapporti di produzione, corrispondenti ad un determinato livello di sviluppo delle loro forze produttive materiali. Il complesso di tali rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e a cui corrispondono determinate forme di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale è ciò che condiziona il processo sociale, politico e spirituale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza”.¹³

Basandosi su questi principi, Marx ricostruisce la storia delle società umane a partire dalle comunità primitive fino alla società borghese del suo tempo. Per lui la storia è costituita dalla successione dei

1 ³ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Traduzione italiana di B. Spagnuolo Vigorita, Roma 1976, pag. 31.

diversi modi di produzione attraverso i quali gli esseri umani giungono a disporre dei beni materiali necessari all'esistenza. Il passaggio da un modo di produzione ad un altro non avviene secondo un processo lineare, continuo, ma al contrario avviene come una rottura dell'ordine precedente, rottura innescata da una dialettica interna: un modo di produzione entra in crisi quando i suoi elementi costitutivi –le forze produttive e i rapporti di produzione– diventano reciprocamente contraddittori. A quel punto si verifica una trasformazione rivoluzionaria e si stabilisce un nuovo modo di produzione. Con esso compare anche una nuova “cultura”, una nuova “coscienza” che sostituiscono quelle precedenti. Dice Marx: “Ad un certo grado del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti o, per usare un termine giuridico, con i rapporti di proprietà nel cui ambito si erano mosse fino a quel momento. Da forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si tramutano in vincoli che frenano tali forze. Si arriva quindi ad un'epoca di rivoluzione sociale. Cambiando la base economica, viene ad essere sovvertita più o meno rapidamente tutta l'enorme sovrastruttura”.¹⁴

Questo stesso destino storico attende la società borghese fondata sul lavoro industriale, la proprietà privata dei mezzi di produzione, l'egemonia del capitale. Ma rispetto agli altri modi di produzione che l'hanno preceduto (quello medievale, quello schiavistico del mondo antico, ecc.) il sistema capitalista ha caratteristiche speciali: è costretto a rivoluzionare continuamente le forze produttive e ad imprimere ad esse un impulso enorme. Il campo d'azione del capitalismo è ormai il mondo intero: esso trae le materie prime dai luoghi più remoti e penetra con i suoi prodotti nei paesi più isolati. Ma il capitalismo è minato da una contraddizione insanabile tra le forze produttive e i rapporti di produzione: in esso, infatti, il carattere sociale dei processi produttivi industriali, che diventa sempre più accentuato, è in patente contrasto con la proprietà privata dei mezzi di produzione.

La forza che porrà termine al dominio della borghesia capitalista è la negazione dialettica, lo specchio in negativo, di tutte le caratteristiche della borghesia stessa: il proletariato. Ecco come Marx si esprime: “Nello sviluppo delle forze produttive, si presenta uno stadio nel quale vengono fatte sorgere forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male, che non sono più forze produttive ma forze distruttive (macchine e denaro) e, in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al più deciso antagonismo contro le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione radicale, la coscienza comunista...”.¹⁵

Tuttavia, anche la scomparsa della borghesia e la vittoria del proletariato sono determinate dalle condizioni materiali della società e non da una spinta rivoluzionaria puramente volontaristica. Dice Marx: “Una formazione sociale non scompare mai finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive che essa è capace di creare, così come non si arriva mai a nuovi e più evoluti rapporti di produzione prima che le loro condizioni materiali di esistenza si siano schiuse nel grembo stesso della vecchia società”.¹⁶

In ogni caso, la vittoria della rivoluzione proletaria è certa perché si iscrive di necessità nella dinamica dell'evoluzione storica: essa, infatti, instaurerà un modo di produzione, il comunismo, più avanzato del capitalismo. Il comunismo, abolendo la proprietà privata e socializzando i mezzi di produzione renderà i rapporti di produzione conformi al carattere sociale delle forze produttive. In questo modo sanerà la contraddizione del capitalismo e darà alle forze produttive stesse un nuovo e

1 ⁴ Ibid.

1 ⁵ K. Marx: *Deutsche Ideologie*. Trad. ital. di F. Codino, Roma 1969, pagg. 28-29.

1 ⁶ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Trad. cit., pag. 32.

straordinario sviluppo. Per Marx, con la creazione della società comunista, il processo storico giunge al suo termine, o meglio si conclude la preistoria dell'umanità ed inizia una fase radicalmente nuova dell'esistenza sociale umana.

Queste sono, in breve sintesi, le idee centrali del “materialismo storico”. Dai testi che abbiamo citato (e che sono sempre stati considerati di grande importanza per una valutazione del pensiero di Marx) sembra emergere una concezione storica improntata ad un materialismo radicale. Non meraviglia, allora, che il marxismo sia stato interpretato, fin dai suoi inizi, proprio in questo senso da molti commentatori e seguaci. Ed in effetti, in questa concezione, niente possiede un rango comparabile a quello delle forze produttive, da cui dipendono e derivano sia l'organizzazione sociale sia le manifestazioni spirituali dell'essere umano.

Certo, una simile visione della società e della storia lasciava aperti numerosi problemi; in particolare, il rapporto fra struttura economica e sovrastrutture era ben lungi dall'essere chiaro. E non si trattava di un problema semplicemente teorico perché investiva direttamente aspetti politici e organizzativi fondamentali del movimento operaio. Ad esempio, qual era il significato ed il ruolo di un aspetto sovrastrutturale come la “coscienza comunista” o rivoluzionaria, di cui secondo Marx il proletariato era portatore? E in che modo questa “coscienza” attuava sopra la struttura economica della società? In termini pratici questo problema diventava: come e quando, nella fase di declino del capitalismo, il proletariato (o meglio, la sua parte più “cosciente”, cioè il partito comunista) doveva fare un uso intenzionale della violenza? Sulla base dei testi di Marx, la risposta non è affatto chiara. Marx, da un lato, affida al proletariato e alle sue organizzazioni un ruolo fondamentale nel crollo del capitalismo, ma dall'altro, nel suo sistema, questo crollo sembra essere l'effetto di leggi intrinseche allo sviluppo del capitale stesso. Così, se si prende in esame l'analisi dell'evoluzione del capitalismo così come Marx la presenta ne *Il Capitale*, se ne ricava l'impressione che tale processo –che porterà al crollo del regime borghese– sia determinato da meccanismi inflessibili, da regole ferree, da leggi quasi quantitative così come avviene nelle scienze fisiche. Ed in effetti Marx considerava la sua analisi del capitalismo “scientifica”, cioè dotata della stessa capacità di previsione delle analisi di tali scienze. In questo processo rigidamente deterministico, la coscienza comunista ed il proletariato stesso sembrano svolgere un ruolo secondario.

Dopo la morte di Marx, il dibattito sulle forme di organizzazione e di azione del proletariato in vista del “crollo inevitabile” del capitalismo, divenne tanto aspro che lo stesso Engels si vide obbligato a fornire dei chiarimenti. In una famosa lettera¹⁷, Engels affermò che la concezione materialistica della storia era stata forzata e fraintesa quando si era creduto di vedervi un determinismo totale ed unidirezionale delle forze produttive sulla coscienza e sulle sovrastrutture. Certo, la struttura economica costituisce il fattore determinante *in ultima istanza* dello sviluppo storico. Ma non è l'unico. I diversi aspetti delle sovrastrutture, come le forme politiche della lotta di classe, l'impalcatura giuridica degli Stati, persino le credenze filosofiche e religiose, esercitano un'influenza sul corso degli avvenimenti storici. Quest'influenza non è decisiva, ma neppure trascurabile e di essa va tenuto conto.

Ma nonostante i chiarimenti di Engels, la questione dei rapporti tra struttura e sovrastruttura non ha mai cessato di animare il dibattito all'interno e all'esterno dei partiti marxisti. Essa si ripropose in modo drammatico alla vigilia della prima guerra mondiale quando la Socialdemocrazia tedesca votò a maggioranza per l'entrata in guerra della Germania. Il proletariato tedesco –il più “cosciente” e meglio organizzato d'Europa– si schierava a fianco della borghesia nazionale contro il proletariato di Francia e Inghilterra, che sceglievano la stessa strada. Un elemento totalmente sovrastrutturale come l'identità nazionale, era prevalso sull'interesse “oggettivo” dei vari proletariati europei di

1 ⁷ Lettera di F. Engels a J. Bloch del 21 Settembre 1890. In: K. Marx e F. Engels: *Sul materialismo storico*, Roma 1958, pagg. 91-95.

unirsi tra di loro per combattere l'oppressione delle rispettive borghesie nazionali.

Per quanto riguarda il termine “materialismo dialettico”, c'è da dire che esso non è mai stato usato da Marx per designare la sua concezione filosofica; entrò in uso a partire da Lenin e con Stalin, come abbiamo accennato, giunse ad indicare la dottrina ufficiale del partito marxista-leninista al potere in Unione Sovietica. Si tratta di una costruzione teorica elaborata quasi esclusivamente dal marxismo russo sulla base delle riflessioni sul mondo naturale svolte da Engels e contenute in vari suoi libri, soprattutto l'*Antiduehring* (1878) e *La dialettica della natura*. Quest'ultima è un'opera incompiuta e per molti versi frammentaria a cui Engels lavorò saltuariamente per molti anni, e che fu pubblicata postuma nell'Unione Sovietica solo nel 1925.

Engels, per quarant'anni amico di Marx e suo collaboratore nella stesura di varie opere, era anche uno studioso di strategia militare ed uno scienziato dilettante che manteneva rapporti epistolari con numerosi ricercatori. In campo scientifico, il suo interesse era diretto verso la formulazione di una filosofia generale dei fenomeni naturali che spiegasse le grandi scoperte del suo tempo (la cellula, la conservazione dell'energia, l'evoluzione della specie, ecc.) e nello stesso tempo costituisse un fondamento “oggettivo”, appunto “scientifico”, alla concezione storica di Marx.

Engels, riconoscendo la pericolosità della frattura tra sapere filosofico e sapere scientifico, criticava l'empirismo e lo scarso interesse per la filosofia degli scienziati del suo tempo, tutti presi dalla sperimentazione in campi ristretti e separati, ma incapaci di giustificare filosoficamente le loro scoperte. In effetti, il mondo scientifico dell'Ottocento tendeva ancora a trattare la natura come un complesso di entità fisse e isolabili, che dovevano essere studiate separatamente l'una dall'altra, e riconduceva le trasformazioni naturali a interazioni meccaniche tra tali entità fisse.

Engels considerava questo meccanicismo ingenuo solo come cattiva filosofia, un residuo della visione settecentesca, che impediva la comprensione di quel continuo divenire della natura vivente così brillantemente messo in luce da Darwin. Per Engels –che di Darwin era un grande ammiratore– il mondo naturale doveva essere studiato come un insieme di relazioni e di processi dinamici, come sviluppo evolutivo di strutture che si influenzano reciprocamente. Per spiegare la dinamica complessa dei fenomeni naturali, Engels ricorse alle leggi della dialettica scoperte da Hegel.

Hegel, rivoluzionando la logica tradizionale, basata fin da Aristotele sui principi di identità e non-contraddizione, aveva costruito una nuova logica dialettica al cui centro aveva collocato, come asse portante, proprio il principio di contraddizione. Per lui, il carattere contraddittorio delle idee costruite dalla ragione sulla realtà non è affatto una dimostrazione che esse siano illusorie. Al contrario, tale carattere contraddittorio risulta essere una proprietà essenziale sia della realtà che del pensiero.

Soltanto ad una conoscenza intellettualistica ed astratta, un concetto appare nella sua identità statica ed in una totale separatezza dal suo contrario. La logica dialettica mostra invece che gli opposti non sono mutuamente indifferenti e separati, ma che ciascuno è ciò che è proprio per la sua relazione di opposizione all'altro, che ciascuno è definito proprio dal suo non essere l'altro. Un qualunque concetto inteso come positivo rimanda sempre al negativo corrispondente, alla propria negazione determinata: il bene è tale solo in quanto è superamento del suo contrario, il male; la vita è tale solo in rapporto con ciò che ne costituisce la negazione, la morte, ecc. Quindi una cosa non è mai solo positività ma, costitutivamente, essa ha sempre in sé la sua propria negatività.

La stessa ragione ha due compiti fondamentali: uno negativo, di dissolvere, negandoli, i concetti fissati e accettati, ed uno positivo che consiste nel riconoscere che l'opposizione tra concetti contrari si supera e si risolve in un'unità superiore che li comprende entrambi (la sintesi). Questa, a

sua volta, postula una nuova negazione determinata (antitesi), e così via.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel mostra come questo processo dialettico costituisca il cammino attraverso cui la coscienza umana si eleva gradualmente dalle forme più ingenua e “naturali” a quelle più alte e complesse: autocoscienza, ragione e spirito. Hegel ricostruisce le diverse “figure” del sapere limitato ed apparente (di qui il termine *fenomenologia*) attraverso cui la coscienza passa nella sua evoluzione. Ciascuna “figura” si ribalta nella sua negazione, a cui segue una sintesi, una conciliazione tra gli opposti che, a sua volta, costituisce il punto di partenza per una nuova tappa, per un sapere più completo che però include e comprende il precedente. Il processo termina nello stadio in cui la coscienza, come “sapere assoluto” riconcilia e supera l’opposizione tra la certezza (il suo sapere) e la verità, tra la ragione e la realtà.

Engels accetta lo schema evolutivo di Hegel ma rovescia nel suo contrario il protagonista della storia: ciò che evolve secondo una dinamica dialettica non è un principio spirituale ma la materia. Per Engels, la natura, comprese le specie viventi e l’uomo, è materia che trova in se stessa il motore del proprio dinamismo. In questo senso, il materialismo dialettico costituisce una sorta di “fenomenologia dell’antispirito”.¹⁸

Questo capovolgimento della dialettica (o “raddrizzamento” come dirà con soddisfazione Engels) è parallelo all’operazione di inversione effettuata da Marx nella concezione hegeliana della società e della storia. Però a differenza di Marx, i cui rapporti con la dialettica sono ambigui, Engels adotta consapevolmente questo procedimento logico e giunge a riconoscergli una validità positiva, “scientifica”. Le leggi della dialettica naturale sono per lui le stesse leggi del pensiero: la dinamica della conoscenza è “rispecchiamento”, riflesso della dinamica della realtà. Con questa sintesi tra idealismo e materialismo, tra Hegel e Darwin, Engels tenta di superare la frattura tra pensiero filosofico e scientifico, e di gettare le basi per la costruzione di una nuova scienza globale che superi lo specialismo delle scienze empiriche e la visione esasperatamente analitica che esse forniscono della realtà naturale.

Queste idee vengono riprese da Lenin, che riorganizza e sistematizza le sparse riflessioni di Engels, sviluppando in particolare la teoria del “rispecchiamento” che Engels aveva solo abbozzato. Ma il punto più interessante sta nel fatto che in Lenin questa teoria dell’evoluzione della materia viene ad avere la precedenza sulla concezione storica di Marx, alla quale fornisce il fondamento filosofico. Questa posizione verrà ribadita e trasformata in ortodossia da Stalin nel suo famoso opuscolo del 1938, *Materialismo dialettico e materialismo storico*.

Ma il materialismo dialettico non si conciliava affatto bene con la concezione storica di Marx che pretendeva di legittimare: per Marx il rapporto dialettico fondamentale è quello tra l’uomo e la natura da cui l’uomo trae gli oggetti per la soddisfazione dei suoi bisogni. Nel materialismo dialettico, questo rapporto è completamente squilibrato, in quanto l’uomo è ridotto ad un epifenomeno, ad un prodotto secondario ed innecessario dell’evoluzione della materia. E lo sviluppo delle società umane, che Marx pretendeva di spiegare nei suoi nessi evolutivi dalla preistoria fino al trionfo e alla crisi della borghesia europea, diventa, nel materialismo dialettico, una sorta di breve capitolo della storia naturale del mondo.

Inoltre, affermando l’equivalenza tra le leggi del pensiero e quelle “scientifiche”, immanenti alla natura, la concezione di Engels risultava essere un idealismo almeno quanto un materialismo. In essa, la distinzione tra pensiero e realtà tendeva a scomparire esattamente come nella filosofia hegeliana che Engels aveva preteso di “raddrizzare”. Infatti, se si afferma che le leggi del pensiero sono un rispecchiamento di quelle della realtà, altrettanto bene si può dire che le leggi della realtà

1 ⁸ L’espressione è di T. Adorno.

sono un riflesso di quelle del pensiero. Paradossalmente, il materialismo dialettico finiva per costituire una riproposizione della filosofia della natura del romanticismo tedesco.

C'è poi da dire che le capacità euristiche della nuova “scienza” dialettica che doveva dare strutturalità e una visione globale alle scienze empiriche, furono praticamente nulle. Già Engels, nella sua pretesa di applicare le leggi della dialettica a tutti i campi dello scibile, giunse a vistose forzature e fornì prove delle sue teorie o del tutto generiche o che vennero invalidate dalla ricerca successiva.

Per dare un'idea dell'arbitrarietà con cui Engels utilizza il metodo dialettico nel campo delle scienze, basti questo esempio in cui una delle tre leggi della dialettica che egli deriva dalle opere di Hegel, quella della “negazione della negazione”, viene applicata all'algebra: “Prendiamo, dice Engels, una qualsiasi grandezza algebrica, per esempio, a . Neghiamo a e avremo così $-a$. Neghiamo questa negazione moltiplicando $-a$ per $-a$: avremo così a^2 , cioè la primitiva grandezza positiva, ma a un grado più elevato, ossia alla seconda potenza”.¹⁹

Ben più rovinose si dimostrarono le applicazioni dogmatiche del materialismo dialettico sovietico. Una delle più conosciute è quella tentata dal biologo Lysenko. Questi era in aperta polemica con i genetisti occidentali che professavano la tesi dell'invarianza del gene –inteso come fattore ereditario determinante– attraverso le generazioni. Per lui tale teoria, postulando la fissità di una struttura biologica, era incompatibile con il materialismo dialettico, e pertanto necessariamente falsa. Lysenko applicò all'organizzazione del piano agricolo sovietico una sua teoria genetica basata appunto sul materialismo dialettico. Ma i risultati furono talmente disastrosi che ben presto Lysenko scomparve dalla scena politica e scientifica.

Sono questi gli aspetti essenziali della dottrina del “materialismo dialettico”, la cui importanza andò aumentando, all'interno del movimento marxista internazionale, proporzionalmente al crescere del peso politico dell'Unione Sovietica. Come si è visto, l'influenza esercitata dagli scritti di Engels sull'elaborazione di questa interpretazione del marxismo è stata determinante. Ma essa è stata molto grande anche nella formazione dell'altra interpretazione, quella che vede il marxismo come una “scienza” –in senso positivistico– della società e della storia.

A questo punto è però necessario un chiarimento: il ruolo svolto da Engels nella costruzione dell'immagine “scientifica” del marxismo intorno alla fine del secolo scorso, va spiegato non solo con il clima culturale dell'epoca e con l'interesse che questo autore aveva per le discipline sperimentali, ma anche con il fatto che l'opera di Marx era allora conosciuta solo molto parzialmente. Infatti, a quel tempo, Marx era fondamentalmente l'autore de *Il Capitale*, cioè di un'opera di economia politica. I suoi testi più propriamente filosofici si riducevano alle Prefazioni a *Il Capitale* e ad un'altra famosa, ma assai breve Prefazione, quella del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* che, come abbiamo visto, contiene una sintesi del materialismo storico. Invece, la gran parte delle opere giovanili che mostrano il background filosofico e metodologico di Marx (la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *L'ideologia tedesca*) rimasero a lungo inediti: furono pubblicati solo intorno o dopo gli anni trenta. A questo bisogna aggiungere che, soltanto per quella data, importanti testi della maturità, come i *Grundrisse* o le *Teorie sul plusvalore*, furono disponibili per la critica. Ed è soprattutto a partire dalle opere giovanili, come vedremo dettagliatamente più avanti, che è stata costruita l'interpretazione umanistica del marxismo.

1 ⁹ Questo brano, tratto dall'*Antiduehring* di F. Engels, è citato come esempio di “proiezione animistica” nelle idee scientifiche, da J. Monod ne *Le hazard et la nécessité*, trad. ital. di A. Busi, Milano 1970, pag. 42.

Ma anche senza la conoscenza di questi testi, la linea interpretativa del marxismo come “scienza” (sia che questa venisse intesa in senso positivistico che dialettico) cominciò ad essere radicalmente contestata già agli inizi degli anni venti da alcune eminenti figure di teorici, tutti operanti al di fuori dell’Unione Sovietica. G. Lukàcs, K. Korsch ed in seguito A. Gramsci, pur in modi diversi, negano recisamente che il marxismo sia una scienza e che debba mutuare il proprio metodo di indagine dalle discipline sperimentali. Per loro, questa interpretazione è del tutto fuorviante: al contrario, il marxismo è fondamentalmente una critica della società borghese ed una dottrina della rivoluzione sociale che mira alla liberazione dell’essere umano da tutte le alienazioni e le scissioni a cui il sistema capitalistico lo ha condannato. Con Lukàcs, la teoria dell’alienazione e del feticismo delle merci, che è ben presente ne *Il Capitale*, ma che era stata praticamente dimenticata dai commentatori precedenti, riappare in primo piano come uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Marx.

In questa linea interpretativa, a cui è stato dato il nome di “marxismo occidentale”, il nucleo vero del pensiero di Marx, il centro teorico che ne contiene la carica rivoluzionaria, è costituito dalla dialettica. Questa va però intesa come un metodo teorico-pratico per la comprensione della storia e della società umana, che non può essere esteso alla descrizione del mondo naturale così come lo intendono le scienze empiriche. In questo caso, infatti, la dialettica finisce per acquistare le caratteristiche della logica di tali scienze, cioè si trasforma in un meccanismo di causa-effetto, in una connessione deterministica tra dati, tra fatti. La dialettica invece postula la negazione di un mondo che è storicamente dato; e si tratta di un mondo scisso, alienato, che deve essere superato e ricostituito nella sua unità attraverso l’attività rivoluzionaria. In questo senso, la dialettica è incompatibile con la logica delle scienze empiriche. Anzi, per Lukàcs, questa logica, che spezzetta il mondo in dati separati e sconnessi, è quella stessa della produzione industriale del capitalismo, dove la divisione del lavoro si fa sempre più spinta ed esasperata, e dove il lavoratore stesso diventa un oggetto, una cosa, un “fatto naturale”. Pretendere, allora, di utilizzare, per la comprensione della storia umana e della società, i metodi di indagine delle scienze empiriche o un’interpretazione “scientifica” della dialettica costituisce un vero travisamento del pensiero di Marx.

Così Gramsci attacca duramente le teorie di Engels e dei suoi epigoni russi in quanto esse trasferiscono al mondo degli uomini un determinismo che in questo non esiste. Gli uomini sono sì condizionati da un certo modo di produzione e da certe sovrastrutture, ma proprio perché sono uomini, e non semplici oggetti naturali, possono trasformare la loro situazione storica attraverso una presa di coscienza e la prassi rivoluzionaria. Un evoluzionismo volgare, un determinismo naturalistico, come quello proposto da Engels, non può mai rendere conto delle trasformazioni storiche. Gramsci nega addirittura che il marxismo sia un materialismo e attacca l’idea stessa di “realtà” oggettiva, che è il fondamento delle scienze empiriche. Per lui, che in questo si rifà direttamente ad Hegel, credere nella “realtà”, nell’oggettività del mondo, costituisce solo il primo stadio conoscitivo, quello di una coscienza ingenuamente “naturale”. “Oggettivo”, per Gramsci, significa sempre “storicamente soggettivo”, per cui nella sua visione non c’è posto per alcuna “teoria del rispecchiamento”. Nel marxismo, Gramsci vede fondamentalmente uno storicismo ed un umanesimo.

L’accoglienza riservata alle idee di Lukàcs e Korsch da parte del marxismo sovietico fu di totale rigetto. Al Quinto Congresso dell’Internazionale Comunista tenuto a Mosca nel 1924, Zinoviev, che ne era il segretario, le condannò senza appello come “revisioniste”. Ma intanto il panorama politico europeo stava radicalmente mutando e, con l’ascesa al potere dei fascismi in Italia e in Germania, lo sviluppo del marxismo si interrompeva in due delle tre aree culturali in cui era stato più vivace. Nella terza di queste aree, la Russia, il marxismo si trasformava, con Stalin in una sorta di religione di Stato che legittimava il sistema di potere dei vertici burocratici del partito comunista sovietico, e

di converso, dei partiti comunisti operanti nei paesi capitalisti.

Ma la riscoperta dei testi di gioventù, e soprattutto dei *Manoscritti* (che furono casualmente ritrovati a Parigi), mostrava, senza alcuna ombra di dubbio, che in Marx era presente una forte spinta umanistica e un atteggiamento critico e libertario che risultarono essere la sconfessione più radicale delle burocrazie dei partiti comunisti allora al potere. La posizione assunta da queste burocrazie nei confronti dei testi di gioventù di Marx fu quella di considerarli delle opere ancora acerbe, quasi degli esercizi preparatori per lo sviluppo di un pensiero che si sarebbe manifestato pienamente solo nella maturità. Il loro spirito libertario fu esorcizzato con l'etichetta di *ideologia* parola questa che, nella terminologia marxista, significa qualsiasi rappresentazione che occulti la realtà vera dei fatti, rivestendola di immagini false o illusorie. È proprio alle ideologie, alle sovrastrutture (giuridiche, politiche, filosofiche, religiose, ecc.) che Marx contrappone la sua concezione materialistica della storia.

Per lui la produzione di ideologie presuppone già una fondamentale divisione sociale del lavoro, e cioè la separazione tra lavoro manuale ed intellettuale. È grazie a questa separazione che possono costituirsi dei gruppi di intellettuali di professione che operano in campi specialistici e che danno vita a strutture istituzionali più o meno complesse. La funzione di questi ceti intellettuali, produttori di ideologie, è innanzitutto quella di mascherare e giustificare la divisione della società in classi e lo sfruttamento del lavoro manuale. Sulla base di questa menzogna originaria, essi costruiscono un'immagine invertita e idealizzata della realtà sociale e storica.

In modo grottesco e senza nessuna capacità autocritica, gli intellettuali legati alle burocrazie di partito non esitarono ad accusare di "ideologia" lo stesso Marx giovane e a contrapporlo al Marx "scientifico" delle opere più tarde. Si giunse persino a censurare i testi giovanili e ad occultare interi passaggi di quelli della maturità.²⁰

Ma dopo la seconda guerra mondiale –e qui riprendiamo il filo del discorso iniziale– cominciò ad apparire sempre più chiaramente che il modello sovietico aveva prodotto, con lo stalinismo, una dittatura mostruosa che calpestava i diritti umani fondamentali e le più elementari forme di libertà personale. Fu in questo clima culturale che gli aspetti umanistici del pensiero di Marx, presenti nelle opere giovanili ed in particolare nei *Manoscritti*, divennero oggetto di un interesse sempre più attento da parte di intellettuali marxisti non legati alle burocrazie di partito. Si andò così sviluppando una linea interpretativa, quella appunto dell'umanesimo marxista, opposta al "materialismo dialettico" e in generale alle interpretazioni del marxismo in chiave di "scienza" dell'economia e della storia.

Vediamo allora quale sia la concezione che Marx ha dell'uomo e come egli intenda l'umanesimo nelle opere di gioventù.

Nei *Manoscritti*, Marx ventiseienne, criticando l'idealismo di Hegel per il quale l'uomo era solo un essere spirituale, un'autocoscienza, traccia i lineamenti di una sua antropologia. Per Marx, l'uomo è innanzi tutto un ente naturale, materiale. Le varie definizioni che egli propone mettono tutte in risalto questa caratteristica. Così l'uomo "...è l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira e aspira tutte le forze della natura...".²¹ Inoltre "L'uomo è immediatamente un *essere naturale*. Come essere naturale, come essere naturale vivente, è in parte

20 Per un'analisi delle distorsioni del marxismo sovietico, confronta: *Soviet Marxism* di H. Marcuse, New York 1958.

21 K. Marx: *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. ital. di N. Bobbio, Torino 1968, pag. 171.

fornito di *forze naturali*, di *forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*: e queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come *impulsi*; in parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato al pari degli animali e delle piante: vale a dire gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui, come *oggetti* da lui indipendenti, ma questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* essenziali, indispensabili ad attuare e confermare le sue forze essenziali”.²²

Dunque, l’uomo vive nell’orizzonte del mondo naturale da cui riceve, come gli altri esseri senzienti, impressioni e condizionamenti e in cui trova gli oggetti che soddisfano i suoi bisogni, oggetti verso i quali lo spingono i suoi impulsi interni, intesi anch’essi come forze naturali. Ed il mondo è un mondo reale, oggettivo. Questa concezione è chiaramente derivata da Feuerbach che, in polemica con Hegel, considerava sia l’uomo che il mondo appunto degli enti naturali oggettivi.

Eppure, nei *Manoscritti* la distanza che separa Marx dallo stretto naturalismo di Feuerbach è già incolumabile. Per Marx, infatti, “...l’uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale *umano*, cioè è un essere che è per se stesso e quindi un *essere che appartiene ad una specie*; come tale egli si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere. *Perciò gli oggetti umani non sono gli oggetti naturali come si presentano in modo immediato*”.²³ E “la natura, astrattamente presa, per sé, fissata nella sua separazione dall’uomo, è per l’uomo un bel nulla”.²⁴

L’uomo, dunque, fra gli altri esseri naturali, ha caratteristiche particolari: è anche una coscienza (per sé) che si manifesta come sapere. Non è quindi soltanto natura. A loro volta, gli oggetti naturali, pur essendo reali, non possono essere concepiti per se stessi, indipendentemente dall’attività degli uomini. La relazione uomo-natura non consiste pertanto in un fedele “rispecchiamento” della realtà naturale nella coscienza umana (come sosterranno Engels e Lenin) e neppure in un puro e semplice condizionamento esercitato dalla natura sull’uomo; si tratta invece di una relazione eminentemente attiva, pratica.

Attraverso la sua attività consapevole (il lavoro) l’essere umano si “oggettiva” nel mondo naturale, rendendolo sempre più vicino, sempre più simile a sé: ciò che prima era semplice natura diventa un prodotto umano. Quindi se l’uomo è un ente naturale, la natura è natura umanizzata, cioè trasformata intenzionalmente dall’uomo. Dice Marx: “...*Tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell’uomo mediante il lavoro umano, null’altro che il divenire della natura per l’uomo”.²⁵ “Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l’uomo si mostra quindi realmente come un *essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa, la natura appare come la sua opera e la sua realtà”.²⁶

Per Marx, quindi, la specificità dell’essere umano, la sua caratteristica fondamentale in quanto appartenente ad una specie naturale determinata, quella umana, consiste nella trasformazione della natura attraverso il lavoro. L’uomo è allora, fondamentalmente, *homo laborans*. Vari aspetti di una tale concezione derivano a Marx direttamente da Hegel. Questi aveva sostenuto nella *Fenomenologia dello Spirito* (anche se con una prospettiva diversa) che non solo la realtà sociale e culturale, ma anche quella naturale, sono il risultato dell’attività degli uomini, un’“oggettivazione”

2 ² Ibid., pag. 172.

2 ³ Ibid., pag. 174.

2 ⁴ Ibid., pag. 185.

2 ⁵ Ibid., pag. 125.

2 ⁶ Ibid., pag. 79.

della coscienza umana. Anche per Hegel il lavoro, che trasforma contemporaneamente la natura e l'uomo stesso, costituisce la vita e la coscienza della specie.

L'altro aspetto fondamentale (e strettamente legato al precedente) dell'antropologia di Marx si trova nell'affermazione che l'uomo è per essenza sociale: "L'uomo è uno *zoon politikòn* nel senso più letterale: non solo è un animale sociale, ma anche un animale che non può singolarizzarsi se non nella società".²⁷ "L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme delle relazioni sociali".²⁸

Dunque per Marx, l'essenza umana non sta in una qualche caratteristica che possa essere rintracciata all'interno di un individuo isolato, nella sua coscienza; al contrario, essa sta, per così dire, all'esterno, nella società, nell'insieme di rapporti che l'uomo stabilisce con i suoi simili. Gli uomini, collaborando tra loro nella trasformazione della natura, costruiscono una sorta di essere collettivo, sociale, comunitario, soltanto nel quale l'essenza umana si manifesta propriamente: "*Lo scambio di attività umana all'interno della stessa produzione* così come lo scambio di prodotti con l'altro è equivalente all'attività della specie e allo spirito della specie la cui esistenza reale, cosciente e autentica è l'attività sociale e la soddisfazione sociale. Proprio come la natura umana è la vera natura comunitaria o l'essere comunitario dell'uomo, gli uomini, attraverso le attivazioni della loro natura creano e producono un *essere umano comunitario*, un essere sociale che non è un potere astratto, universale, opposto a quello dell'individuo isolato, ma è invece la natura o essenza di ogni individuo isolato, la sua propria attività, la sua propria vita, il suo proprio spirito, la sua propria ricchezza".²⁹

È solo nella società che l'uomo, da essere naturale, diventa veramente *umano*, ed è solo in essa che risulta comprensibile e realizzabile il compito assegnato alla specie, l'umanizzazione della natura: "L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui... soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura".³⁰

Da questa concezione derivano due conseguenze, entrambe di grande importanza. Innanzi tutto, l'uomo non ha un'essenza che possa essere assimilata ad un concetto astratto e statico, che possa essere determinata una volta per tutte: essendo l'insieme delle relazioni sociali, essa è necessariamente storica, dinamica, cambiante in accordo all'organizzazione della produzione sociale, al processo di umanizzazione della natura.

La seconda conseguenza è che la sociabilità naturale dell'uomo non potrà manifestarsi nella sua positività fintanto che il lavoro, la produzione, saranno organizzati in una forma non comunitaria, non solidale. In tali condizioni, essa si manifesterà come *alienazione*, cioè come estraniamento dell'uomo da se stesso, dalla società, dalla specie, dalla natura. Ecco come Marx esprime questo

2 ⁷ Frammento di una Introduzione alla *Critica della filosofia del diritto* scritto da K. Marx nel 1857. Citato da R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Torino 1968, pag. 337. Anche in *Grundrisse*, trad. ital. di E. Grillo, Firenze 1978, Vol. I, pag. 5.

2 ⁸ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*, VI Tesi. Trad. ital. di M. Rossi, Roma 1950, pag. 84.

2 ⁹ Testo inedito dei Manoscritti, MEGA, I, 3, pagg. 535-536, citato da J. O'Malley, nella sua Introduzione a *Critique of Hegel's Philosophy of Right* di K. Marx, Cambridge 1970, pag. XLIII.

3 ⁰ K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 113.

concetto fondamentale: “Fintanto che l’uomo non si sia riconosciuto come uomo, e non abbia quindi organizzato il mondo umanamente, questo suo essere sociale si manifesta sotto la forma dell’alienazione. Perché il suo *soggetto*, l’uomo, è un essere estraniato a se stesso. Gli uomini *sono* questo essere non in una astrazione, ma come individui reali, viventi, particolari. *Come* essi sono così dunque è questo stesso essere. È dunque un’identica proposizione [il dire] che l’uomo si estrania a se stesso, e [il dire] che la *società* di questo uomo estraniato è la caricatura del suo *reale essere sociale*, della sua vera vita di specie; che quindi la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione gli appare come una potenza straniera, la sua ricchezza come povertà, il *vincolo essenziale*, che lo lega agli altri uomini, come un vincolo inessenziale; e che anzi la separazione dagli altri uomini gli appare come la sua vera esistenza...”³¹

Marx rintraccia l’origine dell’alienazione nella proprietà privata, che nella società capitalista domina ormai su tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva. L’essere umano è ormai ridotto al lavoro che fornisce, alla merce che produce, per cui esso stesso è diventato merce, cosa. Contro di lui si erge come un Golem un “potere sociale estraneo”, il quale non è altro che l’essere collettivo che gli uomini per essenza sempre costruiscono, ma che, per il fatto di essere il risultato di una produzione non comunitaria, domina come una forza indipendente gli uomini che gli hanno dato vita.

Ecco come Marx descrive questa “guerra di tutti contro tutti” nella società capitalista: “Ogni uomo si ingegna di procurare all’altro uomo un *nuovo* bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza... Ognuno cerca di creare al di sopra dell’altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. Con la massa degli oggetti cresce quindi la sfera degli esseri estranei ai quali l’uomo è soggiogato, ed ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spoliazioni. L’uomo diventa tanto più povero come uomo, ha tanto più bisogno del *denaro* per impadronirsi dell’essere ostile, e la potenza del suo *denaro* sta giusto in proporzione inversa alla massa della produzione; in altre parole la sua miseria cresce nella misura in cui aumenta la *potenza del denaro*”.³²

Ma l’alienazione non si limita alla relazione tra gli uomini: essa produce una scissione, una frattura all’interno dell’uomo stesso alterandone addirittura la struttura percettiva: “La proprietà privata ci ha reso così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando lo abbiamo, e quindi quando esiste per noi come capitale o è da noi posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato ecc., in breve quando viene da noi *usato*... Al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell’*avere*”.³³ “...i *sensi* dell’uomo sociale sono *diversi* da quelli dell’uomo non sociale”.³⁴

Per Marx, l’alienazione può essere eliminata solo se viene soppressa la sua causa: la proprietà privata. Attraverso la negazione di ciò che l’aveva negata, la sociabilità naturale dell’uomo torna a manifestarsi nella sua positività e nella sua pienezza. Con un nuovo capovolgimento, il mondo invertito si raddrizza. Si ristabilisce l’umanità dell’essere umano, si sana la scissione interna e quella con la società, la specie e la natura.

“La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani, ma è un’emancipazione siffatta appunto perché questi sensi e

3 ¹ Frammento di un commento agli *Elementi di Economia Politica* di James Mill, scritto da K. Marx nel 1844-45; citato da R. Mondolfo in *Umanesimo di Marx*, cit., pagg. 340-41.

3 ² K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 127.

3 ³ Ibid., pag. 116.

3 ⁴ Ibid., pagg. 118-9.

questi attribuiti sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente. L'occhio è diventato *umano* non appena il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale, *umano*, che procede dall'uomo per l'uomo".³⁵

Ed ecco la definizione più completa che Marx dà del comunismo umanista: "Il comunismo [è definito] come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestranazione* dell'uomo e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale* cioè umano; ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi. Questo comunismo si identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo; in quanto umanesimo giunto al proprio compimento, col naturalismo...".³⁶

Ma per Marx questa fondamentale comprensione teorica non è sufficiente come tale: essa deve essere attuata, messa in pratica. La filosofia non basta più a se stessa, non vale più come modo di esistenza. Non bisogna accontentarsi di interpretare il mondo, bisogna trasformarlo. Occorre che la filosofia si impegni in attività, che orienti la trasformazione del mondo, che diventi prassi. Senza la prassi la filosofia è niente.³⁷

Dunque con Marx la filosofia diventa fundamentalmente azione (lavoro) e il filosofo un rivoluzionario. Ma l'azione umana che nega e trasforma le condizioni disumane del mondo, non è possibile e neppure concepibile se l'evoluzione storica è dovuta ad un rigido determinismo, come sostenevano i materialisti antichi e moderni, o all'astuzia della Ragione universale che si serve degli uomini come ignaro materiale della storia, come sosteneva Hegel. Marx critica con forza entrambe queste posizioni. Per lui il determinismo non basta. È dall'unione tra il condizionamento naturale e storico e l'attività umana libera, che cerca di modificare questo condizionamento, che nasce la dinamica storica.³⁸

Questa concezione filosofica non può essere facilmente definita come un materialismo in senso tradizionale. Lo stesso Marx chiarisce questo punto nei *Manoscritti* quando passa ad esporre la sua antropologia: "Vediamo qui come il naturalismo o umanesimo condotto al proprio termine si distingue tanto dall'idealismo quanto dal materialismo, e sia ad un tempo la verità che unisce entrambi".³⁹ La concezione che emerge dalle opere giovanili è piuttosto, secondo le parole stesse di Marx, un naturalismo che coincide con un umanesimo, nel senso che se l'uomo è un essere naturale, la natura è sempre natura umanizzata, cioè trasformata dal lavoro sociale dell'umanità.

È soprattutto sulla base di queste idee che è stato sviluppato l'umanesimo marxista. Non sorprende allora che gli esponenti di questa linea interpretativa sostengano con forza che non è corretto comprendere il marxismo come un materialismo, ma che la sua definizione più adeguata sia appunto quella di umanesimo. Ecco come si esprime R. Mondolfo, che per primo tra gli interpreti di Marx, ha sostenuto questa tesi: "...In realtà se esaminiamo senza prevenzioni il materialismo storico, quale ci risulta dai testi di Marx ed Engels, dobbiamo riconoscere che non si tratta di un materialismo, ma di un vero umanesimo, che al centro di ogni considerazione e discussione pone il concetto dell'uomo. È un umanesimo realistico (*realer Humanismus*) come lo chiamarono i suoi stessi creatori, il quale vuol considerare l'uomo nella sua realtà effettiva e concreta, vuol comprendere l'esistenza di lui nella storia e comprendere la storia come realtà prodotta dall'uomo

3 ⁵ Ibid., pag. 117.

3 Ibid., pag. 111.

3 ⁷ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*. VIII e XI tesi.

3 ⁸ K. Marx: *Thesen ueber Feuerbach*, III Tesi.

3 ⁹ K. Marx: *Manuskripte*, trad. cit., pag. 172.

per via della sua attività, del suo lavoro, della sua azione sociale, attraverso i secoli in cui si va svolgendo il processo di formazione e trasformazione dell'ambiente nel quale l'uomo vive, e si va sviluppando l'uomo stesso come effetto e causa, ad un tempo, di tutta l'evoluzione storica. In questo senso troviamo che il materialismo storico non può confondersi con una filosofia materialistica...".⁴⁰

Ma l'interpretazione umanistica del pensiero di Marx scatena una durissima opposizione da parte dei sostenitori della "scientificità" del marxismo. Scrive uno dei più noti fra questi, il francese L. Althusser: "...Il binomio umanesimo socialista racchiude proprio una straordinaria disuguaglianza teorica: nel contesto della concezione marxista, il concetto di socialismo è sì un concetto scientifico, mentre il concetto di umanesimo è soltanto un concetto ideologico".

Pur riconoscendo nel periodo giovanile di Marx una fase umanista, Althusser così continua: "Dal 1845 Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fonda la storia e la politica su un'essenza dell'uomo. Questa rottura unica comporta tre aspetti teorici indissociabili: 1) Formazione di una teoria della storia e della politica fondata su concetti radicalmente nuovi, cioè su concetti quali: formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastruttura, ideologie, determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia, determinazione specifica degli altri livelli, ecc. 2) Critica radicale delle pretese *teoriche* di ogni umanesimo filosofico. 3) Definizione dell'umanesimo come *ideologia*".⁴¹

Althusser, dunque, sostiene che nella produzione di Marx esiste un momento di rottura e di svolta, una specie di conversione da una fase umanista ad una strettamente scientifica. Con l'elaborazione dei concetti-chiave del materialismo storico e la critica degli umanesimi filosofici, Marx si porrebbe al di là di ogni concezione *ideologica*, cioè non fondata su un'analisi scientifica dei fenomeni economici che sono la base dell'evoluzione storica.

È questa la "teoria dei due Marx" (il giovane ancora ideologo ed il maturo veramente scientifico), che si allinea sostanzialmente a quella "ufficiale" del partito marxista-leninista sovietico. Le conseguenze che il filosofo francese deriva da questa posizione sono le seguenti: "Ogni pensiero che si richiamasse dunque a Marx per restaurare in un modo o nell'altro un'antropologia o un umanesimo filosofici non sarebbe *teoricamente* altro che polvere. Praticamente, però, innalzerebbe un monumento di ideologia premarxista che peserebbe gravemente sulla storia reale e potrebbe trascinarla in un vicolo cieco".⁴² "Una (eventuale) politica marxista dell'ideologia umanista, ossia un atteggiamento politico nei confronti dell'umanesimo –politica che può essere sia il rifiuto o la critica, o l'utilizzazione o il sostentamento o lo sviluppo o il rinnovamento delle forme attuali dell'ideologia umanista nel campo *etico-politico*– una tale politica non è dunque possibile se non alla condizione assoluta di essere fondata sulla filosofia marxista, di cui l'*antiumanesimo* teorico è la premessa".⁴³

Dunque Althusser, facendosi interprete di quello che considera il pensiero originale di Marx, nega recisamente che il marxismo sia un umanesimo; al contrario ritiene che esso, in quanto "scienza" della società e della storia, sia necessariamente un antiumanesimo. Il rapporto politico del marxismo con un qualche umanesimo può, in quest'ottica, essere tattico, cioè, secondo le circostanze, comportarne il rifiuto, il sostegno ecc., ma deve essere sempre chiaro che marxismo e umanesimo sono antitetici.

4 ⁰ R. Mondolfo: *Umanesimo di Marx*, cit. pagg. 312-3.

4 ¹ L. Althusser: *Pour Marx*, Paris 1965, trad. ital. di F. Madonia, Roma 1967, pagg. 202-3.

4 ² Ibid., pag. 205.

4 ³ Ibid., pag. 206.

Da quanto abbiamo detto risulta evidente quanto diverse e varie siano state le valutazioni che gli stessi marxisti hanno dato del significato generale dell'opera di Marx. In anni recenti, poi, il fatto che essa possa essere considerata un umanesimo ne divide la schiera in due fazioni irrimediabili. Certo, nella storia della filosofia non mancano esempi analoghi: basti pensare alla varietà delle interpretazioni di Aristotele tanto nel mondo antico quanto in quello medievale. Ma in genere, nuove interpretazioni di una dottrina appaiono quando essa passa ad operare in un contesto storico-culturale diverso da quello in cui era sorta.

L'aspetto singolare, nel caso del marxismo, sta però nel fatto che due linee interpretative opposte siano apparse, pressoché nello stesso tempo, proprio nello spazio culturale in cui esso aveva avuto origine. Infatti, come abbiamo mostrato, già nell'area tedesca il marxismo è stato compreso, da un lato, come una teoria materialistica della società di tipo scientifico fondata solo sullo studio di rapporti deterministici di causa-effetto e priva quindi, in quanto scienza, di giudizi di valore; dall'altro, si è visto in esso fondamentalmente una critica della società borghese alienata, critica che per il fatto di essere tale, presuppone un confronto con un sistema di valori considerati superiori.

Nel primo caso, la teoria dell'alienazione o la stessa dialettica vengono lasciate cadere o vengono relegate ai margini dell'opera di Marx. Nel secondo caso, sono gli aspetti "scientifici" di essa ad essere messi da parte come elementi caduchi e superati.

A ben guardare però, questa duplicità di interpretazioni sembra derivare da un'ambiguità di fondo che caratterizza l'intera opera di Marx. Come è stato osservato, Marx ha mescolato positivismo ed idealismo, il regno dei fatti e delle cause con quello dei fini e dei valori. Da un lato ha cercato di indagare i meccanismi e i nessi causali che operano nelle formazioni economico-sociali e ne producono le trasformazioni; ha preteso, cioè di studiare la società umana come uno scienziato che indaga freddamente su un fenomeno naturale e ne descrive, con precisione e distacco, le caratteristiche e le leggi. Questo atteggiamento, se coerente, non permette però di giudicare le diverse formazioni economico-sociali sulla base di un ideale etico: lo studio dei nessi evolutivi tra specie di primati o di insetti sottoposti alla pressione dell'ambiente non può comportare un giudizio morale su di esse.

Ma Marx, d'altro canto, è stato forse il filosofo del suo tempo che con maggior forza ha denunciato l'alienazione e la reificazione dell'uomo, la sua disumanizzazione in un mondo rovesciato: la sua indignazione di fronte alla miseria e allo sfruttamento del proletariato industriale, il suo disprezzo per l'ipocrisia della classe borghese e dei suoi ideologi, il suo appello alla prassi cosciente per la trasformazione radicale di una realtà inumana, costituiscono una delle critiche morali più dure della società capitalistica. Ma tutta la sua concezione filosofica è attraversata da una tensione ideale, da una promessa escatologica. Per lui l'uomo che percorre il lungo cammino della storia è una creatura mutilata, espropriata della sua vera essenza: il lavoro sociale e solidale per umanizzare la natura. Perché l'uomo è il signore e il dio, il centro della natura. Ma questa storia di lacrime e sangue, di estraniamento e di dominio, che è la storia dell'umanità, avrà un termine: alla fine, la società ideale, il regno della libertà –il comunismo– sanerà tutte le lacerazioni, riconciliando l'uomo con se stesso, con l'altro uomo e con la natura.

È evidente che la dimensione umanistica e quella escatologica –quest'ultima chiaramente derivata da Hegel– si conciliano male con la pretesa di descrivere scientificamente i fenomeni economico-sociali: esse sono basate su giudizi di valore, su fini, su ciò che Marx stesso ha chiamato *ideologie*.

Se questa analisi è corretta, è possibile dire in sintesi che Marx, da un lato assimila l'essere umano ad un ente naturale qualsiasi, dall'altro lo pone al centro della natura e della storia come valore

supremo. Marx oscilla continuamente e spesso incoerentemente, tra queste due opposte concezioni dell'uomo. Nel tentativo di conciliarle egli cerca di dimostrare che la storia, nonostante sia fondata su rigide leggi di necessità, tende a realizzare un Fine Ultimo: la libertà umana. Se però una di queste due concezioni dell'uomo viene evidenziata a scapito dell'altra, la dottrina marxista può essere interpretata nei due modi opposti del materialismo e dell'umanesimo. Tuttavia, se è intesa come materialismo, essa si espone alla stessa critica che Marx lanciava contro la società borghese capitalista: quella di ridurre l'essere umano a oggetto, a cosa. In effetti, come ha scritto Sartre nella sua polemica contro il marxismo interpretato in questo modo, "Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue della somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo o una sedia o una pietra".⁴⁴

Se invece è inteso come un umanesimo, il marxismo non può più presentarsi come una scienza, fondata su fatti e su leggi, della società e della storia, ma può solo ricoprire il ruolo di un'interpretazione.

4 ⁴ J-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946; trad. ital. di G. Mursia Re, Milano 1978, pag. 84.

2. L'UMANESIMO CRISTIANO

L'interpretazione del cristianesimo in chiave umanista, che prende forma nella prima metà del ventesimo secolo, è parte di quel vasto processo, iniziato nel secolo precedente e tuttora in corso, di revisione delle dottrine cristiane al fine di adattare al mondo moderno; un mondo verso il quale la Chiesa cattolica aveva mantenuto per secoli, a partire dalla Controriforma, una posizione di sdegnato rifiuto o di netta condanna.

Dal Rinascimento in poi, l'autorità spirituale della Chiesa, che per un millennio era stata in Occidente la depositaria della visione cristiana, andò declinando sempre di più, in un crescendo di avvenimenti epocali: innanzi tutto, la cultura dell'umanesimo ribaltò l'immagine che il cristianesimo medievale aveva costruito dell'uomo, della natura e della storia; quindi la Riforma protestante spezzò in due l'Europa cristiana; nel Seicento e soprattutto nel Settecento, le filosofie razionaliste, che si erano diffuse tra le classi colte, misero in questione l'essenza stessa del cristianesimo. Nell'Ottocento, le ideologie liberali o socialiste a sfondo scientifico, che si svilupparono insieme all'espandersi della rivoluzione industriale, conquistarono per sé quel ruolo di guida nell'organizzazione della società e nella definizione dei suoi fini e ideali che prima era spettato alla religione, lasciando a questa un ruolo sempre più marginale. Infine, nel ventesimo secolo, la rapida diffusione dell'ateismo anche tra le classi popolari e il suo trasformarsi in un fenomeno di massa, misero in dubbio la stessa sopravvivenza della Chiesa come istituzione.

Per non lasciarsi travolgere, la Chiesa si vide obbligata ad abbandonare progressivamente la visione del mondo che aveva ereditato dal Medioevo e la difesa dell'ordine sociale ad essa legato. Questo processo di apertura e di aggiornamento non si svolse però in modo lineare ma, al contrario, fu segnato da durissime resistenze, ripensamenti e mutamenti di rotta.

Nel travagliato avvicinamento della Chiesa al mondo moderno, l'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII, che è del 1891, costituisce un punto di svolta fondamentale. Con essa, la Chiesa si diede una dottrina sociale da contrapporre al liberalismo e al socialismo. In polemica con quest'ultimo, la Chiesa affermava il diritto alla proprietà privata, che temperava però con un richiamo alla solidarietà fra le diverse classi per la ricerca del bene comune; contro il liberalismo ed il suo *laissez faire* in campo economico, essa si appellava allo Stato e alle classi più forti perché venissero in aiuto dei gruppi sociali più svantaggiati.

Dopo la tragedia della prima guerra mondiale, nel clima di generale disillusione nei confronti delle idee di progresso di cui tanto il liberalismo quanto il socialismo erano stati sostenitori, la Chiesa passò decisamente al contrattacco; e lo fece sia sul piano politico, autorizzando la formazione di partiti di massa di ispirazione cristiana, sia su quello dottrinario, sostenendo di essere portatrice di una visione, di una fede e di una morale capaci di dare risposta alle necessità più profonde dell'uomo moderno.

È proprio in questo sforzo di riproporre i valori del cristianesimo, debitamente aggiornati, al mondo attuale che si inquadra lo sviluppo dell'umanesimo cristiano, di cui il francese Jacques Maritain può essere considerato l'iniziatore.

Maritain era stato prima allievo di Bergson e quindi aveva aderito al socialismo rivoluzionario. Insoddisfatto di entrambe queste filosofie, nel 1906 si convertì al cattolicesimo. Egli è stato uno degli esponenti più noti del cosiddetto neo-tomismo, cioè di quella corrente del pensiero cattolico moderno che si rifà direttamente a San Tommaso d'Aquino e, attraverso questi, ad Aristotele la cui filosofia San Tommaso aveva cercato di armonizzare con i dogmi cristiani. C'è da ricordare, a questo punto, che la rinascita degli studi tomistici era stata sollecitata e favorita già nel

diciannovesimo secolo da un'altra enciclica di Leone XIII, la *Aeterni Patris* (1879) nella quale si dichiarava che la filosofia di San Tommaso è quella che meglio si adatta alla visione cristiana.

Maritain, con una scelta che si contrappone radicalmente alla tendenza più generale del pensiero moderno, compie un salto all'indietro, oltre il Rinascimento, riallacciandosi al pensiero medievale. E fa questo proprio perché nell'umanesimo rinascimentale rintraccia i germi che hanno portato la società moderna alla crisi e al disfacimento di cui i totalitarismi nazista e stalinista sono l'espressione. Con questo egli non intende farsi promotore di una rivalutazione del Medioevo e della visione cristiana legata a quel periodo; il suo scopo è piuttosto quello di ristabilire, dopo le difficili esperienze del Medioevo, il corso dell'evoluzione storica del cristianesimo, che egli vede interrotto e bloccato dal pensiero moderno, laico e secolare.

Nel suo libro *Umanesimo integrale* Maritain esamina l'evoluzione del pensiero moderno dalla crisi della cristianità medievale all'individualismo borghese del XIX secolo e al totalitarismo del XX. In questa evoluzione egli vede la tragedia dell'umanesimo *antropocentrico*, come egli lo chiama, sviluppatosi dal Rinascimento in poi. Questo umanesimo, che ha portato ad una progressiva scristianizzazione dell'Occidente, è, secondo Maritain, una metafisica della "libertà senza la grazia". Col Rinascimento, l'uomo comincia a vedere il proprio destino e la propria libertà sciolti dai vincoli della "grazia", cioè del piano divino. Per lui la libertà è un privilegio che egli intende realizzare da sé solo. Dice Maritain: "A lui solo ormai spetta di fare il proprio destino, a lui solo d'intervenire come un Dio, mediante un sapere dominatore che assorbe in lui e sormonta ogni necessità, nella condotta della propria vita e nel funzionamento della grande macchina dell'Universo data in balia al determinismo geometrico".⁴⁵

L'uomo moderno, che appare con il Rinascimento, porta dunque con sé questo peccato di superbia: egli vuole fare a meno di Dio e si costruisce un sapere scientifico della natura che da Cartesio in poi viene vista come una grande macchina da studiare *more geometrico*, cioè secondo le leggi della geometria. Ma una simile concezione non può che portare ad una scissione tra uomo e mondo e ad un determinismo meccanicistico che travolge l'uomo stesso. Infatti, mano a mano che la ragione prende il posto di Dio e il sapere scientifico si estende, la crisi interna dell'uomo si fa più profonda.

Ecco le tappe di questo declino progressivo dell'uomo moderno che come Prometeo si ribella a Dio e come Faust è disposto a tutto pur di carpire i segreti della natura: "Nei confronti dell'uomo, si può notare che nei primi periodi dell'epoca moderna, con Cartesio innanzitutto e poi con Rousseau e Kant, il razionalismo aveva costruito della *personalità* dell'uomo un'immagine superba e splendida, infrangibile, gelosa della sua immanenza e autonomia, e finalmente buona per essenza. Nel nome stesso dei diritti e dell'autonomia di questa personalità, la polemica razionalista aveva condannato ogni intervento esterno in questo Universo perfetto e sacro –sia che tale intervento provenisse dalla rivelazione e dalla grazia o da una tradizione di umana saggezza, o dall'autorità di una legge di cui l'uomo non sarebbe l'autore, o da un Bene sovrano che solleciterebbe la sua volontà, o, infine, da una realtà oggettiva che misurerebbe e regolerebbe la sua intelligenza".⁴⁶

Ma questa superbia della ragione che prima ha eliminato tutti i valori tradizionali e trascendenti e poi, con l'idealismo, ha addirittura assorbito in sé la realtà oggettiva, ha finito per generare essa stessa la propria distruzione. I colpi mortali alla visione ottimista e progressista dell'umanesimo antropocentrico sono stati inferti prima da Darwin e poi da Freud. Con Darwin l'uomo apprende che non esiste discontinuità biologica fra lui e la scimmia; ma non solo questo: tra lui e la scimmia non

4 ⁵ J. Maritain: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, trad. ital. di G. Dore, Roma 1980, pag. 75.

4 ⁶ Ibid., pagg. 81-82.

esiste neppure una vera discontinuità metafisica, cioè una radicale differenza di essenza, un vero salto di qualità. Con Freud, l'uomo scopre che le sue motivazioni più profonde sono in realtà dettate dalla libido sessuale e dall'istinto di morte. "Acheronta movebo", muoverò l'inferno, aveva detto Freud, e con lui la superbia della ragione affonda nella palude degli istinti. Al termine di questo processo dialettico distruttivo, le porte sono aperte per i totalitarismi moderni, il fascismo e lo stalinismo. Conclude Maritain: "Dopo tutte le dissociazioni e i dualismi dell'epoca umanistica antropocentrica... noi assistiamo ad una dispersione e ad una decomposizione definitiva. Il che non impedisce all'essere umano di rivendicare più che mai la propria sovranità, ma non più per la persona individuale. Questa non si sa più dove sia e si vede solo dissociata e decomposta: è ormai matura per abdicare... a profitto dell'uomo collettivo, di questa grande figura storica dell'umanità della quale Hegel ha fatto la teologia e che, per lui, consisteva nello Stato con la sua perfetta struttura giuridica, e per Marx consisterà nella società comunista col suo dinamismo immanente".⁴⁷

All'umanesimo antropocentrico di cui ha descritto l'evoluzione, Maritain contrappone un umanesimo cristiano che definisce *integrale* o *teocentrico*. Ecco come egli si esprime: "Siamo così condotti a distinguere due specie di umanesimo: un umanesimo teocentrico o veramente cristiano, ed un umanesimo antropocentrico, del quale sono principalmente responsabili lo spirito del Rinascimento e della Riforma... La prima specie di umanesimo riconosce che Dio è il centro dell'uomo, implica il concetto cristiano dell'uomo peccatore e redento, e il concetto cristiano della grazia e della libertà... La seconda crede che l'uomo stesso sia il centro dell'uomo, e quindi di tutte le cose, e implica un concetto naturalistico dell'uomo e della libertà. Se questo concetto è falso, si capisce come l'umanesimo antropocentrico meriti il nome di umanesimo inumano e che la sua dialettica debba essere considerata la *tragedia dell'umanesimo*".⁴⁸

La base su cui poggia l'umanesimo teocentrico è questa concezione dell'essere umano: "L'uomo è un animale dotato di ragione, la cui suprema dignità consiste nell'intelletto; e l'uomo è un individuo libero in personale relazione con Dio, la cui suprema "giustizia" o rettitudine è di obbedire volontariamente alla legge di Dio; e l'uomo è una creatura peccatrice e ferita, chiamata alla vita divina e alla libertà della grazia, la cui massima perfezione consiste nell'amore".⁴⁹

Dunque, la concezione che Maritain ha dell'uomo è quella classica di Aristotele ("l'uomo è un animale razionale") interpretata in chiave cristiana da S. Tommaso. L'uomo non è pura natura né pura ragione: la sua essenza si definisce nel rapporto con Dio e con la sua grazia. L'uomo così inteso è una *persona*.⁵⁰

Maritain riconosce nella persona umana due tipi di aspirazioni, quelle *connaturali* e quelle *trasnaturali*. Attraverso le prime, l'uomo tende a realizzare certe qualità specifiche che fanno di lui un individuo particolare. Egli ha il diritto di vedere esaudite le aspirazioni connaturali, ma la realizzazione di esse non lo lascia completamente appagato, perché ci sono in lui anche le aspirazioni transnaturali che lo stimolano ad oltrepassare le limitazioni della sua condizione

4 ⁷ Ibid., pag. 83.

4 ⁸ Ibid., pag. 81.

4 ⁹ J. Maritain: *L'éducation à la croisée des chemins*, Paris 1947, trad. ital. a cura di A. Agazzi, Brescia 1949, pag. 19.

5 ⁰ Questo termine ha una lunga storia. Nel suo significato latino originario, esso designava la "maschera" indossata dagli attori di teatro. Per estensione, la parola passò a significare "personaggio", "ruolo". Ampliando ancora questo significato, il tardo stoicismo la usò per designare l'individuo umano in quanto interprete, nel dramma del mondo, di un ruolo determinato prescrittogli dal destino.

umana.⁵¹ Queste aspirazioni derivano da un elemento trascendente nell'uomo e non hanno alcun diritto di essere esaudite. Se lo saranno in qualche modo ciò avverrà per grazia divina.

All'umanesimo teocentrico così inteso, Maritain assegna la missione storica di costruire una "nuova cristianità" che sappia riportare la società profana ai valori e allo spirito del Vangelo. Ma questa rinnovata civiltà cristiana dovrà evitare di commettere gli errori del Medioevo, e tra questi soprattutto la pretesa di imporre il primato del potere religioso su quello politico. Dovrà, al contrario, preoccuparsi di integrare i due tipi di aspirazioni umane e di amalgamare le attività profane con l'aspetto spirituale dell'esistenza.

L'interpretazione cristiana che Maritain dette dell'umanesimo ricevette accoglienze entusiastiche sia in alcuni settori della Chiesa che tra vari gruppi laici. Essa ispirò numerosi movimenti cattolici impegnati nell'azione sociale e nella vita politica per i quali risultò essere un'efficace arma ideologica soprattutto contro il marxismo.

Ma ricevette anche critiche demolitrici da settori filosofici non confessionali. In primo luogo si fece notare che la tendenza razionalista che appare nella filosofia post-rinascimentale e che Maritain denuncia in Cartesio, Kant, Hegel, è rintracciabile proprio nel pensiero di S. Tommaso. Questa tendenza, che porterà alla crisi e alle sconfitte della ragione, non è affatto un prodotto dell'umanesimo rinascimentale, ma del tomismo e della tarda scolastica: la filosofia cartesiana, che è alla base del pensiero moderno, si riallaccia, nel suo razionalismo, molto di più a S. Tommaso che al neo-platonismo e all'ermetismo mistico del Rinascimento. È nella pretesa del tomismo di costruire una teologia intellettualistica e astratta che vanno cercate le radici della "superbia della ragione" della filosofia moderna. Secondo queste critiche, Maritain ha compiuto una colossale opera di mistificazione e di camuffamento, quasi un gioco di prestidigitazione filosofica, attribuendo al Rinascimento una responsabilità storica che è invece del Medioevo.

In secondo luogo, la crisi dei valori e il vuoto esistenziale a cui è giunto il pensiero europeo con Darwin, Nietzsche e Freud non è una conseguenza dell'umanesimo rinascimentale, ma al contrario deriva dalla persistenza di concezioni cristiane medievali all'interno della società moderna. La tendenza al dualismo e al dogmatismo, il senso di colpa, il rifiuto del corpo e del sesso, la svalutazione della donna, la paura della morte e dell'inferno, sono tutti residui del cristianesimo medievale che anche dopo il Rinascimento hanno influito pesantemente sul pensiero occidentale. Essi hanno determinato, con la Riforma e la Controriforma, l'ambito socio-culturale nel quale il pensiero moderno si è sviluppato. La schizofrenia del mondo attuale su cui insiste Maritain è data, per questi critici, proprio dalla coesistenza di valori umani e antiumani. La "dialettica distruttiva" dell'Occidente va allora spiegata come un tentativo doloroso e frustrato di liberarsi di valori in guerra tra loro.

5 ¹ J. Maritain: *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*, New York 1944, trad. ital. di R. Bartolozzi, Milano 1947, pag. 149.

3. L'UMANESIMO ESISTENZIALISTA

Subito dopo la seconda guerra mondiale il panorama culturale francese è dominato dalla figura di Sartre e dalla corrente di pensiero, l'esistenzialismo, che egli ha contribuito a diffondere attraverso la sua opera di filosofo e scrittore, e il suo *engagement* o impegno politico-culturale.

La formazione filosofica di Sartre risente soprattutto dell'influenza della scuola fenomenologica: borsista in Germania negli anni 1933-34, Sartre viene in diretto contatto con il pensiero di Husserl e di Heidegger. È proprio nella fenomenologia e nel metodo di indagine ad essa associato, che egli trova gli strumenti per andare oltre la filosofia accademica francese del tempo, tutta pervasa di spiritualismo e di idealismo, verso la quale prova un netto rifiuto.

La ricerca di Sartre prende le mosse dal campo della psicologia. Anzi, la sua ambizione giovanile è proprio quella di rivoluzionare i fondamenti di tale scienza. Sartre è infatti profondamente insoddisfatto della psicologia moderna, con il suo impianto positivista e la sua pretesa di trattare i fenomeni psichici alla stessa stregua di quelli naturali, isolandoli, separandoli dalla coscienza che li ha costituiti. Per Sartre, che fa propria la posizione di Husserl, la coscienza non è un semplice contenitore di "fatti" psichici, o una sorta di specchio che passivamente riflette, o deforma, la realtà esterna: essa è fundamentalmente *intenzionale*, attiva, possiede modi suoi propri di strutturare i dati sensibili e di costituire delle "realtà" che, pur dipendendo da questi, possiedono caratteristiche proprie e specifiche.

L'applicazione del metodo fenomenologico a temi di psicologia si concretizza in tre saggi: *L'immaginazione* (1936), *Abbozzo di una teoria delle emozioni* (1939) e *L'immaginario* (1940). Per Sartre non si tratta di studiare questa o quella emozione, di raccogliere dati su certi particolari comportamenti emotivi –come farebbe uno psicologo tradizionale–, ma di andare alle strutture fondamentali della coscienza che permettono e spiegano il fenomeno emotivo. L'emozione e l'immaginazione sono per Sartre, tipi organizzati di coscienza, modi particolari di relazionarsi con il mondo, di attribuire un significato alle situazioni che vengono vissute. Inoltre, le immagini mentali non sono delle semplici "ripetizioni" dei dati esterni, degli oggetti o dei fatti: la funzione immaginativa, al contrario, rivela la proprietà fondamentale della coscienza di distaccarsi dalle cose, di trascenderle, e di creare liberamente –come l'attività artistica mostra al massimo grado– un'altra realtà.

Ma Sartre non tarda ad allontanarsi da Husserl per la centralità che questi assegna, nella sua ricerca, agli aspetti logici e gnoseologici. Per Sartre è invece fondamentale lo studio del rapporto tra la coscienza umana reale, esistente, e quel mondo delle cose al quale essa, per sua stessa costituzione, sempre rimanda, ma dal quale si sente limitata ed oppressa. Su questa strada, egli tende ad avvicinarsi sempre di più ad Heidegger e alla sua problematica ontologica ed esistenziale. Il punto di arrivo è una visione filosofica al cui centro sta l'idea di una "complementarietà contraddittoria" tra la coscienza (il *per sé*) e il mondo (l'*in sé*).

Sartre riformula il concetto fondamentale della fenomenologia, quello di *intenzionalità* della coscienza, come *trascendenza* verso il mondo: la coscienza *trascende* se stessa, si oltrepassa continuamente nelle cose. Ma il mondo, pur costituendo il supporto dell'attività intenzionale della coscienza, è ad essa irriducibile, è l'*altro* per la coscienza: è la realtà delle cose e dei fatti, realtà dura e opaca, data, gratuita. Il mondo è assurdo e ingiustificabile: c'è, ma potrebbe non esserci perché niente lo spiega; è contingente, ma non di meno è là, esiste. O meglio *ex-siste*, nel linguaggio sartriano, cioè emerge, sporge verso la coscienza.

Lo stesso vale per l'essere umano: è contingente, destinato a morire, potrebbe non esserci, ma

tuttavia esiste; è là, gettato nel mondo senza averlo scelto, *in-situazione*, in un dato tempo e in un dato luogo, con quel determinato corpo, in quella determinata società, a interrogarsi “sotto un cielo vuoto”. E la *nausea* è allora quel senso di radicale turbamento che la coscienza prova di fronte all’assurdità e la contingenza di tutto ciò che esiste, una volta che essa ha messo in crisi, o *sospeso*, secondo il linguaggio di Husserl, i significati e i valori abituali.

Ne *L’essere e il nulla* (1943), la coscienza viene descritta in una lacerante tensione con il mondo che la circonda (*l’essere*) con il quale è necessariamente in rapporto ma con il quale non si sente mai compiutamente armonizzata. La coscienza, che è libertà assoluta di creare i significati delle cose, delle situazioni particolari e del mondo in generale, è sempre impegnata in una scelta, in una discriminazione della realtà. Per sua propria costituzione, essa contiene in sé il *nulla* in quanto continuamente nega, nullifica l’esistente, proiettandosi oltre il già dato, il già fatto, creando nuovi progetti, nuove possibilità.

In quest’opera incessante di progettazione e di auto-progettazione che annulla e ricostruisce il mondo, l’uomo è, per essenza, le sue proprie possibilità; la sua esistenza viene continuamente rimessa in gioco dalle sue scelte, dai suoi progetti, dai suoi atti. Ciò che caratterizza la realtà umana non è quindi un’essenza precostituita, ma proprio l’esistere, con il suo interrogarsi incessante su di sé e sul mondo, la sua libertà di scegliere e di scegliersi, il suo proiettarsi in avanti, il suo essere sempre oltre se stessa.

Ma è proprio la libertà di scegliere, questa libertà assoluta che è l’essenza stessa della coscienza, a generare l’*angoscia*. Ne *L’essere e il nulla*, seguendo sia Kirkegaard che Heidegger, Sartre definisce l’angoscia come il senso di vertigine che coglie l’uomo quando scopre la propria libertà e si rende conto di essere il solo ed unico responsabile delle proprie decisioni e delle proprie azioni. A differenza della paura, che si riferisce sempre ad un oggetto, l’angoscia non ha un riferimento preciso, ma è piuttosto “paura di aver paura” o, come diceva Kirkegaard, è “timore e tremore” di fronte all’indeterminatezza e alla problematicità delle scelte che si presentano nell’esistenza. È proprio per sfuggire all’angoscia che sta al centro della libertà, per eludere la responsabilità delle proprie scelte che, per Sartre, gli uomini fanno spesso ricorso a quelle forme di auto-inganno che sono i comportamenti di fuga e di scusa, o alle ipocrisie della *malafede*, dove la coscienza cerca di mentire a se stessa, mistificando le proprie motivazioni e mascherando ed idealizzando i propri fini. È il modo di essere inautentico dei borghesi descritti impietosamente alcuni anni prima nel romanzo *La nausea* (1938) e nella raccolta di racconti *Il muro* (1939).

Ma la coscienza che è fondamento di tutto, per la sua contingenza non può trovare la propria giustificazione né nel mondo né in se stessa. Nella coscienza è dunque presente una dualità – insormontabile perché costitutiva – che lascia apparire un fondo di non-intelligibilità, di non-trasparenza: pur essendo libertà di creare nuovi possibili, di dare significato al mondo, essa non può mai conformare un significato definitivo, non può mai pervenire alla cristallizzazione di un valore.

Nella conclusione de *L’essere e il nulla* si dice: “...il per sé è *effettivamente* perpetuo progetto di fondarsi in quanto essere e perpetua sconfitta di questo progetto”.⁵²

In sintesi, per il Sartre de *L’essere e il nulla*, l’essenza della coscienza umana sta nel tentativo perennemente frustrato di auto-fondarsi, di ancorarsi; ma questa è una fatica di Sisifo, come dirà Camus, un perpetuo fare e disfare, un impegno che è necessario assumere ma per il quale non è prevista nessuna ricompensa né speranza, e al quale la morte, come *fatto* estremo, pone termine. Dunque, rivolta, denuncia della *malafede*, ma tutto “sotto un cielo vuoto”. Ed in effetti, *L’essere e il*

5 ² J.-P. Sartre: *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris 1943, trad. ital. di G. Del Bo, Milano 1965, pag. 744.

nulla non presenta alcuna proposta positiva, non indica alcuna direzione per il superamento dello scacco, del non-senso dell'esistenza. Il libro si chiude con l'affermazione che "l'uomo è una passione inutile", e con il riconoscimento dell'equivalenza delle scelte, considerate, in ultima analisi, tutte negative.

Questi temi dell'*esistenzialismo ateo*, come fu chiamato, godettero di grande popolarità, fino a divenire una vera moda, nel clima di pessimismo e di sconcerto in cui si trovò l'Europa dopo la Liberazione. Sartre, che aveva partecipato in modo molto marginale alla Resistenza contro i nazisti, "portando qualche valigia", come lui stesso dirà, si trovò a dominare la scena politico-filosofica francese insieme al marxismo e all'umanesimo cristiano. Intanto l'orizzonte politico internazionale si andava nuovamente oscurando con i primi segnali della "guerra fredda" fra Unione Sovietica e Stati Uniti e nuove minacce di conflitto cominciavano ad addensarsi sull'Europa divisa.

Fu così che, nel nuovo clima del dopoguerra e nel confronto con il marxismo, Sartre si sforzò di rielaborare il suo esistenzialismo, mettendone in evidenza soprattutto gli aspetti etici e le implicazioni inter-soggettive e politiche. L'esistenzialismo veniva riformulato come dottrina umanista, al cui centro stava l'uomo e la sua libertà, ma che nondimeno si richiamava all'impegno militante nella società, alla lotta contro ogni forma di oppressione e di alienazione.

Una dottrina così strutturata doveva servire da base alla costruzione di una nuova forza politica, all'apertura di una "terza via" tra il partito cattolico e quello comunista. In particolare, Sartre si indirizzava alla Sinistra francese, alla quale presentava il proprio esistenzialismo non solo come filosofia anti-borghese e rivoluzionaria, ma come filosofia della libertà, in contrapposizione al marxismo e alla sua visione deterministica, che annulla l'individuo e la sua specificità. Il marxismo, soprattutto nella sua versione leninista, era considerato da Sartre come totalmente privo di una coerente visione dell'uomo e di una teoria del soggetto agente.

È dunque con queste intenzioni che Sartre pubblicò, nel 1946, *L'esistenzialismo è un umanesimo*. A parte alcune piccole modifiche, questo saggio riprende fedelmente il testo della conferenza tenuta l'anno prima a Parigi nel Club Maintenant.

L'obiettivo più immediato della conferenza era stato quello di rispondere alle accuse e alle incomprensioni che si erano diffuse sull'esistenzialismo tanto nei circoli di destra quanto in quelli di sinistra. Gli avversari di destra lo qualificavano come una dottrina dell'assurdo e del nulla, atea, materialista, dove l'essere umano veniva mostrato nei suoi aspetti più crudi e sordidi e dove i rapporti interpersonali si configuravano come tortura reciproca. Gli avversari di sinistra lo descrivevano come una teoria decadente, come un tipico prodotto dell'idealismo piccolo-borghese, che portava al quietismo e alla rassegnazione, e che non teneva conto, nel suo miope soggettivismo, dei veri fattori di oppressione che agiscono sull'essere umano reale, e cioè le diverse forme di dominio economico-sociale messe in atto nella società capitalista.

Dopo questa premessa, necessaria a capire il quadro filosofico-politico in cui Sartre si muoveva, vediamo come egli stesso presenta e difende la tesi che l'esistenzialismo è un umanesimo: "A tutte queste disparate critiche cercherò di rispondere oggi ed ecco perché ho intitolato questa breve esposizione "L'esistenzialismo è un umanesimo". Molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanesimo. Vedremo in quale senso lo intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana".⁵³

E più avanti precisa: "Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo e questo

5 ³ J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, citato, pagg. 42-43.

per ragioni strettamente filosofiche... Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. Ogni teoria che considera l'uomo fuori dal momento nel quale egli raggiunge se stesso, è anzitutto, una teoria che sopprime la verità, perché, fuori dal "cogito" cartesiano tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità, che non sia sostenuta da una verità, affonda nel nulla. Per descrivere il probabile bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è semplice, facile da raggiungersi, può essere compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario. E poi questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto".⁵⁴

Ma a differenza di quanto avviene nella filosofia cartesiana, per Sartre l'*io penso* rimanda direttamente al mondo, agli altri esseri umani. Ecco come egli si esprime: "In questo modo l'uomo che coglie se stesso direttamente col "cogito" scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso) se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'*altro*. L'*altro* è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'*altro* come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me. Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'inter-soggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri".⁵⁵

Quindi Sartre passa a definire ciò che l'uomo è per l'esistenzialismo. Tutti gli esistenzialisti di diversa estrazione, cristiana o atea, compreso Heidegger, per Sartre concordano in questo: che nell'essere umano l'esistenza precede l'essenza. Per chiarire questo punto, Sartre usa il seguente esempio: "Quando si considera un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che in fondo è una "ricetta". Quindi il tagliacarte è, da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e, dall'altro, qualcosa che ha un'utilità ben definita ...Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza –cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione– precede l'esistenza...".⁵⁶

Ora, dice Sartre, nella religione cristiana, sulla base della quale si è formato il pensiero europeo, il dio creatore è concepito alla stregua di un sommo artigiano, che fa l'uomo ispirandosi ad una determinata concezione, l'essenza dell'uomo, così come l'artigiano comune fabbrica il tagliacarte. Nel Settecento, la filosofia atea ha eliminato la nozione di dio, ma non l'idea che l'essenza dell'uomo preceda la sua esistenza. Secondo tale concezione, dice Sartre, "...questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è esempio particolare di un concetto universale: l'uomo".⁵⁷

Ma, prosegue Sartre, "L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione

5 ⁴ Ibid., pagg. 83-84.

5 ⁵ Ibid., pagg. 85-86.

5 ⁶ Ibid., pagg. 47-48.

5 ⁷ Ibid., pag. 49.

esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto ”.⁵⁸

E quindi precisa: “...l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci viene rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, ... niente esiste prima di questo progetto; ... l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere”.⁵⁹

Dunque, l'uomo non ha un'essenza determinata; questa si costruisce nell'esistenza, prima come progetto e poi attraverso le azioni. L'uomo è libero di essere ciò che vuole, ma in questo processo di auto-formazione non ha a disposizione regole morali che lo guidino.

Infatti, richiamandosi ad uno degli ispiratori dell'esistenzialismo, Dostoevskij, Sartre afferma: «Dostoevskij ha scritto: “Se Dio non esiste tutto è permesso”. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è “abbandonato” perché non trova in sé né fuori di sé possibilità di ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà».

Quindi così continua: “Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato ad essere libero. Condannato, perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero, perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa”.⁶⁰ “L'uomo senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento ad inventare l'uomo”.⁶¹

Dunque, secondo quanto aveva insegnato Heidegger, l'uomo è solo, gettato nel mondo; inoltre è obbligato a scegliere e a costruirsi nella scelta. L'essere-gettato e la scelta vanno di pari passo con l'angoscia. A questo punto c'è da dire che Sartre, nell'intento di riqualificare l'esistenzialismo come un umanesimo, è stato costretto a rivisitare, dandogli una diversa funzione, il concetto di angoscia, che tanta importanza aveva avuto nella sua filosofia precedente. Ne *L'essere e il nulla*, Sartre aveva definito l'angoscia come la vertigine che l'uomo sperimenta quando riconosce di essere libero e di dover assumere su di sé la responsabilità delle proprie scelte. Ne *L'esistenzialismo è un umanesimo* il significato dell'angoscia viene spostato dall'ambito soggettivo a quello inter-soggettivo: l'angoscia diventa allora il sentimento di “schiacciante responsabilità” che accompagna una scelta che si riconosce non semplicemente individuale ma che coinvolge altri esseri umani, anzi, per le decisioni più importanti e radicali, l'umanità intera.

Ecco come Sartre si esprime: “Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per

5 ⁸ Ibid., pagg. 49-50.

5 ⁹ Ibid., pag. 51.

6 ⁰ Ibid., pagg. 62-63.

6 ¹ Ibid., pag. 64.

tutti gli uomini. Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un'immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti".⁶²

Su queste basi, Sartre costruisce la sua etica sociale della libertà: "...Quando su un piano di totale autenticità, io ho riconosciuto che l'uomo è un essere nel quale l'essenza è preceduta dall'esistenza, che è un essere libero il quale non può che volere, in circostanze diverse, la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo che io non posso che volere la libertà degli altri".⁶³

Questa l'etica non si fonda sull'oggetto scelto, ma sull'autenticità della scelta. Tuttavia, a differenza di quanto affermava ne *L'essere e il nulla*, ora, per Sartre non tutti i comportamenti sono ugualmente privi di senso. Nonostante egli ribadisca che per agire non c'è bisogno di sperare, l'azione non è necessariamente gratuita, assurda, infondata. Infatti, anche se non esiste una morale definitiva e ciascuno è libero di costruire la propria morale nella situazione in cui vive, scegliendo tra le diverse alternative che gli si offrono, è possibile dare un giudizio morale. Questo si basa sul riconoscimento della libertà propria e altrui e della malafede. Ecco come Sartre ora si esprime: "Si può giudicare un uomo dicendo che è in malafede. Se abbiamo definito la condizione dell'uomo come libera scelta, senza scuse e senza aiuti, chiunque si rifugi dietro la scusa delle sue passioni, chiunque inventi un determinismo è un uomo in malafede".⁶⁴ "Ma si può ribattere: e se io voglio essere in malafede? Rispondo: non c'è alcuna ragione perché non lo siate, ma io affermo che lo siete e che l'atteggiamento di stretta coerenza è l'atteggiamento della buona fede. E inoltre posso dare un giudizio morale".⁶⁵

Ed ecco in che modo l'esistenzialismo, che è in fondo uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente, giunge ad essere un umanesimo: "...l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro, di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione tra la trascendenza come costitutiva dell'uomo –non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento– e la soggettività – nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano– è quello che noi chiamiamo umanesimo esistenzialista. Umanesimo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo –che è quella liberazione, quell'attuazione particolare–, l'uomo si realizzerà precisamente come umano".⁶⁶

Queste sono dunque le idee fondamentali dell'umanesimo esistenzialista, così come Sartre le formulò nel 1945-46. Ma il pensiero di Sartre subì negli anni successivi continui aggiustamenti e talvolta mutamenti profondi in un difficile itinerario che portò il filosofo prima ad essere un "compagno di strada" del Partito Comunista Francese e poi ad assumere una posizione di manifesta rottura con questo dopo l'invasione dell'Ungheria nel 1956. Anche varie delle idee da lui esposte ne *L'esistenzialismo è un umanesimo* furono in seguito rielaborate. Così, dopo l'incontro con il

6 ² Ibid., pagg. 53-54.

6 ³ Ibid., pagg. 99-100.

6 ⁴ Ibid., pagg. 96-97.

6 ⁵ Ibid., pag. 98.

6 ⁶ Ibid., pagg. 107-108.

marxismo, che lo spinse ad una analisi più profonda della realtà sociale, Sartre passò a sostenere l'idea di una libertà non più assoluta ma condizionata da un insieme di fattori sociali e culturali.

Egli stesso ammise che le antitesi radicali de *L'essere e il nulla* gli erano state imposte dal clima della guerra, in cui non pareva possibile altra alternativa che quella tra *essere con* e *essere contro*. “Dopo la guerra venne l'esperienza vera, quella della società”: cioè l'esperienza di una realtà molteplice e ambigua, con sfumature e gradualità, dove il rapporto tra situazione data e scelta individuale, tra libertà e condizionamento, non è chiaro e diretto, ma intricato e complesso. Nell'intervista data alla *New Left Review* nel 1969, Sartre arriva a dare questa definizione di libertà: “Io credo che un uomo possa sempre fare qualcos'altro di ciò che è stato fatto di lui. Questa è la definizione che io oggi considererei appropriata per la libertà: quel piccolo scarto che fa di un essere sociale completamente condizionato un qualcuno che non si limita a ri-esteriorizzare completamente il condizionamento che ha subito”.⁶⁷

Anche con questa definizione riduttiva, Sartre non abbandona l'assunto centrale di tutta la sua filosofia: che la libertà è costitutiva della coscienza umana. Ed ancora negli anni settanta, discutendo con i *gauchistes* della rivolta studentesca del '68, Sartre, ormai quasi cieco, ribadisce che gli uomini non sono mai completamente identificabili con i loro condizionamenti, che l'alienazione è possibile proprio perché l'uomo è libero, proprio perché non è una cosa.⁶⁸

Questo è in rapida sintesi, il percorso filosofico di Sartre. Percorso sofferto, pieno di mutamenti e di autocritiche, ma sempre “all'interno di una certa permanenza”. Sartre dovette rispondere continuamente agli attacchi dei borghesi perbenisti, dei cattolici e dei marxisti, ma le critiche più profonde e radicali al tentativo di dare un impianto umanistico alla sua filosofia gli vennero da Heidegger, cioè da colui che era stato l'ispiratore di molti aspetti del suo esistenzialismo.

6 ⁷ *Itinerary of a Thought: Interview with Jean-Paul Sartre*, *New Left Review*, N°58, December 1969, pag. 45.

6 ⁸ J.-P. Sartre, P. Gavi e P. Victor: *On a raison de se révolter: discussions*. Paris 1974.

4. HEIDEGGER E LA CRITICA DELL'UMANESIMO METAFISICO

Uno degli eventi decisivi per la formazione filosofica di Heidegger avvenne nel 1916, quando Husserl fu chiamato alla cattedra di filosofia di Friburgo, università presso la quale lo stesso Heidegger, che vi si era laureato, era allora libero docente. A quel tempo Husserl era già un pensatore assai conosciuto e rispettato e la fenomenologia un movimento in rapido sviluppo che destava grande interesse. In quello stesso anno, Husserl chiamò presso di sé il giovane Heidegger come suo assistente. Iniziò così un periodo di intensa e stretta collaborazione tra i due, durante il quale Heidegger contribuì in modo decisivo allo sviluppo della fenomenologia, e questo non solo attraverso le sue ricerche personali ma esercitando anche un'influenza sugli indirizzi di ricerca dello stesso Husserl. Quest'ultimo soleva descrivere la situazione della scuola fenomenologica in quegli anni di Friburgo con la frase: "La fenomenologia siamo io ed Heidegger, e nessun altro".

Nel 1927, Heidegger, che nel frattempo era divenuto ordinario di filosofia presso l'università di Marburgo, pubblicò il suo lavoro fondamentale *Essere e tempo* dedicandolo ad Husserl. Ma quest'opera segnò anche la rottura fra i due, che si manifestò esplicitamente in quello stesso anno in occasione della tentata e fallita stesura in comune della voce "fenomenologia" per l'Enciclopedia Britannica. Questa rottura segnò anche una vera e propria scissione della scuola fenomenologica. Husserl la rese in seguito di pubblico dominio attaccando duramente quella che egli chiamava "la filosofia dell'esistenza" di Heidegger.

Nel 1928 Heidegger fu chiamato a succedere a Husserl a Friburgo. All'assunzione del nuovo incarico accademico Heidegger lesse, come prolusione, quella che doveva diventare una delle sue opere più note e controverse: *Che cos'è la metafisica*. Nel 1933, con la vittoria politica del nazismo, Husserl, che era ebreo, venne radiato dal corpo accademico dell'università, della quale fu nominato rettore lo stesso Heidegger, che un mese dopo la nomina aderì al Partito nazista. Questa adesione durò meno di un anno perché già nel 1934 Heidegger si dimise dall'incarico per dissensi con le autorità governative, non accettando di allontanare dall'università due colleghi anti-nazisti. Smise allora di occuparsi di politica ed entrò in un periodo di riservatezza e silenzio, cessando di pubblicare, e questo anche per le difficoltà frappostegli dal regime. Tenne però regolarmente i corsi universitari, che erano costantemente sorvegliati dai Servizi di sicurezza.

Nonostante questo, l'adesione al Partito nazista gettò sempre su Heidegger una luce sinistra, una specie di stigma, che certo non valse alla comprensione della sua filosofia e della rivoluzione da lui operata nel pensiero occidentale.

Con la fine della guerra, il Comando delle forze di occupazione gli proibì l'insegnamento fino al 1951. L'anno successivo il divieto fu revocato ed Heidegger riprese ad insegnare, all'inizio in forma privata. Da allora pubblicò un vasto numero di saggi, composti soprattutto negli anni di silenzio successivi ad *Essere e tempo*. Questi saggi testimoniano di una "svolta", che ha fatto parlare di una "seconda fase" del pensiero di Heidegger, e che appare manifesta ne *La lettera sull'umanesimo*, apparsa nel 1947, della quale ci occuperemo per esteso.

Essere e tempo si apre con un'epigrafe che ne illustra efficacemente la problematica. Si tratta del seguente passo del *Sofista* di Platone: "È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità". Heidegger si domanda se il significato della parola *essere* sia attualmente meglio compreso, se noi abbiamo chiaro ciò che vogliamo dire quando la utilizziamo. La risposta, per lui, è che non solo questo non succede, ma che il problema stesso è stato in qualche modo dimenticato. Infatti il non comprendere il significato del termine *essere* non desta in noi alcuna perplessità.

Noi lo adoperiamo continuamente ma mai ci soffermiamo ad analizzarlo, mai ci interroghiamo su di esso. Di solito diciamo “questa cosa è...” facendo seguire una serie di predicati che definiscono la cosa in esame. Noi discutiamo se una cosa sia questo o quello, ma mai prendiamo in esame la parola “è”. Essendo il concetto più generale e vuoto di tutti, quello che si applica a tutti gli *enti* (le cose, gli animali, i vegetali, noi stessi, ecc.), il concetto di essere apparentemente sfugge a qualunque tipo di definizione. Il suo senso si perde nell’uso comune.

La filosofia, nella sua lunga storia, ha dato risposte diverse alla domanda fondamentale sull’essere, ed Heidegger dichiara che non intende proporre una nuova. Dato che il problema stesso appare dimenticato, ciò che gli interessa è risvegliare la comprensione del senso della domanda. Già il fatto che l’uomo si interroghi su che cosa è l’ente, che chieda: “che cos’è...” presuppone una comprensione “media e vaga” dell’essere dell’ente. Ed è proprio sulla base di tale comprensione che l’uomo pone la domanda sull’essere. Allora la ricerca sul significato dell’essere dovrà partire da questo ente che sembra occupare una posizione privilegiata, dovrà comportare, cioè, una chiarificazione preliminare dell’essere dell’uomo.

Ma sull’essere, o essenza, dell’uomo non si può indagare come si indaga su quello di tutti gli altri enti. Nella tradizione filosofica quando si parla di “essenza” o di “natura” di un ente ci si riferisce al complesso di caratteristiche specifiche che ineriscono all’ente e senza le quali esso non sarebbe ciò che è. Ma per Heidegger, l’uomo non è mai qualcosa di definito, di terminato; il suo modo di essere più proprio è quello di *esistere*, cioè di *poter essere*, di rapportarsi costantemente con delle possibilità. L’uomo, “quell’ente che noi sempre siamo”, non si presenta secondo il modo di essere delle cose, quello della *realtà*, dell’*oggettività*, ma appunto secondo quello dell’esistenza, che è possibilità, continuo superamento di ciò che è dato. Dire che l’uomo è costitutivamente *poter essere*, ovvero che la sua *essenza* è la sua *esistenza*, significa dire che non possiede un’essenza in senso tradizionale, un’essenza data e definita come quella delle cose.

Per Heidegger, tra l’uomo e gli altri enti c’è una radicale differenza di essenza che non deve mai essere dimenticata. Al contrario, se l’uomo viene ridotto ad un ente qualsiasi e viene studiato appunto come ente, come “cosa” –secondo quanto fanno le scienze che hanno appunto per oggetto l’uomo (l’antropologia, la biologia, la psicologia)– se ne perdono le caratteristiche più proprie e costitutive. Questa differenza rappresenta proprio il punto di partenza di quell’*analitica esistenziale* che dovrà portare alla luce, passo dopo passo, secondo quell’approfondimento e disvelamento progressivo che è tipico del metodo fenomenologico, le strutture costitutive dell’essere dell’uomo.

Dunque, ad un primo livello di analisi, è apparso che l’essenza dell’uomo consiste nella sua esistenza. Ma questa non si dà in astratto, bensì concretamente in un mondo fatto di cose e di altri esseri umani. Quindi essa è fondamentalmente essere-nel-mondo. Heidegger designa l’essenza umana con il termine *Dasein*, che letteralmente significa appunto esistenza, ma lo scompone in *Da-sein* che viene a significare “esserci”; in questo modo egli intende rendere trasparente il carattere della realtà umana come essere nel mondo e *apertura* al mondo.

Ma cosa si deve intendere per “mondo”? Per Heidegger, il mondo non è semplicemente la sommatoria di tutti i possibili enti, intesi come cose-in sé, dotate di una realtà *obiettiva*. Qui incontriamo uno dei punti centrali del suo pensiero. Per Heidegger, la filosofia non è mai riuscita a dare adeguatamente conto della vita e della storia proprio perché ha sempre inteso la realtà come *semplice-presenza*, o meglio –usando un termine ormai comune sia al linguaggio scientifico sia a quello quotidiano– come *obiettività*. Questa concezione da un lato presuppone un soggetto separato che osservi le cose, dall’altro che le cose stesse possiedano una natura in-sé a cui il soggetto si sforza di avvicinarsi attraverso uno sguardo il più possibile puro e disinteressato, come si cerca di

fare nelle scienze fisiche. Ma un'analisi del significato di "mondo" mostra che il modo originario in cui le cose ci si presentano non è quello di oggetti separati da noi, di cose in-sé, dotate di un'esistenza obiettiva. Le cose si presentano innanzitutto alla nostra esperienza come *strumenti*, nel senso che noi sempre le inseriamo in qualche modo nella nostra vita, finalizzandole ad uno scopo, riferendole ad un "progetto". Il "mondo" è dunque l'orizzonte all'interno del quale diamo significato e utilizziamo ciò che incontriamo, ciò di cui possiamo disporre. In questo senso è esso stesso una struttura costitutiva della realtà umana.

L'apertura dell'uomo al mondo si dà nei tre modi della "situazione emotiva", della "comprensione", e del "discorso". L'uomo sempre esperisce il suo essere-nel-mondo in una certa disposizione emotiva: il suo rapporto con le cose non è mai neutro, non è mai quello di un "soggetto puro", il suo è sempre un sentirsi nel mondo. Pertanto, la "situazione emotiva" è già una presa, una pre-comprensione del mondo stesso. Tuttavia, di essa l'uomo non può disporre: la tonalità affettiva, che determina il suo modo di rapportarsi alle cose, radicalmente, non dipende da lui. Attraverso questa apertura, l'uomo scopre che il suo esistere è qualcosa che gli sfugge nel suo aspetto più fondamentale. La "situazione emotiva" lo apre così alla sua inesplicabilità e finitezza, al fatto di *essere gettato*, abbandonato, nel mondo.

L'uomo ha inoltre sempre una "comprensione" del mondo, nel senso che è sempre familiare con una totalità di significati prima di incontrare i singoli oggetti. In quanto *poter-essere*, l'uomo è infatti nel mondo fondamentalmente come "progettante", e la sua conoscenza delle cose è sempre un'interpretazione, nel senso che è un inserimento di esse appunto in un progetto. La "comprensione" quindi non è qualcosa che si acquisisce conoscendo le cose "così come sono" (in-sé), ma è sempre espressione di un rapporto ineliminabile con esse. Dunque noi sempre abbiamo una comprensione-interpretazione del mondo, che in quanto "progetto", è soggetta a sviluppi e cambiamenti.

Il "discorso", infine, articola e concretizza la situazione emotiva e la comprensione. Attraverso queste tre aperture l'uomo *si prende cura* delle cose, degli altri e di se stesso. La *cura*, il dedicarsi-a, viene riconosciuto come l'essere della realtà umana in quanto esistenza.

Spingendo ancora oltre l'analisi, Heidegger rintraccia nella *temporalità* il senso della *cura*. In altre parole, ciò che rende possibile e comprensibile l'attività umana di entrare in relazione con gli oggetti, di dar loro un significato e di comprenderli in un progetto, risiede nella temporalità. Dice infatti Heidegger: «Nella misura in cui calcola, fa piani, provvede, previene, l'Esserci [cioè l'essere umano] dice già sempre esplicitamente o no: "poi" accadrà questo, "prima che" quello sia stato sbrigato; "ora" deve essere rifatto ciò che "allora" non andò a buon fine». ⁶⁹

Ma la temporalità non è per Heidegger il tempo volgarmente inteso. In *Essere e tempo* egli svolge un'analisi della concezione comune del tempo di straordinaria profondità. Il tempo comune viene inteso come una successione di "istanti" e in questa successione vengono collocati gli eventi. Il tempo appare allora come una retta infinita, sia nella direzione del passato che in quella del futuro, formata da tali punti-istanti. Il punto-istante è sempre inteso come "ora", per cui anche il passato ed il futuro vengono intesi solo a partire dall'esperienza del presente. Ma l'"ora" del presente viene sperimentata mentre scivola verso il passato e tende verso il futuro. Quindi l'"ora" è necessariamente anche un "or ora" e un "fra poco". Se il passato, d'altra parte, viene inteso in funzione del presente, in funzione dell'"ora", esso è "ora non più"; così il futuro, interpretato in funzione dell'"ora", è "ora non ancora".

L'immagine del tempo come successione infinita di punti-istante, di "ora", sorge quando gli "ora"

6 ⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle 1927, trad. ital. di P. Chiodi, Milano 1976, pag. 486.

del presente, che hanno le caratteristiche descritte, vengono proiettati nel passato e nel futuro. Ecco come Heidegger descrive la concezione comune del tempo e il senso che ha il suo sorgere: «Il tempo si presenta innanzitutto come una successione ininterrotta di “ora”. Ogni “ora” è già anche un “or ora” o un “fra poco”. Se la comprensione del tempo fa leva primariamente o esclusivamente su *questa successione*, non potrà mai incontrare né una fine né un principio. Ogni “ora” ultimo, in quanto “ora” è sempre *già* “un tosto non più” ed è perciò tempo nel senso dell’“ora-non-più”, del passato. Ogni “ora” primo è sempre un “testè-non-ancora” e quindi tempo nel senso dell’“ora-non-ancora”, cioè dell’avvenire. Il tempo è quindi infinito da “entrambe le parti”. Questa concezione del tempo si muove nell’orizzonte *fantastico di una successione in sé esistente di “ora” semplicemente-presenti...* Se “si pensa” la “fine” della successione degli “ora” nell’orizzonte dell’esser-presente e del non esser-presente, tale fine non può mai essere trovata. Dal fatto che *questo pensare* la fine del tempo *deve ancor sempre pensare* tempo, si deduce che il tempo è infinito. Ma dove si fonda il livellamento del tempo-mondano e il coprimento della temporalità? Nell’essere stesso dell’Esserci [dell’uomo] che noi abbiamo già interpretato in sede preparatoria come *Cura*. Gettato e deietto, l’Esserci è innanzi tutto e per lo più perduto in ciò di cui si prende cura. Ma questa perdizione è la fuga in cui l’Esserci si nasconde davanti alla sua esistenza autentica, cioè in cospetto della decisione anticipatrice [della morte] Questa fuga dominata dalla cura è una fuga *dinanzi* alla morte, cioè un rifiuto di vedere *la fine* dell’essere-nel-mondo [l’esistenza]». ⁷⁰

Dunque, per Heidegger, la costruzione di questa immagine illusoria della temporalità ha il suo senso nel tentativo di eludere il problema della morte. La morte, fra tutte le possibilità che si presentano all’uomo, che come abbiamo visto è fondamentalmente un *poter-essere*, è l’unica inevitabile, insuperabile, e pertanto costitutiva e propria dell’uomo stesso.

L’esistenza è allora fondamentalmente essere-per-la-morte. Di fronte all’angoscia che il nulla della morte produce, l’essere umano ha due possibili vie: la prima consiste nel perdersi nel mondo, nell’abbandonarsi alla banalità del quotidiano, alla *cura*, ai progetti continuamente fatti e disfatti, raggiunti o frustrati; egli inventa allora l’illusione del tempo come successione infinita di “ora” che allontanano l’oscura consapevolezza che il suo tempo è necessariamente finito.

Il presente, l’“ora” è sempre un “mentre”, è sempre relativo a qualche oggetto presente che è parte di un progetto. L’uomo arriva così a comprendere l’ente solo come cosa presente e anche se stesso come una cosa. Questo modo di vita inautentico ha come dimensioni la chiacchiera, la curiosità e l’equivoco; il se stesso diventa il “si” impersonale e anonimo, il “si dice”, “si crede”, “si fa” perché in fondo la morte rifiutata è sempre la morte degli altri, mai la propria. Infatti, dal “si muore” nascono tutti gli altri “si”. Dunque il rapporto quotidiano con il mondo dell’essere umano che rifiuta il suo essere-per-la-morte è segnato da questa inautenticità, che Heidegger chiama *deiezione*, che letteralmente significa deposito di materiali di rifiuto, di scarto.

All’esistenza deiettiva, Heidegger contrappone la possibilità per l’essere umano di conquistare un modo autentico di esistenza. Questo è raggiungibile solo attraverso la “decisione anticipatrice” della morte. L’essere umano in questa decisione assume consapevolmente la possibilità della morte come la sua possibilità più propria. Andando al centro dell’angoscia del nulla, egli si apre così a vivere autenticamente tutte le altre possibilità dell’esistenza. Ma d’altronde, scoprire senza veli o infingimenti di essere-per-la morte e di essere gettato nel mondo significa per l’uomo scoprire ciò che è sempre stato. Quindi l’uomo può autenticamente essere stato solo in quanto si scopre nel suo avvenire. Il passato scaturisce in un certo modo dall’avvenire. Dunque nel progetto autentico, l’uomo si precorre o, come dice Heidegger “ad-viene” a se stesso, e in tale “ex-stasi”, come la chiama, definisce il passato ed il presente. In questo senso, “il fenomeno primario della temporalità

7 ⁰ Ibid., pagg. 506-507.

originaria e autentica è l'avvenire".⁷¹

Heidegger mette in guardia dal considerare la temporalità come qualcosa che avviene nel tempo comunemente inteso. Questa tendenza deriva semplicemente dal nostro illusorio concetto di tempo. Lo stesso vale per i concetti di passato e futuro: «“Avvenire” non significa qui un “ora” che *non* è ancora divenuto “attuale” e che lo diverrà, ma l'avvento cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio. L'anticipazione [della morte] rende l'Esserci *autenticamente* adveniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, *in quanto esistente*, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto nel suo essere è, in generale, adveniente».⁷²

Detto in termini più semplici, l'accettazione consapevole della morte mostra all'uomo il suo precorrersi, il suo proiettarsi nell'avvenire (usiamo qui parole tradizionali) solo perché l'uomo così già sempre era. Non si tratta di una causa che produce un effetto, ma di un disvelamento, di un trascendersi, di un rivenire ad essere ciò che sempre si era, perché “il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire”.⁷³ Questo non significa, secondo il modo ingenuo di pensare il tempo, che il futuro venga “prima” del presente nel senso di un “prima” e un “dopo”. Presente, passato, futuro sono, come dice Heidegger, co-originari e formano un'unità strutturale.

Essere e tempo è un'opera incompiuta. Nel piano originale, essa doveva consistere di due parti, contenenti ciascuna tre sezioni. L'opera si fermò alle prime due sezioni della prima parte, quelle che, come abbiamo visto, affrontano un'analisi rispettivamente dell'esistenza umana e del senso di essa che è il tempo. Già la terza sezione, annunciata con il titolo di *Tempo e essere* e che doveva affrontare il problema centrale, quello del “senso dell'essere in generale”, non fu mai scritta. Heidegger stesso in seguito precisò che lasciò interrotto *Essere e tempo* per “ragioni di linguaggio”. Infatti il linguaggio che aveva a disposizione era in fondo quello tradizionale della filosofia, marcato da un errore originario che impedisce di esprimere il senso dell'essere.

Per Heidegger tutta la storia del pensiero occidentale, a cominciare da Platone e Aristotele, ha concepito l'ente come *semplice-presenza*, e questo ha oscurato la connessione tra essere e tempo e tra i tre gradi temporali. In questo orizzonte, la relazione con gli enti ha assunto le forme dell'esistenza inautentica e deiettiva, per cui il linguaggio che ha espresso ed esprime questa relazione è necessariamente marcato dall'oblio dell'essere. Pertanto l'essere non può venire espresso con il linguaggio dell'ontologia tradizionale, della metafisica. È per questo che la riflessione sul linguaggio tende ad acquistare una posizione sempre più centrale nella filosofia di Heidegger dopo *Essere e tempo*.

Tuttavia, l'oblio dell'essere che marca tutta la storia della metafisica occidentale non può essere considerato semplicemente un errore filosofico. Infatti, se tale è stato il modo in cui l'essere è apparso all'Esserci in tutto il corso della storia dell'Occidente, è perché *così* l'essere è per l'Esserci in questa tradizione culturale. Non si è trattato dunque di un errore ma di un Destino. Nel Destino dell'Occidente, l'essere si manifesta nascondendosi. È in questo orizzonte che si chiarifica il significato della tecnologia. Il mondo tecnologico, dove tutto è strumento, dove non ci sono che enti, dove l'essere è stato completamente dimenticato e oscurato, costituisce l'espressione compiuta del pensiero metafisico occidentale, e nello stesso tempo, anche il punto d'arrivo di un modo di manifestarsi dell'essere.

7 ¹ Ibid., pag. 395.

7 ² Ibid., pag. 391.

7 ³ Ibid., pag. 393.

Come appare da questi temi, che appartengono già alla “seconda fase” del pensiero di Heidegger, quella successiva alla “svolta” del suo pensiero dopo *Essere e tempo*, i termini della relazione tra l’Esserci e l’essere risultano rovesciati. Non è più l’uomo che indaga sull’essere e ad esso si apre ma è l’essere che si apre all’uomo. Ed il linguaggio diventa il nuovo centro di questa relazione; però colui che parla non è più l’uomo ma l’essere. E l’esistenza, che era stata intesa come essere-nel-mondo ed essere-per-la-morte, nella *Lettera sull’umanesimo* viene così definita: “Io chiamo esistenza dell’uomo il suo stare nel tralucere [*Lichtung*] dell’essere”.⁷⁴

In questa collocazione esistenziale, in cui intravede la luce dell’essere, l’uomo ascolta il linguaggio dell’essere. Tuttavia, come dice un noto interprete di Heidegger, «questo linguaggio ontologico non è più portatore di significati umani; esso è una sorta di linguaggio sacro, o di simbolo misterioso, una sorta di rivelazione dell’Essere nel silenzio di ogni parola umana. Il filosofo, nel senso corrente del termine, dovrà tacere per essere sostituito dal “pensatore” o dal poeta. Essi avranno la parola, o piuttosto la parola li avrà. Il poeta, confidente dell’Essere, avendo imparato ad “esistere in ciò che non ha nome”, può *nominare* il sacro; quanto al pensatore, egli può *dire* l’Essere». ⁷⁵

Con questa concezione dell’essere e del linguaggio, Heidegger si colloca coscientemente alla fine del pensiero occidentale e si ricollega idealmente, saltando tutta la “metafisica” da Platone in poi, agli iniziatori di tale pensiero, gli antichi Presocratici, che spesso scrivevano in poesia e “dicevano l’Essere come si recita religiosamente una formula sacra”.⁷⁶

Dopo questa rapida presentazione del pensiero di Heidegger, passiamo ad analizzare la posizione da lui assunta sull’umanesimo, posizione che costituisce, nel contesto di questo scritto, il tema di maggiore interesse.

Nel 1946, la pubblicazione del saggio di Sartre *L’esistenzialismo è un umanesimo* causò un vasto dibattito e profonde controversie. In quell’occasione, un filosofo francese, Jean Baufret, scrisse a Heidegger una lettera nella quale poneva una serie di domande su questo tema, e tra esse, quella di “come ridare significato alla parola umanesimo”, contesa tra cristiani e marxisti ed ora fatta propria anche dall’esistenzialismo sartriano.

Heidegger rispose a queste domande appunto con la *Lettera sull’umanesimo* che fu pubblicata, con alcuni cambiamenti, nel 1947. Nella *Lettera* Heidegger traccia una storia dell’idea di umanesimo dall’antichità greca fino al presente, ricostruendo i diversi significati che ad essa sono stati attribuiti. Ciascuno di questi significati deriva da una determinazione previa di che cosa sia l’umano, cioè di quale sia l’essenza dell’uomo. È evidentemente la definizione di questa essenza che segna il confine tra ciò che è umano e ciò che è inumano.

Il primo umanesimo storico, dice Heidegger, è stato quello apparso in Roma, al tempo della Repubblica. Qui l’uomo umano che si contrappone all’uomo barbaro è il romano che ha incorporato l’educazione greca. Questo umanesimo ha come ideale l’*humanitas* che è la traduzione della parola greca *paideia*, educazione. Si tratta dell’educazione che veniva impartita nelle scuole filosofiche della tarda grecità. Alla fine del Medioevo, l’umanesimo italiano, che mira espressamente a ricongiungersi alla Grecia e a Roma, farà suo questo stesso ideale umanistico. In questo caso l’uomo barbaro a cui si contrappone l’uomo umano, è l’uomo del Medioevo. Tutte le correnti di

7 ⁴ D’ora in poi Heidegger scriverà Eksistenz invece di Existenz e Seyn invece di Sein per dare rilievo al nuovo significato delle due parole.

7 ⁵ P. Thevenaz: *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu’est-ce que la phénoménologie?*, Neuchatel 1966, trad. ital. di G. Mura, Roma 1976, pagg. 60-61.

7 ⁶ Ibid., pag. 61.

pensiero che, dopo il Rinascimento, si sono richiamate alla Grecia e a Roma hanno rivendicato questo concetto di umanesimo.

Gli altri umanesimi, quello marxista, quello cristiano, quello sartriano non si rivolgono affatto all'antichità e determinano l'essenza dell'uomo in modi propri. Così, «Marx vuole che venga conosciuto e riconosciuto "l'uomo umano" e lo trova nella "società": l'uomo è, per lui, l'uomo "sociale", ed è nella società che viene equamente assicurata la "natura" dell'uomo, ossia l'insieme dei suoi "bisogni naturali" (nutrimento, vestiario, riproduzione, risorse economiche). Il cristiano riguarda l'umanità dell'uomo... dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio: egli è nella storia della salvezza uomo in quanto "figlio di Dio" che apprende e raccoglie il diritto a tale paternità in Cristo. Per il cristiano, l'uomo non è di questo mondo, in quanto il "mondo" resta pensato, secondo la teoria platonica, soltanto come via di passaggio che deve condurre al di là». ⁷⁷ Per Sartre, l'uomo non ha un'essenza determinata; essa si costruisce nell'esistenza attraverso la scelta.

“Tuttavia, continua Heidegger, tutte queste forme di umanesimo, pur così diverse per lo scopo e per il fondamento, per i modi e i mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, e per la forma dottrinarie, convengono in questo: che l'*humanitas* dell'*homo humanus* viene determinata in base ad una già fissata interpretazione della natura, della storia, del mondo e del suo fondamento, ossia dell'essente nella totalità. Ogni umanesimo, quindi, o si fonda in una metafisica, o si fa esso stesso fondamento di una metafisica. Ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presupponga già un'interpretazione dell'essente senza il problema della verità dell'essere, lo sappia o no, è metafisica”. ⁷⁸

Dunque per Heidegger tutte queste concezioni umanistiche possiedono lo stesso vizio di fondo: sono metafisica o costruiscono una metafisica. E abbiamo visto come tutto il pensiero occidentale, a partire da Platone ed Aristotele, venga da lui incluso in questa categoria. La metafisica riduce la realtà dell'ente alla *semplice-presenza*, coglie l'ente solo nella dimensione temporale del presente. Essa inoltre presuppone l'essere dell'ente ma non lo indaga né lo conosce.

La metafisica poggia su un fondamento che le è ignoto. Lo stesso necessariamente accade per tutti gli umanesimi metafisici, sia antichi che moderni. Essi presuppongono –e qui arriviamo al punto centrale dell'analisi di Heidegger– che l'essenza dell'uomo sia qualcosa di evidente, su cui non è necessario discutere, perché tutti rimandano alla definizione di uomo come “animal rationale”, cioè alla formula latina che è la traduzione dell'espressione greca “*zoon logon ekhon*”. Ma questa definizione è già un tipo di metafisica, è già un'interpretazione. Essa infatti colloca l'uomo nella dimensione dell'animalità, anche se poi vi aggiunge il “razionale” che viene, a seconda dei sistemi filosofici, inteso come anima, o mente, o spirito, o soggetto pensante, o persona, ecc. Certo, in questo modo si dice qualcosa di vero dell'uomo, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. “La metafisica, dice Heidegger, pensa l'uomo muovendo dall'*animalitas*, non lo pensa nella direzione della sua *humanitas*”. ⁷⁹

A questo modo restrittivo di intendere l'essenza umana, Heidegger contrappone la sua visione dell'essere, dal quale soltanto l'uomo deriva il proprio fondamento. Come abbiamo già detto, la concezione del rapporto tra l'Esserci e l'essere proposta nella *Lettera sull'umanesimo* appartiene alla “seconda fase” del pensiero di Heidegger. L'essenza dell'uomo è ora la sua *ex-sistenza*, intesa

7 ⁷ M. Heidegger: *Brief ueber den Humanismus*, Bern 1947. Trad. ital. di A. Carlini: *Che cos'è la metafisica* (con estratti della *Lettera sull'Umanesimo*), Firenze 1959, pag. 93. In questo e in altri passi citati, la traduzione di A. Carlini è stata leggermente modificata.

7 ⁸ Ibid., pag. 95.

7 ⁹ Ibid., pag. 98.

come il suo “stare nel tralucere dell’essere”. Proprio per questo suo dimorare in prossimità dell’essere, l’uomo è essenzialmente diverso dagli altri esseri viventi.

Ecco come Heidegger si esprime: “Di ex-sistenza si può parlare soltanto per l’essenza dell’uomo, cioè soltanto del modo umano di essere: perché soltanto l’uomo è, per quanto ne abbiamo esperienza, involto nel destino dell’ex-sistenza. L’ex-sistenza, quindi, non può mai venir pensata come uno specifico modo di essere tra gli altri esseri viventi, posto che destino dell’uomo è pensare l’essenza del proprio essere”.⁸⁰ “Probabilmente, tra tutti gli enti, gli esseri viventi sono per noi i più difficili da pensare, a causa, da un lato, della maggiore affinità che in certo modo abbiamo con essi e, d’altro lato, insieme, per l’abisso che divide il nostro essere ex-sistente dal loro. Potrebbe invece sembrare che l’essenza del divino sia a noi più vicina che non questo, strano per noi, essere del vivente...”.⁸¹

Dunque per Heidegger, l’uomo è assai più vicino al divino, all’essere inteso come *Trascendens* puro, di quanto non lo sia alle altre specie viventi. Espressione prima di questa vicinanza è il linguaggio. Quindi è a partire da questa vicinanza, e non a partire dall’animalità, che deve essere pensata la sua essenza. La parola ex-sistenza con cui Heidegger definisce l’essenza dell’uomo non ha per lui niente in comune con la parola *esistenza* usata nella tradizione metafisica. In questa tradizione, *esistenza* vuol dire “realtà di fatto”, in contrapposizione ad *essenza*, intesa come possibilità logica, come esemplarità ideale. Sartre rientra a pieno diritto nella tradizione metafisica. Sartre, infatti, dice Heidegger, “formula la proposizione fondamentale dell’esistenzialismo così: l’esistenza precede l’essenza. Egli, quindi, prende *existentia* e *essentia* nel senso della metafisica che sin dal tempo di Platone dice che l’essentia è prima dell’ex-istentia: solo che egli capovolge questa proposizione, ma il capovolgimento di una proposizione metafisica resta una proposizione metafisica, e con la metafisica si ferma nell’oblio della verità dell’essere”.⁸²

Quindi l’esistenzialismo sartriano non ha niente a che vedere con la filosofia di Heidegger. Questi rovescerà la frase di Sartre: “noi siamo precisamente su un piano dove non ci sono che uomini” che è alla base dell’esistenzialismo del filosofo francese, e dirà: “noi siamo su un piano dove c’è solamente l’essere”. Il piano di cui parla Sartre non è per Heidegger altro che l’essere. Le vie dei due filosofi divergono radicalmente.

Dunque per Heidegger ben poco rimane dei cosiddetti umanesimi una volta che sia stata denunciata la loro matrice metafisica, che ha determinato il loro impoverimento e la loro perdita di significato. Tuttavia una simile denuncia non è stata inutile. Essa ha permesso di pensare l’essenza dell’uomo in modo più originario e cioè come ex-sistenza, come dimorare dell’uomo nella vicinanza dell’essere.

Ma conviene che questa nuova forma di pensiero, che critica gli umanesimi senza farsi sostenitrice dell’“inumano”, sia chiamata umanesimo? “O non converrebbe...”, si chiede Heidegger, “... piuttosto osare con un’aperta resistenza contro l’“umanesimo”, di provocare un urto capace di forzare l’attenzione, affinché una buona volta si faccia pensosa sul problema dell’*humanitas* dell’*homo humanus* e sul suo fondamento? Anche se il momento attuale della storia mondiale non spingesse già in questa direzione si potrebbe, così, risvegliare una riflessione che si orienterebbe non soltanto sull’uomo, ma sulla “natura” dell’uomo, e non soltanto su questa natura, ma più originariamente ancora sulla dimensione in cui l’essenza dell’uomo, determinata dal punto di vista dell’essere stesso, si trova come in casa sua”.⁸³

8 ⁰ Ibid., pag. 98.

8 ¹ Ibid., pag. 99.

8 ² Ibid., pag. 102.

8 ³ Ibid., pag. 113.

Questa riflessione sull'essenza dell'uomo è dunque fondamentale in quanto è solo sulla base della comprensione della sua essenza che l'uomo può costruire il suo futuro.⁸⁴ Ma ridare un senso alla parola umanesimo non può essere un'operazione astratta: è necessario fare un'esperienza più originaria dell'essenza dell'uomo. Gli umanesimi tradizionali hanno fallito il loro scopo: l'uomo moderno si sente alienato, senza casa, senza patria. Questa alienazione non è da pensare nei termini di Marx, ma come lontananza dall'essere.

Un avvicinamento all'essere dimenticato è quindi l'unica via possibile per far uscire l'uomo dalla situazione di estraneità in cui versa. In questo riavvicinamento sta il Destino dell'Occidente. Ecco come Heidegger si esprime: "L'Occidente non è da pensare regionalmente nella sua distinzione dall'Oriente, né semplicemente come Europa, ma, dal punto di vista della storia del mondo, dalla sua vicinanza all'origine prima. La patria di questa abitazione storica è la vicinanza dell'essere. In questa vicinanza, e non altrove, potrà aver luogo anche la decisione se e come Dio e gli dèi son venuti a mancare e resta la notte, se e come già albeggia il nuovo giorno del sacro, se e come col sorgere del sacro possano cominciare di nuovo a farsi vedere Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è soltanto lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta assicura la dimensione per gli dèi e per Dio, il sacro può mostrarsi, poi, solo se prima, e in lunga preparazione, l'essere stesso è venuto a tralucere, ed è sperimentato nella sua verità. Soltanto così può cominciare un superamento di quel trovarsi senza patria, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando".⁸⁵

Questo è, per sommi capi, il pensiero di Heidegger sull'umanesimo. Nella *Lettera* egli ha compiuto sulle concezioni umanistiche tradizionali la stessa opera di destrutturazione, di nullificazione, che già aveva compiuto sulla filosofia. Per lui la visione che gli umanesimi metafisici hanno dell'uomo è insufficiente, anzi dannosa per cui va totalmente smantellata. Ma se egli pensa contro l'umanesimo tradizionale è perché questo non pone abbastanza in alto l'*humanitas* dell'uomo. Tuttavia Heidegger non dice in che modo una nuova esperienza dell'essenza umana possa essere fatta: egli semplicemente ne dimostra la necessità e dà come unica e generica indicazione che spetta all'"Occidente" la realizzazione di essa. Ma tocca all'essere e non all'uomo aprirsi nei modi che gli sono propri: su di essi l'uomo non può intervenire; egli può soltanto prepararsi nel silenzio alla rivelazione dell'essere.

8 ⁴ Ibid., pagg. 97-98.

8 ⁵ Ibid., pagg. 107-108.

5. L'ANTIUMANESIMO FILOSOFICO

5.1. Lo strutturalismo e C. Lévi-Strauss

Una delle correnti di pensiero che più decisamente si collocano in una posizione antiumanista è lo strutturalismo. A questa tendenza filosofica, sviluppatasi negli anni sessanta soprattutto in Francia, non è possibile attribuire né le caratteristiche di una Scuola né quelle di un movimento unificato: si tratta piuttosto, come è stato osservato, di uno “stile di pensiero” che sembra accomunare personalità molto diverse tra loro, attive in campi –anche assai distanti– delle scienze umane, quali l’antropologia (C. Lévi-Strauss), la critica letteraria (R. Barthes), la psicoanalisi freudiana (J. Lacan), la ricerca storiografica (M. Foucault), o appartenenti a correnti filosofiche specifiche come il marxismo (L. Althusser).

Questo gruppo eterogeneo di studiosi condivide un generale atteggiamento di rifiuto verso le idee di soggettivismo, storicismo ed umanesimo, che sono al centro delle interpretazioni della fenomenologia e dell’esistenzialismo sviluppate negli anni del dopoguerra da J.-P. Sartre e da M. Merleau-Ponty, e allora dominanti sulla scena filosofica francese. Utilizzando un approccio opposto a quello seguito da questi ultimi, gli strutturalisti tendono a studiare l’essere umano dal di fuori, come un qualunque fenomeno naturale, “come si studiano le formiche” (secondo quanto dirà Lévi-Strauss) e non dal di dentro come una coscienza. Con questo approccio, che ricalca i procedimenti delle scienze fisiche, essi cercano di mettere a punto delle strategie di indagine capaci di portare alla luce delle relazioni sistematiche e costanti nel comportamento umano individuale o collettivo, alle quali danno il nome di *strutture*. Non si tratta di relazioni evidenti, superficiali, ma profonde ed in gran parte non percepite coscientemente, che limitano e costringono l’azione umana. Ovunque venga diretta, l’indagine strutturalista tende a fare emergere l’inconscio e i condizionamenti piuttosto che la coscienza o la libertà umana.

Bisogna precisare, tuttavia, che il concetto di struttura ed il metodo ad esso inerente non giungono allo strutturalismo direttamente dalle scienze logico-matematiche né dalla psicologia (la scuola della “Gestalt”) in cui erano da tempo operanti, ma per una via del tutto diversa, e cioè dalla linguistica. Si è detto a questo proposito che lo strutturalismo nasce da una esorbitazione, da un “eccesso” delle teorie del linguaggio.⁸⁶ Ed in effetti, un punto di riferimento comune a tutti i diversi sviluppi dello strutturalismo è sempre stata l’opera di Ferdinand de Saussure, quel *Corso di linguistica generale* (1915), che oltre a costituire un contributo decisivo alla fondazione della linguistica moderna, inaugura l’uso del “metodo strutturale” nel campo dei fenomeni linguistici.

C’è poi da aggiungere che le radici dello strutturalismo, soprattutto per quanto riguarda le teorie estetiche e letterarie, vanno anche cercate in quella vasta e variegata tendenza, apparsa in Russia al tempo della Rivoluzione, che attraversa tutto il pensiero e l’arte europea del primo Novecento e alla quale è stato dato il nome di Formalismo. Questo termine, o più precisamente quello di “metodo formale”, appare per la prima volta nelle teorie estetiche dei Futuristi Russi, i quali proclamavano la necessità di rivoluzionare, insieme alla società, la letteratura e le arti. Queste sono degli strumenti che hanno lo scopo di defamiliarizzare il pensiero, di distruggere lo strato delle normali e banali abitudini percettive, grazie all’utilizzo di oggetti strani e immotivati, di artifici tecnici, e privilegiando l’aspetto formale sul contenuto.⁸⁷

8 ⁶ P. Anderson: *In the tracks of historical materialism*, London 1983, pag. 40.

8 ⁷ J. G. Melquior: *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*, London 1986, capitolo II.

Al linguista russo R. Jakobson spetta un importante ruolo di raccordo tra le varie componenti storiche dello strutturalismo e nell'opera di trasmissione del metodo interpretativo strutturale dalla linguistica alle altre scienze umane. In effetti, in Jakobson si intrecciano i vari fili di sviluppo dello strutturalismo: partito dall'esperienza del formalismo russo, di cui propagò le teorie estetiche, sviluppò le idee di Saussure prima nel Circolo linguistico di Praga, di cui fu uno dei fondatori, e quindi nei suoi anni americani. Fu proprio in America, a New York, dove era riparato per sfuggire alla guerra, che Lévi-Strauss venne in diretto contatto con lo strutturalismo linguistico grazie all'amicizia con Jakobson.

Passiamo ora ad esaminare gli aspetti fondamentali della teoria di Saussure; questo ci permetterà anche di comprendere perché essa abbia avuto tanta importanza nello sviluppo dello strutturalismo.

Per Saussure il linguaggio, che è una facoltà comune a tutti, non può essere inteso semplicemente come la somma degli atti del parlare (già effettuati o futuri) che gli individui compiono per comunicare tra loro. La distinzione fondamentale nel linguaggio è quella tra *langue* e *parole*. La *langue* "è un sistema di segni che esprimono delle idee"⁸⁸ ed "è la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste solo in virtù di una sorta di contratto individuale stretto tra i membri di una comunità".⁸⁹ *Parole* è invece un singolo atto di comunicazione verbale compiuto da un individuo per esprimere un pensiero personale. Il primo concetto indica quindi il sistema di regole che sono alla base dei singoli atti del parlare e che esiste indipendentemente dal soggetto parlante essendo condiviso da tutta una comunità. Senza la conoscenza di questo sistema di regole, che l'individuo fa suo attraverso l'apprendimento, nessun atto del parlare è possibile. La linguistica, per Saussure, va intesa fondamentalmente come studio della *langue* ed in questo senso costituisce solo un ramo di una disciplina più generale, una scienza dei segni, o semiologia, di cui egli auspica lo sviluppo.

Una seconda distinzione fondamentale operata da Saussure è quella tra *significante* e *significato* in un segno linguistico. Ma che cosa si intende per "segno linguistico"? In una prima analisi Saussure lo definisce come l'unione tra un concetto ed una "immagine acustica" (cioè un suono inteso non in senso strettamente fisico, materiale, ma nella dimensione della percezione auditiva).⁹⁰ Quindi egli propone, per evitare possibili ambiguità, di chiamare il primo termine *significato* ed il secondo *significante*. Ma il punto chiave che emerge dall'analisi di Saussure è questo: il legame che unisce i due componenti di un segno linguistico è arbitrario, tant'è vero che lo stesso concetto, per esempio quello di "sorella" risulta legato a immagini acustiche differenti nelle varie lingue (sister, soeur, ecc.). Dunque, non esiste alcuna ragione apparente per cui una data immagine acustica sia unita ad un certo concetto: un'altra risulterebbe altrettanto adeguata. Questo non significa che il parlante possa liberamente modificare l'associazione tra i due termini in una certa lingua: se lo fa la comunicazione può risultare compromessa. Infatti, l'associazione, anche se arbitraria, è socialmente data in un certo momento storico. È evidente che il linguaggio cambia con il tempo, ma per una comunità linguistica ciò che conta è la sua situazione presente che è appunto quella che permette la comunicazione.

Ma c'è di più. Una data lingua non solo produce un insieme distinto di significanti, dividendo ed organizzando lo spettro sonoro in una maniera che è insieme arbitraria e specifica; essa attua allo stesso modo nello spettro delle possibilità concettuali: una lingua possiede una sua maniera, altrettanto arbitraria e specifica, di dividere ed organizzare il mondo in concetti e categorie, cioè di

8 ⁸ F. de Saussure: *Cours de linguistique générale*. Edition critique préparé par T. de Mauro. Paris, 1972, pag. 33.

8 ⁹ Ibid., pag. 31.

9 ⁰ Ibid., pag. 98.

creare i significati. Anche questo si può facilmente provare considerando che certi termini, espressioni o costruzioni di una lingua non possono essere tradotti facilmente in un'altra proprio perché i significati non sono sovrapponibili, corrispondendo ad articolazioni diverse del piano concettuale. Quindi i significati non esistono in sé, non costituiscono delle entità fisse, valide per tutte le lingue, che poi ciascuna lingua veicola con significanti differenti. Ma i significati ed i significanti, proprio per il fatto di essere delle divisioni arbitrarie di un continuum (concettuale in un caso, sonoro nell'altro), possono essere definiti solo dalle loro relazioni, dal sistema di reciproche differenze, ciascuno essendo ciò che tutti gli altri non sono. Chiariamo questo punto usando un esempio fornito dallo stesso Saussure⁹¹: l'espresso Ginevra-Parigi delle 8.25 è lo stesso treno tutti i giorni nonostante che i suoi componenti materiali possano essere sempre diversi. In effetti, la locomotiva, i vagoni e il personale possono cambiare di giorno in giorno. Ciò che dà identità al treno in questione è la sua posizione nel sistema dei treni che l'orario ferroviario descrive. Ciò che conta è che possa essere distinto da tutti gli altri treni. Ecco come Saussure espone questo punto chiave della sua teoria linguistica, questa *concezione differenziale* dei significanti e dei significati: "Ciò che è importante in una parola non è il suono in sé, ma le differenze foniche che permettono di distinguere tale parola da tutte le altre, perché sono esse che portano il significato".⁹² "...[I concetti] sono puramente differenziali, definiti non positivamente dal loro contenuto, ma negativamente da tutti gli altri termini del sistema. La loro caratteristica più esatta è di essere ciò che gli altri non sono".⁹³

C'è ancora da considerare un'ultima distinzione fondamentale operata da Saussure: quella tra *sincronia* e *diacronia*. È esperienza comune che il linguaggio cambi di continuo: i segni linguistici non sono statici ma si trasformano incessantemente. Questo fatto è di immediata verifica per quanto riguarda i significanti, ma vale altrettanto per i significati: per esempio, "silly" in inglese aveva il significato positivo di "pio", "buono" fino al sedicesimo secolo durante il quale cominciò a significare "innocente", "indifeso". La parola ha continuato a mutare di significato fino al momento attuale in cui è diventata equivalente a "stupido". Il linguaggio può allora essere studiato, secondo Saussure, in una dimensione *diacronica*, cioè storica, seguendo i mutamenti dei segni linguistici, oppure in un suo particolare e momentaneo arrangiamento storico, cioè nella sua dimensione *sincronica*. Solo questa è rilevante per coloro che usano il linguaggio e solo questa permette di determinarne il sistema di relazioni interne, di regole (*langue*). Di qui la priorità accordata da Saussure all'analisi sincronica in linguistica.

Sono queste, in estrema sintesi, le idee fondamentali (e maggiormente innovative) che emergono dal *Corso* di Saussure. A questo punto c'è da ricordare che il *Corso* non fu pubblicato dal Saussure stesso, ma che esso apparve postumo nel 1915, come una sorta di "ricostruzione" del pensiero del Maestro curata dagli allievi sulla base di appunti presi durante le lezioni. C'è anche da dire che nel *Corso* non appare mai il termine "struttura" ma il termine "sistema" con il quale Saussure assegna al linguaggio, come abbiamo visto, la condizione di un tutto solidale, le cui parti sono interconnesse e interdipendenti. Per struttura in genere si intendono le modalità di organizzazione di un sistema sulla base del rango, del ruolo, dei rapporti, ecc. delle sue parti. Ed in questo senso fu usata nel successivo strutturalismo linguistico: il termine compare per la prima volta nel Circolo linguistico di Praga dove si parla di "struttura del sistema linguistico".

Da quanto abbiamo detto risulta che il linguaggio, nell'analisi di Saussure, possiede alcune singolari proprietà: da un lato è composto da segni del tutto arbitrari, dall'altro presenta una rigida struttura impersonale, esterna e antecedente all'individuo, che non può né crearla né trasformarla. Questa

9 ¹ Ibid., pag. 151.

9 ² Ibid., pag. 163.

9 ³ Ibid., pag. 162.

struttura funziona come una sorta di “a priori sociale”: pur non essendo percepita coscientemente, essa esercita un’influenza fondamentale su coloro che l’apprendono e la usano, in quanto determina in grande misura la qualità e l’ampiezza del loro orizzonte conoscitivo. Infatti, si assimila il linguaggio prima di essere in grado di “pensare da sé”, anzi, tale apprendimento costituisce proprio la base perché ciò avvenga. Certo, in seguito si possono privilegiare certi contenuti e rigettarne altri, ma non si può facilmente cambiare il sistema di associazioni tra significanti e significati stabilito socialmente e che l’apprendimento ha depositato nella memoria di ciascuno. Detto in un altro modo: si pensa sempre all’interno di un linguaggio ed il linguaggio è già una forma interpretativa della realtà. Questo approccio restringe al massimo lo spazio per un soggetto che costruisca coscientemente la propria esperienza e la esprima liberamente nel linguaggio. Anzi, da esso sembra derivare che non esiste un momento percettivo distinto da un momento ad esso successivo in cui la percezione viene articolata coscientemente nel linguaggio: sembra esistere un unico momento di percezione-interpretazione che in grande misura elude il “soggetto”.

Tutto questo permette di comprendere il generale atteggiamento anti-soggettivista e anti-umanista che gli strutturalisti trarranno dal paradigma linguistico di Saussure. Inoltre, il privilegio accordato all’analisi sincronica, che fa emergere le strutture, trasforma la storia in una serie di “quadri” senza connessione, in cui, pur cambiando lo sfondo, compaiono sempre degli esseri umani sottomessi a condizionamenti inconsci. Quello che ne risulta è quindi una *storia senza soggetto*.

Lévi-Strauss, che può essere considerato il “padre” dello strutturalismo, non era un linguista ma un antropologo, formatosi nella tradizione della sociologia francese di E. Durkheim e di M. Mauss. Dopo l’incontro con Jacobson, l’approccio usato dallo strutturalismo linguistico diventa per lui uno strumento privilegiato per indagare nel profondo i fenomeni socio-culturali, che sono l’oggetto dell’antropologia, con lo scopo ultimo di determinare quelle *costanti universali* delle società umane che Durkheim cercava. Adottando il metodo dello strutturalismo linguistico, Lévi-Strauss si propone di ridurre l’antropologia ad una semiotica, cioè di studiare le culture umane come strutture di linguaggi verbali e non verbali.⁹⁴

In effetti, l’antropologia fa emergere dallo studio di una cultura una serie di sistemi, quello della parentela, quello dei riti matrimoniali, quello del cibo, quello dei miti, ecc. Ciascuno di essi costituisce un insieme di processi che permettono un tipo specifico di comunicazione, per cui possono essere trattati come dei linguaggi che operano a diversi livelli della vita sociale, ciascuno con un proprio sistema di segni. Il loro insieme strutturato costituisce la totalità della cultura che può essere pertanto considerata come una sorta di linguaggio globale.

Così, analizzando i complessi sistemi di divisione in clan totemici delle tribù cosiddette primitive, Lévi-Strauss individua in essi proprio una forma di comunicazione, un linguaggio. Tali sistemi ad un occhio “moderno” appaiono assurdi, appunto primitivi nel senso di confusi, ingenui, privi di razionalità. Eppure, quando un uomo primitivo divide l’Universo secondo le caratteristiche del proprio clan, includendovi certi animali, piante o stelle, sta costruendo un sistema di divisioni tra sé e gli altri membri della tribù che permettono l’esistenza della tribù stessa come un insieme articolato e non indistinto⁹⁵, sta costruendo un sistema di comunicazione sociale, che è poi quello che tiene unita la tribù. Ma c’è di più: questa operazione non è affatto “primitiva”, ma altamente sofisticata, nel senso che egli mette insieme delle cose che *non vanno insieme nell’esperienza percettiva*, e questo è proprio il fondamento di tutti i segni e dell’operazione stessa di significazione.

9⁴ C. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Paris 1958; English translation: *Structural anthropology* by C. Jacobson, New York 1963, Vol. I, capitoli III e IV.

9⁵ C. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris 1962; English translation: *The savage mind*, London (Weidenfeld and Nicholson) 1966, pag. 107-108.

Allo stesso modo, quando si identifica con l'animale totemico, l'uomo primitivo non si "percepisce" come animale, come un etnologo ingenuo può credere, ma si "interpreta" come animale di un tipo specifico: diventa cioè un segno per se stesso e per gli altri membri della tribù ed entra così nel "discorso" della sua società.

Il selvaggio organizza il proprio mondo mentale in un modo che Lévi-Strauss definisce "analogico", dato che utilizza per costruire i propri segni gli oggetti naturali che ha intorno, un po' come farebbe un *bricoleur*, che crea o ripara qualcosa con gli scampoli di oggetti che ha a disposizione; in questo senso il suo pensiero è diverso da quello moderno, o logico, che invece inventa segni artificiali e li sovrappone alla natura (alla maniera di un *ingegnere*). Tuttavia, il pensiero selvaggio non è meno astratto del pensiero moderno ed è altrettanto lontano di questo da un mondo di puri dati sensoriali. In questo senso, lo studio dei complessi sistemi di parentela nelle società primitive è molto illustrativo. Dice, a questo proposito Lévi-Strauss: "Un sistema di parentela non consiste nei legami obiettivi di discendenza o consanguineità tra individui. Esso esiste solo nella coscienza umana; è un sistema arbitrario di rappresentazione, non lo sviluppo spontaneo di una situazione reale".⁹⁶

La differenza tra noi moderni ed i "primitivi" non consiste allora, per Lévi-Strauss in una diversa capacità mentale, ma in una diversa area di applicazione della comune energia mentale. La mente primitiva è esattamente la stessa mente moderna, della quale svela il funzionamento profondo: entrambe costruiscono le proprie realtà e le proiettano sopra qualunque mondo reale esse si trovino intorno, anche se questa operazione in entrambi i casi non è cosciente. In breve, ciò che emerge è la *funzione simbolica*, strutturante, della mente umana che è sempre presente ovunque, in qualunque società, anche se con modalità diverse.

D'altra parte, la forma analogica di pensiero, tipica del totemismo, non è certo ristretta ai popoli primitivi; la si può trovare ovunque: in un moderno club sportivo, per esempio, dove i giocatori si chiamano con nomi di animali, per indicare certe proprie caratteristiche o temperamenti e distinguersi così dagli altri. Solamente essa non viene più avvertita, o semplicemente risulta "strana", e questo fenomeno inizia quando gli esseri umani cessano di cooperare analogicamente con la natura e sono solo interessati ad agire logicamente su di essa.

Lévi-Strauss è un critico severo ed amaro dell'uomo e della società moderna, che egli definisce "un cataclisma mostruoso" che minaccia d'inghiottire l'intero pianeta, e in questo senso anticipa molti temi dei successivi movimenti ecologici. Per lui, il cosiddetto "progresso" è stato possibile solo a prezzo della violenza, la schiavitù, il colonialismo, la distruzione della natura. Ma c'è di più: esso è solo una illusione etnocentrica della nostra civiltà, è un *mito*. E in quanto mito ha lo stesso valore di arbitrarietà e la stessa funzione di "verità sociale" di quelli prodotti dal pensiero primitivo.

Il progresso non esiste anche perché non esiste la storia come successione obiettiva di eventi. La storia non è che un sistema di segni, i quali sono per definizione ingiustificati e determinati da altre realtà non storiche. Infatti, le espressioni storiche (cioè i modi in cui la storia viene raccontata), proprio come il linguaggio, il totemismo e i miti, scelgono le loro unità significanti da una matrice terminologica pre-esistente, che in questo caso è costituita dai "fatti storici". Ma la scelta, l'organizzazione e quindi l'interpretazione dei "fatti storici", in breve i significati di cui vengono caricati, sono arbitrari, determinati da una proiezione della nostra situazione presente. Ci si interessa ad un certo periodo storico, per esempio la Rivoluzione Francese, perché si crede che essa fornisca un modello interpretativo e una condotta per il presente. La storia, in sé, non fornisce alcun significato né presenta alcun progresso: essa è un catalogo di fatti, un metodo, che può essere adoperato in modi diversi.

9 ⁶ C. Lévi-Strauss: *Structural anthropology*, citato, Vol.I, pag. 50.

È chiaro che il pensiero di Lévi-Strauss non poteva non entrare in rotta di collisione con quello di Sartre, del quale costituisce l'antitesi quasi perfetta. Sartre, con la *Critica della ragione dialettica* (1960) aveva tentato una sintesi tra l'umanesimo esistenzialista ed il marxismo. Per lui sono gli uomini che costruiscono la storia e questa ha una sua intellegibilità. Anzi, il pensiero di Sartre, in quanto umanesimo, tende a mostrare che il significato, la continuità e lo scopo attribuite all'azione umana collettiva sono componenti intrinseci della comprensione storica. La storia, quindi, non può essere ridotta ad un fenomeno semplicemente naturale, biologico.⁹⁷

Il seguente brano, tratto dall'ultimo capitolo de *Il pensiero selvaggio*, che è in gran parte dedicato alla confutazione della *Critica della ragione dialettica*, mostra quale valore Lévi-Strauss attribuisca allo storicismo e all'umanesimo di Sartre: «Dobbiamo solo riconoscere che la storia è un metodo che non ha un oggetto preciso che le corrisponda per respingere l'equivalenza tra la nozione di storia e la nozione di umanità che alcuni hanno cercato di contrabbandarci con lo scopo inconfessato di fare della storicità l'ultimo rifugio di un umanesimo trascendentale: come se l'uomo potesse riacquistare l'illusione della libertà sul piano del "noi" semplicemente rinunciando agli "io" che sono ovviamente privi di consistenza».⁹⁸

Per Lévi-Strauss, proprio come non esiste un soggetto individuale (ricordiamo che aveva definito un *enfant gatè* l'"io" della tradizione fenomenologica), così non esiste un soggetto collettivo, l'umanità, che crea la storia e dà una continuità cosciente agli accadimenti. Alla base dell'idea moderna di storicità, con la quale si cerca di contrabbandare l'idea di libertà umana e quindi di umanesimo, sta il fatto che noi viviamo in una società "calda" (come egli la chiama), cioè una società che produce costantemente, attraverso una dialettica interna, il cambiamento sociale e quindi continue tensioni e conflitti. È una società che funziona come una macchina termodinamica, che crea un alto livello di ordine al prezzo di un grande consumo di energia e di disuguaglianze interne, una macchina, cioè che genera entropia, ovvero un disordine globale maggiore dell'ordine interno. Al contrario, le società primitive sono "fredde", perché cercano di limitare il cambiamento, di evitare la storia. E lo fanno mantenendo un basso standard di vita –e quindi preservando l'ambiente–, cercando di controllare la crescita demografica e basando il potere sul consenso.⁹⁹

A questo punto emerge chiaramente uno dei vari paradossi della filosofia di Lévi-Strauss, che i suoi molti critici non hanno mancato di sottolineare¹⁰⁰: avendo dato un giudizio tanto aspro e negativo della società industriale, ci si attenderebbe un ripudio della scienza o, più in generale dello "sguardo scientifico" che oggettivizza la natura, che la trasforma in cosa. Infatti, lo sviluppo della nostra "società entropica" è andato di pari passo con quello della scienza e della tecnologia. Ma Lévi-Strauss, al contrario, colloca la propria ricerca proprio nell'ambito delle scienze naturali, anzi la inquadra nel più rigoroso e globale scientismo materialistico. Ecco come si esprime in un passo divenuto famoso: "...Io credo che lo scopo ultimo delle scienze umane non sia quello di costituire, ma quello di dissolvere l'uomo. Il valore fondamentale dell'antropologia sta nel fatto che essa rappresenta il primo passo in una procedura che ne implica altri. L'analisi etnografica cerca di arrivare alle invarianti al di sotto della diversità empirica delle società umane... Tuttavia non è sufficiente riassorbire le umanità particolari all'interno di una umanità generale. Questa prima impresa apre la strada ad altre... che incombono sulle scienze naturali esatte: la reintegrazione della cultura nella natura e finalmente della vita all'interno dell'insieme delle sue condizioni chimico-

9 ⁷ Confronta: K. Soper: *Humanism and anti-humanism* (Hutchinson Publishing Group) 1986, capitolo V.

9 ⁸ C. Lévi-Strauss: *The savage mind*, citato, pag. 262.

9 ⁹ C. Lévi-Strauss: *Structural Antropology*, citato, Vol. II, capitolo I.

1 ⁰⁰ J. G. Melquior: *From Prague to Paris*, citato pagg. 68-74.

fisiche”.¹⁰¹

In ultima riduzione, per Lévi-Strauss, i diversi tipi di società umane derivano semplicemente da diversi arrangiamenti degli elementi strutturali della mente umana, i quali sono riconducibili a dei funzionamenti biochimici e biofisici. Questo perché la mente umana non è altro che un attributo del cervello umano e costituisce un *sistema chiuso*: come un caleidoscopio, dove movimenti successivi producono continui giochi di forme e di colori, a partire però da pochi, semplici elementi.

È evidente che questo naturalismo ed anti-umanesimo radicali si prestano ad obiezioni e contestazioni a molti livelli. Le più immediate riguardano la posizione e il ruolo dell'osservatore. Innanzi tutto, lo studio degli “uomini-formiche” è pur sempre portato avanti da un essere umano. Quindi, come ha scritto il fenomenologo M. Dufrenne: “In qualunque elemento si muova, il pensiero dell'uomo sempre incontra il faticoso compito di riportare il pensiero al pensatore; qualunque cosa si dica dell'uomo, è sempre un uomo che la dice...”¹⁰²

C'è poi il punto chiave del valore che può essere assegnato a interpretazioni delle strutture culturali dei popoli primitivi effettuate da una mente moderna, la quale per definizione possiede un diverso arrangiamento inconscio rispetto a ciò che interpreta. Lévi-Strauss ha riconosciuto che le sue interpretazioni dei miti primitivi costituiscono una sorta di traduzione dal codice semantico del “pensiero selvaggio” ad un codice moderno, ed in questo senso sono, esse stesse, necessariamente *mitiche*. Ma se le cose stanno così, ha osservato il filosofo post-strutturalista J. Derrida, non si vede perché uno dovrebbe prenderle sul serio.

5.2. Michel Foucault

Michel Foucault, di cui esamineremo le idee fondamentali soprattutto per quanto riguarda la sua visione dell'uomo e la sua critica dell'umanesimo, ha sempre sostenuto di non essere uno strutturalista. Anzi, per lui tale denominazione non indica nulla dato che mette insieme delle personalità che hanno ben poco in comune.¹⁰³ Quando descrive la sua formazione e il clima generale in cui il suo pensiero si è andato costituendo, Foucault si vede appartenere a quella generazione che, nei primi anni cinquanta, già non si riconosceva più nell'esistenzialismo di Sartre e Merleau-Ponty e nella loro insistenza sui problemi del “senso”. La sua generazione, dopo i lavori di Lévi-Strauss sulle società e di Lacan sull'inconscio, valuta la problematica esistenzialista superficiale e vana. Ciò su cui vale la pena indagare è il “sistema”. Ecco, nelle parole di Foucault, quali ne sono le ragioni: “In tutte le epoche, il modo di riflettere della gente, il modo di scrivere, di giudicare, di parlare (incluso nelle conversazioni di strada e negli scritti più quotidiani) e perfino il modo in cui le persone sperimentano le cose, le reazioni della loro sensibilità, insomma tutta la loro condotta è retta da una struttura teorica, da un sistema che cambia con il tempo e le società, ma che è presente in tutti i tempi e in tutte le società”.¹⁰⁴

Non esiste un pensiero veramente libero: sempre «si pensa all'interno di un pensiero anonimo e costrittore, che è quello di un'epoca e di un linguaggio... Il compito della filosofia attuale... è quello di portare alla luce questo pensiero... questo sfondo sul quale il nostro pensiero “libero” emerge e

1 ⁰¹ C. Lévi-Strauss: *The savage mind*, citato, pag. 247.

1 ⁰² M. Dufrenne: *La philosophie du néo-positivisme*. In: *Esprit*, 35: 360, Maggio 1967, pag. 783.

1 ⁰³ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach. *La quinzaine littéraire*, N° 48, Marzo 1968. In: *Michel Foucault: Saber y verdad*, Madrid 1895, pagg. 42-43.

1 ⁰⁴ Intervista a Madelaine Chapsal. *La quinzaine littéraire*, N° 5, Maggio 1966. In: *Michel Foucault: Saber y verdad*, citato, pag. 33.

scintilla per un istante».¹⁰⁵

Ed ecco come Foucault descrive gli aspetti fondamentali della sua problematica. Lo scopo di tutta la sua opera è: «...cercare di trovare nella storia delle scienze, delle conoscenze e del sapere umano, qualcosa che si potrebbe chiamare il loro “inconscio”... Se si vuole, l’ipotesi di lavoro globale è questa: la storia delle conoscenze non obbedisce semplicemente all’idea di progresso della ragione; non è la coscienza umana o la ragione umana che detiene le leggi della sua storia. Al di sotto di ciò che la scienza conosce di se stessa esiste qualcosa che essa non conosce; e la sua storia, il suo divenire, i suoi episodi, i suoi accidenti obbediscono ad un certo numero di leggi e di determinazioni. Sono precisamente queste leggi e determinazioni ciò che io ho cercato di portare alla luce. Ho cercato di sviscerare un campo autonomo, che è quello dell’inconscio della scienza, l’inconscio del sapere che possiede le proprie regole proprio come l’inconscio dell’individuo umano ha anch’esso le sue regole e le sue determinazioni».¹⁰⁶

Inoltre, per Foucault, uno degli ostacoli più gravi che il pensiero attuale si trova di fronte è l’idea di “umanesimo”. Per questo, uno dei compiti principali della sua opera è quello di sgombrare il campo filosofico da tale idea. Ecco come egli si esprime: “Le scoperte di Lévi-Strauss, Lacan, Dumezil... cancellano non solo l’immagine tradizionale che si aveva dell’uomo ma anche, a mio giudizio, tendono tutte a rendere inutile per la ricerca e per il pensiero l’idea stessa di uomo. L’eredità più grave che abbiamo ricevuto dal secolo XIX –e della quale è ora di sbarazzarci– è l’umanesimo”.¹⁰⁷

Foucault, che era stato uno studente brillantissimo e contava su una formazione sia filosofica che psicologica, inizia la sua carriera con un’opera profondamente originale, *Storia della follia nell’età classica*¹⁰⁸, pubblicata nel 1961. Nel libro, Foucault traccia una storia della follia in Occidente, che parte dal Rinascimento, e attraverso l’Età della Ragione (“l’età classica”) arriva al diciannovesimo secolo, cioè fino alla fondazione della psichiatria come “scienza”. Foucault rovescia la normale e ottimistica interpretazione che presenta la psichiatria come una disciplina in continua evoluzione e crescita; al contrario, il libro costituisce una sorta di contro-storia di questa disciplina. Infatti, la follia vi emerge come un concetto storicamente cangiante, mobile, che assume forme addirittura contraddittorie, e che in genere dipende dall’insieme delle credenze che caratterizzano un’epoca. Così, nel Rinascimento, durante il quale i pazzi sono spesso lasciati liberi, la follia in qualche modo “parla” ai sani di un altro mondo dove la ragione non giunge, oppure, come nella coppia re-buffone (il folle, fool), sfida la ragione mostrandone la follia e presentandole le sue ragioni. Invece, nella successiva età del razionalismo, la follia è separata dalla ragione e diventa la non-ragione: i pazzi vengono confinati in luoghi chiusi insieme ai poveri, i vagabondi, i criminali, cioè insieme a tutti coloro che non avevano un’attività lavorativa e potevano costituire una minaccia per la società. Questo gruppo eterogeneo è accomunato dal fatto di deviare dal comportamento all’epoca considerato conforme alla ragione. Alla fine del XVIII secolo inizia la fase moderna, con la riforma che isola i pazzi dai loro compagni di sventura, e porta alla nascita del manicomio come luogo di confinamento e trattamento medico. Da questo momento, il pazzo diventa un oggetto dello studio e della pratica psichiatrica, cioè di un sapere che si costituisce grazie a tali attività. La follia diventa “malattia mentale” e “parla” ormai il discorso medico, nel senso che il pazzo è tacitato e per lui parlano le diverse interpretazioni, tra loro conflittive, incessantemente costruite dagli psichiatri. Ma la follia, cacciata a forza nel manicomio, grida nella società moderna attraverso l’arte, che è ormai il

1 ⁰⁵ Ibid., pagg. 33-34.

1 ⁰⁶ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach, opera citata, pag. 43.

1 ⁰⁷ Intervista a Madelaine Chapsal, opera citata, pag. 34.

1 ⁰⁸ M. Foucault: *Folie et déraison: histoire de la folie à l’age classique, Paris 1961*. English translation (abridged): *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason* by R. Howard, New York 1965.

suo unico “luogo” di espressione, sfidando e relativizzando la normalità borghese: grida con le voci di Sade, Hoelderlin, Van Gogh, Nietzsche...

Nonostante le buone accoglienze ricevute sia in ambienti accademici sia tra le correnti dell’anti-psiichiatria, il libro non ebbe grande risonanza. Lo stesso vale per il successivo, di impianto simile, *Nascita della clinica*. Fu con la pubblicazione de *Le parole e le cose*¹⁰⁹ nel 1966, che Foucault conobbe un grande successo anche tra il pubblico non specialistico, successo che lo proiettò al centro della scena filosofica francese.

In questo libro, che in inglese fu tradotto, per suggerimento dello stesso autore, *The order of things* (L’ordine delle cose), Foucault si propone di studiare i codici culturali fondamentali che in Occidente hanno determinato l’ordinamento dell’esperienza umana. Come abbiamo visto, per Foucault, l’attività conoscitiva in qualunque periodo storico non è libera, ma si sviluppa all’interno di certi canali già tracciati, di certe forme di conoscenza già date, che sono nello stesso tempo anonime, inconscie e ineludibili. Egli chiama queste forme *episteme* (la parola, di origine platonica, è normalmente usata in filosofia nel significato di “conoscenza vera”, “scienza”). Le episteme costituiscono degli “a priori sociali”, che ritagliano, nella totalità dell’esperienza possibile, uno spazio conoscitivo specifico, e determinano sia i modi di essere di ciò che è conosciuto in quello spazio, sia i criteri secondo cui si costruisce un discorso “vero”.

Un’episteme è ineludibile perché, come dice Foucault, qualunque ordinamento delle cose o dei concetti, “qualunque similitudine o distinzione, anche per una percezione completamente non addestrata, è sempre il risultato di una precisa operazione e dell’applicazione di un criterio preliminare”.¹¹⁰

In questo contesto, non ha evidentemente senso chiedersi se un’episteme sia vera o falsa, o quale sia il suo valore razionale. Un’episteme determina essa stessa ciò che può essere detto e le modalità secondo cui si costruiscono le verità riconosciute in una data epoca. Essa è il fondamento dei discorsi, la griglia concettuale che ne permette o ne esclude l’esistenza; è il *non-pensato* attraverso cui si modella e articola la conoscenza e il sapere.

L’indagine de *Le parole e le cose* copre all’incirca lo stesso periodo della *Storia della follia*, dal Rinascimento alla fine del secolo scorso. Le differenti episteme vengono individuate attraverso lo studio dei diversi arrangiamenti storici di tre “empiricità”, ovvero di tre aree fondamentali del sapere empirico che sono il linguaggio, l’economia e la vita. Questo perché, secondo Foucault, le conoscenze umane si sono sempre occupate, in un modo o nell’altro, di parole, di beni materiali e di esseri viventi. *Le parole e le cose* non sono però una storia in senso classico, bensì una “archeologia”, anzi, come chiarisce il sottotitolo, una *archeologia delle scienze umane*. Con questi termini, Foucault intende una ricerca, che partendo dal presente porti alla luce, come in uno scavo, ciò che sta sotto quell’insieme di conoscenze che è attualmente denominato “scienze umane”: *in primis*, la psicologia, la sociologia, la critica letteraria, la storiografia e quindi le contro-scienze, come egli le chiama, e cioè l’etnologia, la psicoanalisi e la linguistica. Ma questa ricerca non ha lo scopo di ricostruire la storia del loro sviluppo, bensì di permettere una diagnosi sul loro status conoscitivo presente, cioè sulle loro capacità, validità e limiti in quanto scienze dell’uomo.

Foucault non discute i loro contenuti né le loro teorie attuali così come un archeologo non si cura

1 ⁰⁹ M. Foucault: *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.
English translation: *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences* by A. Sheridan,
New York 1970.

1 ¹⁰ M. Foucault: *The Order of Things*, citato, pag. xx.

della superficie su cui scava. La diagnosi sul loro stato presente è possibile solo ricostruendo l'episteme che ha costituito la loro condizione di esistenza e che pertanto ha permesso la loro apparizione e le loro specifiche articolazioni. L'archeologia, come metodo, cerca di isolare i diversi strati orizzontali all'interno dei quali le tre "empiricità" fondamentali appaiono con arrangiamenti differenti. Quindi, dai diversi modi in cui in Occidente, negli ultimi quattro-cinque secoli, si è parlato del linguaggio, dei beni materiali e della vita è possibile ricostruire le differenti episteme. Quella da cui sono sorte le scienze umane emergerà, in questo scavo, come uno strato specifico, distinto da quelli sottostanti. Con il concetto di archeologia, Foucault mostra di seguire, per quanto riguarda la storia, sia la lezione di Lévi-Strauss, sia soprattutto quella di Nietzsche: è dal presente che egli parte coscientemente per chiarire il presente. La storia è solo un archivio di cui l'archeologia, attraverso un'analisi sincronica dei reperti, mostra la discontinuità, i diversi strati di deposito; essa non individua "soggetti storici" né si pronuncia sul perché e sul come si sia passati da uno strato all'altro. Ma a differenza di Lévi-Strauss, Foucault non cerca strutture invariante, piuttosto, come il Nietzsche della *Genealogia della morale*, mostra l'essenziale fluidità di tutti i significati sociali e la loro incessante reinterpretazione.

Foucault identifica tre diverse episteme nel periodo da lui indagato e tra di esse, due momenti di cesura netta.

La prima episteme è quella del Rinascimento, che è caratterizzata dalla *somiglianza*. Per l'uomo del Rinascimento, tutti gli esseri sono avvolti da una fitta rete di somiglianze e corrispondenze. Ciascuno rimanda ad un altro a cui è legato da invisibili fili, da sottili analogie. Quello dell'uomo del Rinascimento è un pensiero che non separa ma lega tra loro le cose, che ordina il mondo usando come metafora suprema il corpo umano dove tutto è collegato. Il linguaggio nel Rinascimento, è, come dice Foucault, la "prosa del mondo". I suoi segni non sono arbitrari ma rimandano all'essenza stessa delle cose: tra significante e significato c'è un legame necessario, una somiglianza di qualche sorta, che è compito dello studioso scoprire. La conoscenza è fondamentalmente interpretazione, esegesi, del gran libro del mondo che Dio ha scritto per gli uomini, è ricerca dei segni, delle *segnature*, cioè delle tracce che la mano di Dio ha lasciato, come una firma, nella natura.

Verso la metà del secolo XVII, improvvisamente, questa episteme collassò. Il carattere generale della nuova è dato dalla *rappresentazione*, parola con cui Foucault indica la razionalità astratta, che divide ed individua: "L'attività della mente... non consisterà più nel *tirare le cose insieme*, nel mettersi alla ricerca di qualunque cosa possa rivelare una qualche sorta di parentela, di attrazione, di una natura segretamente comune tra di esse, ma, al contrario, nel *discriminare*, cioè nello stabilire le loro identità... In questo senso la discriminazione impone, nella comparazione, la ricerca primaria e fondamentale della differenza..."¹¹

Le cose, in tutti i campi, sono misurate, ordinate, tabulate, poste in serie, in griglie, in strutture. La conoscenza è spazializzata e tutte le "scienze" sono scienze dell'ordine, sono delle tassonomie, delle nomenclature, delle classificazioni, sul modello della Botanica di Linneo. L'analisi, in tutti i campi, sostituisce l'analogia. Nel linguaggio, il legame di somiglianza, la congiunzione, tra significato e significante scompare: il rapporto tra i due diventa semplicemente convenzionale ma, nello stesso tempo, viene inteso come chiaro e univoco. Le parole e le cose appartengono a due ordini paralleli. È la stessa natura della coscienza umana, così come è stata creata da Dio, che permette questa relazione trasparente tra cosa e pensiero della cosa, tra cosa e parola.

Di nuovo, questa episteme scompare repentinamente alla fine del secolo XVIII. Inizia allora l'epoca propriamente moderna, la cui episteme è caratterizzata dalla *storicità* e dall'apparizione, come dice Foucault, dell'*uomo*.

1 ¹¹ Ibid., pag. 55.

Nella “tavola”, che è la metafora dell’episteme dell’età del razionalismo, entrano improvvisamente il tempo e la storia. Per esempio, gli organismi viventi, posti l’uno accanto all’altro nelle classificazioni, mostrano, con le loro somiglianze e differenze strutturali, di essere adiacenti non nello spazio astratto della serialità, ma in una *successione temporale*. La loro vicinanza parla ora di una trasformazione, di un’evoluzione, di passaggi e legami tra identità non più stabili. Nel linguaggio si scopre la stratificazione di significati continuamente depositati dalla storia: la parola non è più un’entità definita e chiara che rimanda in modo trasparente ad un concetto o ad una cosa del mondo, ma una costruzione ambigua, carica di significati acquisiti e perduti. Così la filologia rimpiazza la grammatica come centro di interesse. Nell’economia, lo studio degli scambi dei beni passa in secondo piano rispetto a quello della produzione. In tutti i campi, il pensiero moderno vede e riconosce il dinamismo, la trasformazione. Il nuovo ordinamento delle cose avviene ormai sulla base della storicità. Ma c’è di più: per Foucault tutte le categorie del pensiero moderno sono fondamentalmente *antropologiche* e questa è la caratteristica più specifica della nuova episteme.

Nell’età moderna, chiarisce Foucault, la “rappresentazione” non scompare, ma, con l’introduzione delle categorie dinamiche, essa risulta in qualche modo diminuita, perde la sua trasparenza, non potendo, per la sua staticità, dar conto del divenire. Inoltre viene meno la fede in un Dio che garantisca che la natura della coscienza umana è tale da permettere una conoscenza chiara e vera del mondo. Come conseguenza, la “rappresentazione” non costituisce più il terreno comune per tutte le conoscenze, essa non è più il *pensiero* ma diventa *un modo di pensare*. Sorge allora il problema di fondare in qualche modo la conoscenza, e proprio a questo compito, secondo Foucault, si dedica tutta la filosofia moderna da Kant a Husserl. La filosofia moderna, quindi, non è altro che epistemologia oppure ricerca del “senso”. Se prima Dio e la trasparenza della “rappresentazione” fornivano un fondamento infinito per la conoscenza, ora questa deve essere fondata su un essere finito, l’*uomo*. Questo essere, però, mostra una dualità insormontabile in quanto è “...un individuo che vive, parla e lavora in accordo con le leggi di un’economia, di una filologia, di una biologia, ma che anche, per una sorta di interna torsione e sovrapposizione, ha acquistato il diritto, proprio attraverso un’interazione di queste stesse leggi, di conoscerle e di sottoporle ad una chiarificazione totale”¹²; o, come si dice sinteticamente in un altro passaggio: “...un essere la cui natura è ... quella di conoscere la natura e, di conseguenza, se stesso come un essere naturale”¹³.

In altre parole, l’essere umano che emerge dal crollo dell’episteme razionalistica è da un lato un essere naturale e finito, soggetto a tutta una serie di limitazioni e determinazioni che le “scienze” dell’economia, della biologia e della linguistica mostrano con le loro leggi. È un essere che parla un linguaggio non suo, nel quale si sono sedimentate le parole di infinite generazioni, che entra in un mondo della produzione già organizzato e dotato di proprie regole interne, che ha un corpo soggetto a tutte le leggi chimiche e fisiche... È un essere che nasce in una società con un’organizzazione e dei valori già dati, che è soggetto ad una serie di meccanismi e determinismi nel suo stesso processo conoscitivo, o che è addirittura marcato da una non-trasparenza originaria, da un inconscio, cioè da un “altro” dentro di sé che non potrà mai essere assorbito in quel sé, come le nuove scienze umane della psicologia, della sociologia, della psicoanalisi più avanti mostreranno.

Ma questo stesso essere, limitato e finito, è anche il soggetto di tali conoscenze. E inoltre, pur essendo colui nel quale devono essere stabilite empiricamente tali conoscenze, è allo stesso tempo colui che deve possedere in sé il loro fondamento perché la ricerca stessa abbia un senso. In questa circolarità si muovono le scienze umane e tutta la filosofia dell’episteme moderna.

1 ¹² Ibid., pag. 310.

1 ¹³ Ibid., pag. 310.

Ed è proprio questo doppio ruolo di *oggetto della conoscenza* e di *soggetto del conoscere* (descritto dettagliatamente da Foucault nella sezione intitolata *L'uomo e i suoi doppi*) che ha creato tutte le antinomie e le contraddizioni della filosofia moderna e che l'ha finalmente cacciata in un vicolo cieco. È tempo allora di svegliarsi da questo "sonno antropologico" dice Foucault parafrasando Kant e il suo "sonno dogmatico". È tempo per il pensiero di liberarsi di questo tipo di umanesimo.

È nel senso che abbiamo descritto che per Foucault l'*uomo* nasce solo all'inizio del secolo scorso. Col termine *uomo* egli dunque intende questa costruzione intellettualistica e circolare, questa immagine doppia, la quale però, per chi pensa all'interno dell'episteme moderna, è semplicemente l'uomo.

Ma quella strana figura è potuta nascere, dice Foucault richiamandosi a Nietzsche, solo con la morte, anzi coll'assassinio di Dio, del quale, a poco a poco, ha cercato di assorbire tutti gli attributi. E questo è stato anche l'atto da cui sono sorte le scienze umane. Ecco come Foucault racconta la parabola dell'*uomo*, la sua apparizione e la sua prossima fine: "Inventare le scienze umane era in apparenza fare dell'uomo l'oggetto di un sapere possibile. Significava costituirlo in oggetto di conoscenza. Ma, in questo stesso secolo XIX, la speranza, il sogno, giravano intorno a quello che era il grande mito escatologico dell'epoca: fare in modo che questa conoscenza dell'uomo avesse l'effetto che l'uomo potesse essere liberato dalle sue alienazioni, liberato da tutte le determinazioni che non controllava; che potesse, grazie alla conoscenza che aveva di se stesso, trasformarsi per la prima volta in signore e detentore di se stesso. In altre parole, l'uomo diventava oggetto di conoscenza perché l'uomo stesso potesse diventare il soggetto della propria libertà e della propria esistenza.

Ma ciò che accadde, e in questo senso si può dire che l'uomo nacque nel secolo XIX, è che, nella misura in cui queste ricerche si portavano avanti sopra di lui in quanto oggetto possibile del sapere ... questo famoso uomo, questa natura umana o questa essenza umana, ciò che è proprio dell'uomo, tutto questo non si scoprì mai. Quando si analizzarono, per esempio, i fenomeni della pazzia e della nevrosi, ciò che si scoprì fu un inconscio ... che in realtà non aveva niente a che vedere con ciò che ci si poteva aspettare dall'essenza umana, dalla libertà o dall'esistenza umana ... Lo stesso è successo con il linguaggio... Che si è trovato? Si sono trovate strutture ... ma l'uomo nella sua libertà, nella sua esistenza, di nuovo è scomparso".¹¹⁴

"Questa sparizione dell'uomo nel momento preciso in cui se ne cercavano le radici non significa che le scienze umane spariranno. Io non ho mai detto questo, ma che le scienze umane si svilupperanno ora in un orizzonte che non risulta chiuso o definito dall'umanesimo. L'uomo scompare dalla filosofia non tanto come oggetto di sapere quanto come soggetto di libertà e di esistenza, giacché l'uomo soggetto, l'uomo soggetto della propria coscienza e della propria libertà non è altro che un'immagine correlativa di Dio. L'uomo del secolo XIX è Dio incarnato nell'umanità. Si produce una specie di teologizzazione dell'uomo, un ritorno di Dio in terra che ha trasformato l'uomo del secolo XIX in una specie di teologizzazione di se stesso... È stato Nietzsche che, denunciando la morte di Dio, ha denunciato nello stesso tempo questo uomo divinizzato su cui il secolo XIX non ha mai cessato di sognare. E quando Nietzsche annuncia la venuta del superuomo, ciò che sta annunciando non è la prossima venuta di un uomo che assomiglierà ancora di più a un Dio che a un uomo, ciò che annuncia in realtà è la venuta di un uomo che non avrà più nulla a che fare con quel Dio di cui incarna l'immagine".¹¹⁵

Allora, per Foucault l'atto con cui Dio è stato ucciso annuncia anche la morte del suo assassino: "...siccome egli ha ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere della propria finitezza; ma siccome è

1 ¹⁴ Intervista a Jean-Pierre El Kabbach, opera citata, pagg. 40-41.

1 ¹⁵ Ibid., pagg. 41-42.

nella morte di Dio che egli parla, pensa, esiste, il suo stesso assassino è destinato a morire; nuovi dèi, gli stessi dèi, stanno già gonfiando l'oceano futuro; l'uomo scomparirà".¹¹⁶

Se l'*uomo* non è una costante del pensiero umano, ma una creazione recente, sorta all'interno di una particolare episteme della cultura europea, esso verrà cancellato come "una faccia tracciata nella sabbia sulla riva del mare"¹¹⁷ quando questa episteme, come le altre che l'hanno preceduta, crollerà. Foucault, alla fine de *Le parole e le cose* sembra presentire che questo momento non è lontano, che una sorta di terremoto sta per distruggere i vecchi arrangiamenti del pensare, aprendo la strada ad un pensiero nuovo.

Queste sono le idee fondamentali di Foucault sull'uomo e sull'umanesimo, così come appaiono nei testi citati, tutti anteriori al Maggio '68. Dopo *Le parole e le cose*, e soprattutto dopo quell'evento chiave, la ricerca del filosofo si muove sempre più nel segno di Nietzsche, verso una *genealogia* di quell'intreccio di rapporti che esistono tra *sapere* e *potere* in vari livelli e in diversi recessi della società. Mentre ne *Le parole e le cose* l'analisi delle "pratiche discorsive", cioè dei modi di servirsi delle parole, prescinde dall'occasione del loro uso, dal soggetto parlante, da coloro a cui sono dirette e dai rispettivi ruoli sociali, questi aspetti –e quindi il problema del potere– diventano centrali nelle opere successive.

Per Foucault il potere non è concentrato in un "luogo" specifico, nello Stato, come credono i comunisti: il potere è onnipervasivo. Nelle varie istituzioni sociali, esso è legato ad un sapere specifico insieme al quale si è andato storicamente costituendo. Il potere-sapere dispone di tecniche e strategie disciplinarie, costruttive e non solamente repressive, attraverso cui viene riprodotto e interiorizzato, cioè trasformato in azioni che l'individuo finisce per credere libere. Il "soggetto" diventa allora un prodotto della dominazione e uno strumento del potere. Il potere, dunque, non solo reprime, ma forma, addestra, costruisce: oggetti, strutture organizzative, rituali di verità, ed individui "disciplinati". Le tecniche disciplinarie sono comuni all'Occidente capitalista e all'Oriente comunista e non scompaiono nel passaggio del potere da una classe ad un'altra, da un gruppo politico ad un altro.

Questa indagine sul potere-sapere, che in realtà era iniziata con la *Storia della follia*, trova il suo punto più alto in *Sorvegliare e punire*, una genealogia delle pratiche carcerarie, che dalla prigione si estende agli altri luoghi di "reclusione" e disciplina costruiti dalla società borghese: la scuola, la fabbrica, l'ospedale. È questo forse il libro più maturo e fecondo di Foucault. Quando la morte lo colse in quella maniera così tragica, nel 1984, il filosofo era impegnato al completamento di un'ampia *Storia della sessualità*, intesa come una genealogia della psicoanalisi.

1 ¹⁶ M. Foucault: *The Order of Things*, citato, pag. 385.

1 ¹⁷ Ibid., pag. 387.

6. GLI ULTIMI ANNI

Agli inizi degli anni ottanta, tra le diverse correnti umaniste regnava la più grande confusione.

Innanzitutto c'è da dire che l'esistenzialismo sartriano, nonostante la grande influenza esercitata in campo filosofico e letterario, non era riuscito a dar vita ad una corrente politica capace di trasformarsi in un vero partito di massa. Heidegger, come abbiamo visto, dopo aver negato ogni valore alle forme conosciute di umanesimo, che aveva ridotto tutte al livello di espressioni metafisiche, invitava al silenzio ed alla preparazione alla "nuova alba dell'Essere". L'umanesimo teocentrico, poi, si dibatteva tra spinte di segno opposto per le ambiguità e i paradossi delle sue formulazioni, secondo cui viene chiamato "umanesimo" una dottrina al cui centro sta Dio e non l'uomo, la libertà umana viene inquadrata all'interno di una interpretazione intellettualistica e dogmatica del divino, e l'impegno sociale risulta subordinato all'approvazione di una struttura gerarchica e autoritaria come quella della Chiesa.

Vale pure la pena di ricordare il tentativo, portato avanti da autori come W. Luypen, di presentare la fenomenologia come un umanesimo, anche se, come apparve subito chiaro, l'interesse di una simile operazione stava piuttosto nell'aprire nuovi orizzonti all'umanesimo cristiano.¹¹⁸ In ogni modo tentativi di questo tipo ebbero vita breve e si esaurirono prima degli anni ottanta. Per quanto riguarda l'umanesimo marxista, infine, dopo alcuni tentativi di operare una distinzione tra "umanesimo borghese" e "umanesimo proletario", i vertici burocratici del Partito Comunista Francese e di numerosi altri partiti finirono per adottare la posizione sostenuta da Althusser.

Fu così che la parola *umanesimo*, dopo aver vagato per gli ambienti più diversi, finì per confondersi con un generico atteggiamento di "preoccupazione per la vita umana", assillata dai problemi posti dall'organizzazione sociale, dallo sviluppo incontrollato della tecnologia e dalla ricerca del *senso*.

Certo, non si può ignorare il lavoro portato avanti, sia pure in un ambito specialistico, dalla "Terza Scuola di Psicoterapia di Vienna" di Viktor Frankl. Questi aveva raccolto l'insegnamento della fenomenologia e dell'esistenzialismo, e lo aveva applicato con successo alla sua scuola, imprimendole una direzione completamente nuova rispetto alle precedenti scuole psichiatriche di indirizzo determinista. Da parte loro, tali scuole vedevano messi in crisi i fondamenti stessi della loro "scientificità", e questo in misura tanto maggiore quanto meno riuscivano a staccarsi dai loro miti di origine.

Ecco come Frankl si esprime in *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo*: «La logoterapia in nessun caso invalida le serie e legittime scoperte di questi grandi pionieri come Freud, Adler, Pavlov, Watson o Skinner. Nell'ambito delle rispettive dimensioni, ciascuna di queste scuole ha la sua parola da dire. Ma l'effettiva importanza ed il reale valore di esse diventa evidente soltanto se noi le collochiamo nell'ambito di una dimensione più alta, più comprensiva, nell'ambito, cioè, della dimensione umana. In questo ambito, non v'è dubbio, l'uomo non può essere più considerato come una creatura il cui fondamentale interesse è quello di soddisfare delle pulsioni, di gratificare degli istinti, oppure, entro certi limiti, di riconciliare tra loro l'id, l'io e il super-io, né la realtà umana può essere intesa semplicemente come il risultato di processi di condizionamento o di riflessi condizionati. In questo ambito, invece, l'uomo si rivela come un essere alla ricerca di un significato –una ricerca questa la cui vanificazione sembra spiegare molti dei mali del nostro tempo. Come può, dunque, uno psicoterapeuta, che rifiuti *a priori* di prestare orecchio all'"inascoltato grido per un significato della vita", affrontare la nevrosi di massa del giorno d'oggi?»¹¹⁹

1 ¹⁸ W. Luypen: *De Fenomenologie is een Humanisme*, Amsterdam 1966.

1 ¹⁹ V. Frankl: *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1978. Tradotto in italiano con il titolo

E più avanti Frankl afferma: "...La qualità autotrascendente della realtà umana si riflette a sua volta nella qualità *intenzionale* dei fenomeni umani, come hanno messo in evidenza Franz Brentano e Edmund Husserl. I fenomeni umani si riferiscono e si dirigono ad *oggetti intenzionali*. La ragione e il senso costituiscono oggetti di questa indole. Sono il *logos* al quale la psiche tende. Se la psicologia vuole meritare il suo nome, dovrà riconoscere entrambe le metà che compongono il suo nome, sia il *logos* che la *psichè*".¹²⁰

C'è anche da ricordare l'apporto chiarificatore e pieno di freschezza di un pensatore come M. Buber, che pur di formazione occidentale, affonda le proprie radici culturali nell'ebraismo.

Intanto l'umanesimo era in qualche modo penetrato anche in aree lontane dalla tradizione culturale occidentale, mostrando la capacità di dinamizzare delle società che fino a poco tempo prima erano rimaste estranee al dibattito sulle idee universali. Uno dei casi più interessanti è offerto dal presidente dello Zambia, K. Kaunda. Questi aveva instaurato nel suo paese un governo forte dopo la vittoria della rivoluzione anti-colonialista. Il passaggio di Kaunda da un umanesimo puramente declamatorio alla messa in pratica di un umanesimo coerente ebbe tutte le caratteristiche di una "conversione" vera e propria¹²¹: da un giorno all'altro abolì il partito unico che aveva sostenuto il suo regime dittatoriale, restituì la libertà ai suoi nemici politici, fece svolgere le elezioni che erano state invano richieste per ben venticinque anni, fu sconfitto dal voto popolare, abbandonò il potere... in un succedersi di atti di libertà che risultarono inesplicabili per la burocrazia consolidatasi sotto il suo regime. E tutto questo mentre dava un contributo sostanziale alla causa della liberazione etnica e politica del Sudafrica e di altri paesi della regione.

Nella seconda metà degli anni ottanta, il marxismo antiumanista di Althusser era ormai in netta decadenza. E lo stesso filosofo incorse in quel tragico incidente che qualcuno ha definito un "suicidio" simbolico e che qualche altro ha accostato alla pazzia "metafisica"¹²² di Hoelderlin e Nietzsche.

Ma intanto la Perestroika avanzava a grandi passi; lasciando senza fiato l'*Occidente* e, naturalmente, i burocrati dei partiti comunisti dentro e fuori l'Unione Sovietica. L'interpretazione ufficiale dei fenomeni sociali e delle aspirazioni della società socialista era radicalmente cambiata. Nella *Relazione del Segretario Generale del PCUS* al plenum del Comitato Centrale, riunito il 27 gennaio 1987 a Mosca, si dice: "La nostra morale, il nostro modo di vivere vengono messi alla prova: è in gioco la loro capacità di sviluppare ed arricchire i valori della democrazia socialista, della giustizia sociale e dell'Umanesimo... Il lavoro che si sta facendo è, per la sua essenza rivoluzionaria, per la sua audacia e per il suo orientamento umanista in campo sociale, la continuazione della grande opera iniziata dal nostro Partito Leninista nel 1917".¹²³

Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo, da G. Pessa, Roma 1983, pagg. 18-19.

1 ²⁰ Ibid., pag. 53 (traduzione modificata).

1 ²¹ "Our revolution is a Humanist revolution. We have decided to wage a struggle against imperialism, neo-colonialism, fascism and racism on the one hand; and hunger, poverty, ignorance, disease, crime and exploitation of man by man on the other. This is what our revolution is all about. Remember that the most important thing to this nation is Man. Man you, Man me and Man the other fellow. Everything we say and do revolves around Man. Without him there can be no Zambia, there can be no nation. That is why we believe in Humanism. That is why we say Man is the centre of all activities". Lusaka, 20 Novembre 1980.

1 ²² Il termine è di K. Jaspers.

1 ²³ Mikhail Gorbachov: Rapporto pubblicato con il titolo: *Una rivoluzione in la URSS*, Anteo, Buenos Aires 1987, pag. 151 (Trad. dell'autore).

Non si trattava soltanto di una professione puramente teorica di umanesimo. Nella pratica, il clima di partecipazione, di democrazia diretta e di sfiducia verso il monopolio statale mostravano a chiare lettere che si era in presenza di una reale tendenza umanista, alla quale il cosiddetto “giovane Marx” avrebbe aderito senza esitazione.

Non c'è dubbio che si stava verificando un cambiamento generale di mentalità e che si stavano tentando nuovi approcci teorici. In questo senso, un libro come *Man, Science, Humanism: a new synthesis* di L. Frolov¹²⁴ mostra quanto si fosse ampliata la visione degli ideologi e degli scienziati sovietici negli anni immediatamente precedenti la Perestroika. All'inizio della seconda metà degli anni ottanta, alcuni movimenti cercarono di riprendere il cammino smarrito dopo il Maggio '68. Ma questo effimero revival era in realtà dovuto ad un fatto piuttosto semplice: la generazione, che era stata –prematamente– protagonista degli avvenimenti di quel periodo, si stava inserendo nella gestione del potere, stava arrivando, per età, ad occupare posizioni di comando in campo economico, politico, culturale, ecc. Di qui la grande nostalgia per il “decennio straordinario”. Intanto cominciava ad imporsi, sull'onda di diverse manifestazioni culturali e politiche, un nuovo “ritorno alla natura”: sono gli anni in cui le correnti ecologiste –le cui prime apparizioni risalgono al decennio precedente– mostrano di esercitare un'influenza sempre più profonda.

Ma è nel Movimento Umanista che si manifesta con chiarezza l'influenza di una nuova concezione teorica, conosciuta con il nome di “Nuovo Umanesimo”. Il Movimento Umanista comincia a svilupparsi agli inizi degli anni ottanta attraverso organizzazioni sociali, culturali e politiche di vario tipo, riproponendo numerose tematiche proprie della fenomenologia e delle diverse correnti esistenzialiste, tematiche che vengono però rielaborate in modo originale grazie alla prospettiva offerta dal pensiero di Silo.

1 ²⁴ Progress Publishers, Mosca 1986.

L'UMANESIMO UNIVERSALISTA

1. IL NUOVO UMANESIMO

«Silo¹²⁵ afferma che l'essere umano, prima di porsi il problema della sua origine o del suo destino, si trova in una situazione vitale determinata, situazione che non ha scelto. Fin dalla nascita si trova immerso in un mondo che è non solo naturale ma anche sociale, sottoposto ad aggressioni fisiche e mentali che vive come dolore e sofferenza.¹²⁶ E le risposte che dà a tali fattori aggressivi costituiscono dei tentativi di eliminare il dolore e la sofferenza. Ma a differenza delle altre specie, quella umana è capace di ampliare le possibilità del proprio corpo grazie alla produzione e utilizzazione di strumenti, di "protesi" (etimologicamente da *pros* = davanti e *thesis* = posizione). Nel suo agire contro ciò che gli arreca dolore, l'essere umano produce oggetti ed elabora segni che vengono assimilati dalla società e trasmessi di generazione in generazione. Questa produzione di oggetti e segni determina l'organizzazione della società e, in un processo di continua retro-alimentazione, la società a sua volta determina l'organizzazione della produzione. Non è come nel mondo degli insetti, dove l'esperienza è trasmessa per via genetica. Si tratta di un mondo sociale che modifica lo stato naturale e animale dell'essere umano. Ed è questo il mondo in cui ciascun essere umano nasce: un mondo naturale, di cui il corpo è parte, ed un mondo non naturale, ma sociale e storico, cioè un mondo di produzione (di oggetti, di segni) nettamente umano. Un mondo umano, in cui tutto ciò che è prodotto risulta dotato di significati, di intenzioni, di finalità. E l'intenzione fondamentale è, in ultima istanza, vincere il dolore e la sofferenza.

Grazie alla capacità, che gli è caratteristica, di ampliare il proprio orizzonte temporale, l'essere umano può differire le risposte agli stimoli, scegliere tra situazioni diverse e pianificare il proprio futuro. Ed è proprio questa libertà che gli permette di negare se stesso –di negare aspetti del proprio corpo o di negarsi completamente come nel suicidio– o di negare gli altri. Questa stessa libertà ha permesso ad alcuni di appropriarsi illegittimamente della totalità del sociale, cioè di negare la libertà e l'intenzionalità di altri, riducendoli a protesi, a strumenti delle proprie intenzioni. Qui sta l'essenza della discriminazione, la cui metodologia è la violenza fisica, economica, razziale e religiosa. Ma coloro che hanno limitato l'umanità degli altri hanno necessariamente provocato nuovo dolore e nuova sofferenza. Hanno innescato di nuovo, ma ora in seno alla società, l'antica lotta contro la natura, lotta che si combatte contro altri esseri umani trasformati in oggetti naturali. Non si tratta di una lotta tra forze meccaniche. Non si tratta del riflesso di condizioni naturali. È una lotta tra intenzioni umane. Ed è proprio questo che ci permette di parlare di oppressori e di oppressi, di giusti e di ingiusti, di eroi e di codardi. Ed è solo questo che ci permette di recuperare la soggettività personale e di dare un senso alla solidarietà sociale e all'impegno per la liberazione dei discriminati, siano essi maggioranza o minoranza.

A questo punto, si impone una definizione di essere umano. Non basterà dire che "l'uomo è un animale sociale", perché anche altri animali lo sono. Non sarà neppure sufficiente definirlo come produttore di oggetti, possessore del linguaggio, ecc. Nella concezione siloista "l'uomo è quell'essere storico che trasforma la propria natura attraverso l'attività sociale". Se diamo per valida questa definizione, dovremo accettare il fatto che l'uomo può modificare anche la propria costituzione fisica... ed è esattamente quello che sta succedendo. Ha iniziato questo processo costruendo protesi esterne che oggi sta introducendo nel suo stesso corpo. Sta sostituendo i propri

1 ²⁵ Presentazione della conferenza di Silo su *La religiosidad en el mundo actual* (La religiosità nel mondo d'oggi) tenuta dalla Dott.ssa N. Otero nella "Casa Suiza" a Buenos Aires il 6 Giugno 1986. (Trad. dell'autore).

1 ²⁶ Riferimento all'opuscolo *Acerca de lo humano* (A proposito dell'umano). In questo scritto Silo analizza la differenza tra la comprensione del fenomeno umano in generale ed il "registro" o "vissuto" (cioè la percezione personale) dell'umanità degli altri. Buenos Aires 1/5/1983.

organi; sta intervenendo sul chimismo del proprio cervello; sta sviluppando la fecondazione in vitro ed ha cominciato a manipolare i propri geni.

Se riconosciamo che qualsiasi essere umano si trova in una situazione vitale data e che questa situazione si determina tanto nel mondo naturale (di cui il corpo è l'aspetto più immediato) quanto nel mondo sociale e storico; se riconosciamo che alcuni, appropriandosi della totalità sociale, hanno creato condizioni di oppressione, se riconosciamo tutto questo, ne ricaviamo un'etica della libertà¹²⁷ ed un grande impegno di lotta non solo contro le condizioni che provocano dolore e sofferenza a ciascuno di noi come individuo, ma anche ad altri. Questo perché l'oppressione di qualunque essere umano è anche la mia oppressione. La sua sofferenza è anche la mia e la mia lotta è una lotta contro la sofferenza e contro ciò che la provoca. Ma all'oppressore non basta incatenare il corpo. Gli è necessario fare di più: appropriarsi di tutte le libertà e di tutti i significati, cioè appropriarsi della soggettività. È per questo che le idee, i pensieri e i sentimenti devono essere *reificati* dal Sistema. Le idee "pericolose" o "sospette" debbono essere isolate, bloccate e infine distrutte, come se si trattasse di germi contaminanti. Se le cose stanno così, l'essere umano è costretto a lottare anche per la propria soggettività ed ha il diritto ad interrogarsi sul senso della propria vita e a praticare e propagandare pubblicamente le sue idee e la sua religiosità –o irreligiosità. E qualunque pretesto che impedisca l'esercizio, la ricerca, la manifestazione o lo sviluppo della soggettività –che li impedisca o li freni– è inequivocabilmente marcato dal segno dell'oppressione esercitata dai nemici dell'umanità...»

In *Contributi al pensiero*¹²⁸ Silo espone compiutamente le basi teoriche della sua concezione, ma è in *Lettere ai miei amici* che il Nuovo Umanesimo si esprime con tutto il vigore di un manifesto.¹²⁹ È ben noto che già nel 1933 era stato pubblicato lo *Humanist Manifesto* ispirato da Dewey, e nel 1974 lo *Humanist Manifesto II*, in cui è visibile l'influenza delle idee di Lamont e che fu sottoscritto, tra gli altri, da Sakharov. Forse è proprio per marcare la distanza dal naturalismo che pervade il primo e dal social-liberalismo del secondo, che Silo dà al suo scritto il titolo di *Documento del Movimento Umanista*. Ecco di seguito l'introduzione del *Documento*¹³⁰:

“Gli umanisti sono donne e uomini di questo secolo, di quest'epoca. Ritrovano nell'Umanesimo storico le proprie radici e si ispirano agli apporti di diverse culture, non solo di quelle che in questo momento occupano una posizione centrale. Sono, inoltre, uomini e donne che si lasciano alle spalle questo secolo e questo millennio e che si lanciano verso un mondo nuovo.

Gli umanisti sentono di avere dietro di sé una storia molto lunga e davanti a sé un futuro ancora più ampio. Pensano all'avvenire mentre lottano per superare la crisi generale del presente. Sono ottimisti, credono nella libertà e nel progresso sociale.

Gli umanisti sono internazionalisti, aspirano ad una nazione umana universale. Hanno una visione globale del mondo ma portano avanti la loro attività negli ambiti in cui vivono. Non desiderano un mondo uniforme bensì multiforme: multiforme nelle etnie, nelle lingue e nei costumi; multiforme nei luoghi, nelle regioni; multiforme nelle idee e nelle aspirazioni; multiforme nelle credenze, nell'ateismo e nella religiosità; multiforme nel lavoro; multiforme nella creatività.

1 ²⁷ Riferimento alla conferenza di Silo, tenuta in occasione della presentazione de *El paisaje interno* (Il paesaggio interno), Editorial Bruguera, nella VIII Fiera Internazionale del Libro a Buenos Aires il 10 Aprile 1982, e pubblicata dalle Edizioni del Centro de Investigaciones Literarias di Madrid il 10 Gennaio 1983, con il titolo di *En torno a El Paisaje interno* (Su Il paesaggio interno), pag. 45.

1 ²⁸ (NdR) Silo: *Contributi al pensiero*, Edizioni Multimage, Firenze 1997.

1 ²⁹ Silo: *Lettere ai miei amici*, Multi Image, Milano 1994, pag.132.

1 ³⁰ Il *Documento* si articola nei seguenti punti: 1. Il capitale mondiale; 2. Democrazia formale e democrazia reale; 3. La posizione umanista; 4. Dall'umanesimo ingenuo all'umanesimo cosciente; 5. Il campo anti-umanista; 6. I fronti di azione umanista.

Gli umanisti non vogliono padroni; non vogliono dirigenti né capi, e non si sentono rappresentanti o capi di alcuno. Gli umanisti non vogliono uno Stato centralizzato né uno Stato parallelo che lo rimpiazzì. Gli umanisti non vogliono eserciti polizieschi né bande armate che ne prendano il posto. Ma tra le aspirazioni degli umanisti e la realtà di oggi si è alzato un muro. È ormai giunto il momento di abbattere questo muro. Per farlo, però, è necessaria l'unione di tutti gli umanisti del mondo”.

In una delle sue conferenze più recenti, Silo¹³¹ caratterizza l'umanesimo come un *atteggiamento ed una prospettiva di fronte alla vita*, negando che esso sia mai stato una filosofia. Anzi, secondo questo autore, la confusione di cui sono preda sia i difensori che i detrattori dell'umanesimo deriva proprio dal fatto che tutta la questione è stata mal posta, per cui deve essere formulata daccapo in modo nuovo. Oltre a questo, Silo nega che l'umanesimo storico, italiano ed europeo, sia l'unico depositario di quell'*atteggiamento* che è invece storicamente documentabile in altre culture e paesi. Esaminiamo alcune delle sue idee su questo punto:

«Sarà opportuno rendere espliciti i nostri interessi per questi temi perché, al non farlo, qualcuno potrebbe pensare che siamo motivati dalla semplice curiosità storica o da una qualche moda culturale. L'umanesimo ha per noi il merito speciale di essere non solo storia ma anche progetto per un mondo futuro e strumento attuale d'azione. Ci interessa un umanesimo che contribuisca al miglioramento della vita, che crei un fronte contro la discriminazione, il fanatismo, lo sfruttamento e la violenza. In un mondo che corre verso la globalizzazione e che mostra i sintomi dello scontro tra culture, etnie e regioni, deve esistere un umanesimo universalista, plurale, basato sulla convergenza. In un mondo in cui i paesi, le istituzioni e i rapporti umani tendono a destrutturarsi, deve esistere un umanesimo capace di stimolare la ricomposizione delle forze sociali. In un mondo che ha smarrito il senso e la direzione della vita deve esistere un umanesimo capace di creare una nuova atmosfera di riflessione grazie alla quale venga meno l'opposizione irriducibile tra il personale e il sociale o tra il sociale e il personale. Ci interessa un umanesimo creativo, non un umanesimo ripetitivo; un nuovo umanesimo che abbia chiari i paradossi di quest'epoca ed aspiri a risolverli... Cominciamo da quanto è storicamente riconoscibile [come umanista] in Occidente, lasciando la porta aperta a quanto successo in altre parti del mondo dove l'*atteggiamento umanista* era presente prima della coniazione di termini come “umanesimo”, “umanista” o simili. Per quanto riguarda l'*atteggiamento* di cui sto parlando e che costituisce la posizione comune agli umanisti delle diverse culture, debbo farne risaltare le seguenti caratteristiche: 1. posizione centrale dell'essere umano sia come valore che come preoccupazione; 2. affermazione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani; 3. riconoscimento delle diversità personali e culturali; 4. tendenza a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato come verità assoluta; 5. affermazione della libertà di idee e credenze; 6. ripudio della violenza».

Più avanti, Silo passa in rassegna alcuni pregiudizi, il primo dei quali consiste nell'accettare la parola “umanesimo” senza comprendere che essa ebbe poco a che vedere con l'*atteggiamento umanista*: «...in realtà l'*atteggiamento umanista* aveva cominciato a svilupparsi molto prima e può essere rintracciato nei temi trattati dai poeti goliardi e dalle scuole delle cattedrali francesi del XII secolo. Ma la parola “umanista”, che designava un certo tipo di studioso, cominciò ad essere usata in Italia solo nel 1538. Su questo punto rimando alle osservazioni di A. Campana nell'articolo *The origin of the word 'humanist'* pubblicato nel 1946. Dico tutto questo per far risaltare il fatto che i primi umanisti non si riconoscevano sotto tale designazione che invece entrerà in uso molto più tardi. E qui bisognerebbe prendere atto che, secondo gli studi di Walter Rüegg, una parola affine come “humanistische”, comincia ad entrare nell'uso nel 1784 mentre “humanismus” inizia a

1 ³¹ Silo: *Que entendemos hoy por Humanismo Universalista?* (Che cosa intendiamo oggi con Umanesimo Universalista?) Conferenza pubblicata nell'Annuario 1994 del Centro Mondiale di Studi Umanisti di Mosca. Edizione simultanea in russo e spagnolo (Trad. dell'autore).

diffondersi a partire dai lavori di Niethammer del 1808. È a metà del secolo passato che il termine “umanesimo” circola in quasi tutte le lingue. Stiamo parlando, pertanto, di designazioni recenti e di interpretazioni di fenomeni che furono vissuti dai loro protagonisti in un modo molto diverso da quello ammesso dalla storiografia o dalla storia della cultura del secolo scorso».

Quindi Silo riprende la questione dell’umanesimo nel momento attuale: «Abbiamo detto che i filosofi dell’esistenza riaprirono il dibattito su un tema che sembrava ormai sepolto. Ma questo dibattito partì dall’ammissione che l’umanesimo fosse una filosofia quando in realtà non si trattò mai di una posizione filosofica ma di una prospettiva e di un atteggiamento di fronte alla vita e alle cose. Se nel dibattito si dette per valida la descrizione propria del XIX secolo, non risulta strano che pensatori come Foucault abbiano accusato l’umanesimo di essere un prodotto tipico di quel secolo. Forse il problema deriva dal fatto che la discussione si basò sulla posizione esistenzialista che formulò la questione in termini filosofici. Osservando queste cose dalla prospettiva attuale ci sembra eccessivo accettare l’interpretazione di un fatto come il fatto stesso, e partendo da essa, attribuire al fatto certe caratteristiche. Althusser, Lévi-Strauss e vari altri strutturalisti hanno fatto aperta professione di anti-umanesimo nelle loro opere, così come altri hanno difeso l’umanesimo come una metafisica o quanto meno come un’antropologia... In realtà l’umanesimo storico occidentale non fu in nessun caso una filosofia, neppure in Pico della Mirandola o in Marsilio Ficino. Il fatto che numerosi filosofi compartissero un atteggiamento umanista non implica che questo fosse una filosofia. D’altra parte, se l’umanesimo del Rinascimento si interessò ai temi della “filosofia morale”, questa preoccupazione deve essere intesa come uno sforzo ulteriore per porre fine alla manipolazione pratica operata in questo campo dalla filosofia scolastica medievale. Partendo dall’errore di interpretare l’umanesimo come una filosofia è facile arrivare a qualunque posizione. Stando così le cose, non sorprende che autori come Lamont abbiano definito il proprio umanesimo come naturalista ed anti-idealista affermando il rifiuto del soprannaturale, l’evoluzionismo radicale, l’inesistenza dell’anima, l’autosufficienza dell’uomo, la libertà della volontà, l’etica intra-mondana, il valore dell’arte e l’umanitarismo. Credo che questi autori abbiano tutto il diritto di caratterizzare così le proprie concezioni, ma mi pare eccessivo sostenere che l’umanesimo storico si sia mosso all’interno di questo orizzonte. D’altra parte penso che la proliferazione di “umanesimi” negli anni recenti sia del tutto legittima, sempre che questi si presentino come forme particolari di umanesimo, senza la pretesa di assolutizzarne l’idea. La discussione filosofica sull’umanesimo storico –ed in più localizzato in una precisa area geografica– è stata mal formulata. Il dibattito comincia solo ora e le obiezioni dell’anti-umanesimo dovranno trovare giustificazione di fronte a quanto il Nuovo Umanesimo universalista propone oggi. Dobbiamo riconoscere che tutta questa discussione ha avuto un tono un po’ provinciale e che è ormai una storia vecchia quella secondo cui l’umanesimo nasce in un unico luogo, può essere discusso solo in quel luogo dal quale viene poi esportato al resto del mondo».

E commenta ironicamente: «...concediamo pure che il copyright, il monopolio della parola “umanesimo”, appartenga ad una certa area geografica. Di fatto abbiamo parlato dell’umanesimo occidentale, europeo e, in una certa misura, ciceroniano. Ma visto che abbiamo sostenuto che l’umanesimo non fu mai una filosofia ma una prospettiva ed un atteggiamento di fronte alla vita, che cosa ci impedisce di estendere la nostra ricerca ad altre regioni del pianeta e riconoscere che tale atteggiamento vi si manifestò in modo simile? Se, al contrario, fissiamo l’umanesimo storico come una filosofia e, per di più come una filosofia specifica dell’Occidente, non solo commettiamo un errore ma finiamo anche per innalzare una barriera insuperabile che impedisce il dialogo con gli atteggiamenti umanisti di tutte le culture della Terra. Se mi permetto di insistere su questo punto è non solo per le conseguenze teoriche che la posizione di cui parlavamo ha avuto, ma anche per le derivazioni negative che essa ha nella pratica immediata».

Che cosa ci ha lasciato in eredità il pregiudizio che sia esistita una filosofia umanista? Silo spiega che: “...nell’umanesimo storico esisteva la profonda credenza che la conoscenza ed il controllo delle leggi naturali avrebbe portato alla liberazione dell’umanità. Ma oggi abbiamo potuto comprovare

che esiste una manipolazione del sapere, della conoscenza, della scienza e della tecnologia. Che la conoscenza è spesso servita come strumento di dominazione. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno creduto che la religiosità abbrutisse la coscienza, e quindi, per imporre paternamente la libertà, si sono scagliati contro le religioni. Oggi emergono violente reazioni religiose che non rispettano la libertà di coscienza. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno pensato che qualunque differenza culturale costituisse una divergenza e che quindi bisognasse uniformare i costumi e gli stili di vita. Oggi si manifestano violente reazioni a questi tentativi di uniformazione, ed anzi varie culture cercano di imporre i propri valori senza rispettare la diversità. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Ed oggi, di fronte a questa tragica scomparsa della ragione, di fronte a sempre nuovi sintomi di neo-irrazionalismo che sembrano sommergerci, si ascoltano ancora gli echi di quel razionalismo primitivo nel quale sono state educate varie generazioni. Molti dicono: ‘Avevamo ragione a voler farla finita con le religioni perché, se ci fossimo riusciti, oggi non ci sarebbero lotte religiose; avevamo ragione a cercar di liquidare la diversità perché, se ci fossimo riusciti, ora non si accenderebbero le lotte tra etnie e culture!’ Ma i razionalisti di questa schiatta non sono mai riusciti ad imporre il loro culto filosofico unico, né il loro stile di vita unico, né la loro cultura unica, e questo è ciò che conta. E conta soprattutto la discussione per risolvere i drammatici conflitti che si stanno presentando oggi. Quanto tempo ci vorrà ancora per capire che una cultura e i suoi capisaldi intellettuali o comportamentali non sono affatto dei modelli che tutta l’umanità deve seguire? Dico questo perché forse è il momento di riflettere seriamente sul cambiamento del mondo e di noi stessi. È facile pretendere che cambino gli altri: il punto è che gli altri pensano la stessa cosa. Non sarà ora di iniziare a riconoscere l’altro’, la diversità del ‘tu’? Credo che oggi sia sul tappeto con più urgenza che mai il problema del cambiamento del mondo e che questo cambiamento, per poter essere positivo, sia indissolubilmente legato al cambiamento personale. Dopo tutto, la mia vita ha senso solo se voglio viverla e se posso scegliere le condizioni della mia esistenza e della vita in generale o lottare per esse. L’antagonismo tra l’aspetto personale e quello sociale della vita non ha dato buoni risultati, per cui è da considerare seriamente se non abbia più senso una relazione convergente tra i due termini. L’antagonismo tra le culture non ci porta per la strada giusta, per cui si impone la revisione di un riconoscimento soltanto declamatorio della diversità culturale; e si impone inoltre lo studio di una possibile convergenza delle culture nella direzione di una nazione umana universale”.

Silo termina la conferenza con queste parole: “Noi non siamo qui per pontificare su chi sia umanista e su chi non lo sia, ma per presentare la nostra opinione, con tutte le limitazioni del caso, sull’Umanesimo. Ma se qualcuno esigesse da noi una definizione dell’*atteggiamento umanista* nel momento presente, gli risponderemmo con poche parole: ‘è un umanista chiunque lotti contro la discriminazione e la violenza e proponga delle vie d’uscita perché la libertà di scelta dell’essere umano possa manifestarsi’ ”.

2. PAROLE FINALI

Nei pochi anni che ci separano dalla conclusione del secondo millennio dell’Occidente forse cominceranno ad apparire i tratti, ancora confusi, di una nuova civiltà che, per la prima volta nella storia, avrà una dimensione planetaria e sarà comune a tutti gli esseri umani. È probabile che in questa situazione storica le idee propugnate dal Nuovo Umanesimo troveranno un campo fertile per svilupparsi. In ogni caso, sembra certo che la nuova civiltà che si profila all’orizzonte si andrà creando tra conflitti e crisi che incideranno profondamente sulla vita di tutti noi. Sarà forse allora che cominceremo ad interrogarci seriamente, come individui particolari o come membri di un’organizzazione umana, sul destino della nostra specie e sul significato delle nostre azioni. Ed è proprio a queste domande che il Nuovo Umanesimo pretende di dar risposta.