

Conferenza di presentazione dell'edizione francese di *Interpretazioni dell'Umanesimo*. Che cos'è il Nuovo Umanesimo.

Amphithéâtre Descartes, La Sorbona.
Parigi, 29 Maggio 1999.

Ringrazio gli amici del Movimento Umanista francese per aver organizzato questa conferenza e tutti voi che siete qui. Un ringraziamento va anche alle autorità accademiche della Sorbona per avermi concesso di presentare le idee fondamentali del Nuovo Umanesimo in questo Amphithéâtre Descartes che costituisce uno dei luoghi simbolici della cultura europea.

In questa stessa sala, il 23 ed il 25 febbraio 1929, Edmund Husserl tenne due conferenze dal titolo *Einleitung in die transzendente Phaenomenologie* (Introduzione alla fenomenologia trascendentale) per spiegare al pubblico francese il senso e l'essenza della propria filosofia. Come è noto, tali conferenze, riviste ed ampliate dall'autore, furono pubblicate nel 1931 con il titolo di *Meditazioni Cartesiane*. In quell'opera, Husserl approfondisce i temi della soggettività trascendentale e del rapporto di questa con il mondo e con le altre soggettività, riannodando il filo del discorso iniziato tre secoli prima da Descartes con le sue *Meditationes de prima philosophia*.

Mi sono permesso di ricordare questo evento perché, come apparirà chiaro nel seguito della mia esposizione, il pensiero del Nuovo Umanesimo è debitore della fenomenologia husserliana non solo di molte idee ma soprattutto del metodo d'indagine filosofico. Anzi, si potrebbe dire che sotto certi aspetti, il pensiero del Nuovo Umanesimo costituisca un'applicazione della ricerca fenomenologica al campo della psicologia e della sociologia, oggi ancora dominate da un complesso di idee ottocentesche di derivazione naturalistica.

Ma veniamo ai contenuti di questa conferenza. Innanzitutto cercherò di illustrare gli aspetti più salienti di "Interpretazioni dell'Umanesimo", insieme alle motivazioni che mi hanno spinto a scriverlo e ad alcune conclusioni a cui sono giunto al termine della mia indagine storico-filosofica. Tale esposizione ci servirà da premessa per entrare nel vivo di questa conferenza, che cercherà di rispondere alle seguenti domande: che cos'è il Nuovo Umanesimo e qual è il senso della sua apparizione nell'arena filosofica e politica; quali sono le sue concezioni fondamentali riguardo all'essere umano e alla società; quali sono le sue risposte alla situazione di crisi generalizzata in cui ci tocca vivere e quali le sue proposte per la costruzione della civiltà globale del nuovo millennio. Userò un linguaggio il più possibile semplice, nonostante sia cosciente che questa scelta andrà necessariamente a scapito della precisione delle idee che cercherò di esporre, cosa di cui mi scuso in anticipo.

Per prima cosa possiamo domandarci: perché parlare di umanesimo oggi? Che senso ha occuparci di questo tema? Per rispondere dobbiamo innanzitutto chiarire qual è il significato della parola nel linguaggio attuale. Se ci riflettiamo un po', giungiamo alla conclusione che il termine umanesimo al giorno d'oggi indica un generico atteggiamento di preoccupazione per la vita umana, assillata dai tanti problemi posti dall'organizzazione sociale, dallo sviluppo incontrollato della tecnologia, dalla mancanza di "senso". Con un significato così vago e indistinto, il termine si presta ad essere inteso nei modi più diversi e contraddittori. Per parlare correttamente di umanesimo è perciò necessario ricostruire in modo preciso le molteplici interpretazioni che la parola ha storicamente assunto – o perlomeno le più importanti – e rendere conto del perché si sia giunti all'attuale indeterminatezza del suo significato.

Ma perché lanciarsi in quest'indagine che dovrebbe essere lasciata agli specialisti di storia della filosofia o della cultura? Che rilevanza può essa avere per noi uomini comuni? A ben guardare, però, ogni interpretazione dell'umanesimo ci parla, esplicitamente o no, di qualcosa che necessariamente ci interessa tutti in quanto esseri umani. Ogni interpretazione dell'umanesimo, infatti, è anche un'interpretazione dell'essenza umana, è anche la costruzione di una concezione dell'uomo, è anche un discorso su chi e che cosa gli esseri umani sono. In breve, studiare le diverse

interpretazioni dell'umanesimo nella cultura europea, dalla fine del Medioevo ad oggi, ha significato studiare le diverse immagini che l'uomo europeo ha costruito di sé negli ultimi seicento anni.

E' stato come collocarsi in una galleria di specchi che rimandavano un'immagine sempre nuova di un unico oggetto: l'uomo. Ma l'esperienza era più complessa perché quell'immagine proteiforme, mercuriale, coinvolgeva nella sua mobilità anche il paesaggio in cui era inserita. Infatti l'essere umano sempre vive in un mondo naturale la cui immagine è necessariamente legata, anzi è correlativa a quella che egli costruisce di sé. E' come se i tratti, i toni, i caratteri che egli ritrova in sé si estendessero alla natura e la modellassero. Inoltre, l'apparizione di una nuova immagine sempre mostrava la fine di un periodo storico e lo slancio verso la costruzione di una cultura nuova. Viceversa, la crisi di un'immagine stabilita poteva essere presa come uno degli indicatori più fedeli della crisi della cultura cui essa apparteneva. Per un tempo la vecchia e la nuova concezione lottavano per la supremazia e il loro scontro poteva uscire dai circoli filosofici fino a raggiungere le piazze.

Niente illustra quanto detto ora meglio della crisi del mondo medievale e dell'apparizione, in Italia, del primo umanesimo europeo, quello rinascimentale. I primi filosofi dell'umanesimo, come Manetti, Valla, Alberti, Pico della Mirandola dirigono i propri sforzi tanto verso la demolizione della concezione dell'uomo e del mondo propria della cristianità medievale quanto verso la costruzione di un'immagine nuova. Al mondo medievale appartiene l'idea che l'essenza umana sia fondamentalmente malvagia, degradata dal peccato originale, che il mondo di quaggiù sia una valle di lacrime da cui è desiderabile solo fuggire, che l'uomo non può nulla di per sé e che può solo sperare nella grazia e nel perdono di un dio lontano, i cui disegni restano imperscrutabili. A questa concezione, i primi umanisti contrappongono l'idea che l'uomo sia un essere degno e libero, anzi che sia "un grande miracolo", un infinito che è al centro dell'universo e ne riflette in sé tutte le proprietà; e l'universo non è la trappola che imprigiona le anime nel peccato o semplice materia inanimata, ma un essere vivo e bello che come l'uomo vibra e sente. L'universo è un macro-antropo e l'uomo che ne è la sintesi – cioè un microcosmo – è la *chiave* che permette di comprenderlo. Ma l'idea forse più radicale che l'umanesimo rinascimentale ci ha trasmesso e che giunge fino a questo secolo (la ritroviamo in Heidegger e in Sartre) è che l'essere umano non abbia una "natura", un'essenza fissa, determinata una volta per tutte, così come succede per gli animali, le piante, i minerali, cioè per tutti gli altri enti naturali. L'essere umano si caratterizza per l'assenza di condizioni, è un essere libero che si autocostruisce, che è ciò che ha fatto di sé. Egli si colloca nel punto medio della scala dell'essere e può, con le sue azioni, abbassarsi al livello dell'animale o della pianta, o ascendere verso un più alto livello di coscienza, quello dell'uomo superiore, del Sapiente. E' questa l'idea centrale che appare nel "Discorso sulla dignità dell'uomo" di Pico della Mirandola che costituisce un vero e proprio "Manifesto" dell'umanesimo rinascimentale.

Ma la spinta di questo umanesimo si esaurisce già nella prima metà del secolo XVII e l'immagine dell'uomo come centro e metafora del mondo, che la pittura dell'epoca ci ha trasmesso in innumerevoli versioni, si dissolve. Con l'Età della Ragione e poi con l'Illuminismo inizia la creazione dell'immagine propriamente moderna che apparirà in tutta la sua nitidezza nel secolo XIX. Si tratta di un'immagine doppia, ibrida, di una sorta di *monstrum*, nell'accezione originale della parola latina, che indica un essere dalle parti sproporzionate e derivanti da specie differenti. Infatti, da un lato, l'uomo perde la sua centralità e specificità nel mondo e tende a trasformarsi in un fenomeno puramente naturale: la sua essenza viene pensata nella dimensione zoologica, o in quella puramente fisica, diventando espressione di un arrangiamento peculiare di certe strutture materiali, soggette alle leggi inflessibili e cieche del determinismo fisico. Dall'altro, per una strana torsione del pensiero, questo essere si trova inserito in una corrente ascendente di evoluzione e di progresso ed è portatore di una carica di libertà e razionalità con la quale deve trasformare la natura e la società riordinandole a sua immagine. Specularmente, la natura, che nel Rinascimento era come attraversata da una rete sottile di forze psichiche, si spoglia della sua anima, l'*anima mundi* e si

trasforma nel regno della quantità, in pura materia che da un lato deve essere lavorata e trasformata, mentre dall'altro evolve, per una misteriosa dinamica interna, verso forme sempre più perfette.

Questa immagine doppia dell'essere umano – per metà una figura prometeica che porta la luce del progresso, per l'altra metà una sorta di robot, di macchina biologica - attraversa gran parte dell'Ottocento europeo. Già nel pensiero di Feuerbach, che l'autore stesso definisce un umanesimo, se ne possono osservare alcuni tratti. Per Feuerbach l'uomo è un essere puramente naturale, materiale, il cui solo orizzonte è quello della vita terrena. Ma per progredire su questa terra, l'umanità deve liberarsi delle superstizioni religiose e riappropriarsi di tutti quegli attributi di perfezione che ingenuamente ha trasferito, alienandosi, alla divinità e che in realtà appartengono all'essenza umana. In Comte, l'immagine si fa più nitida. Per Comte, la Scienza deve prendere il posto occupato dalla religione, e l'utilizzo del metodo scientifico deve essere esteso dal campo della natura a quello della società. Avendo chiarificato in questo modo le leggi che sottendono alla politica, all'economia e alla morale, ancora soggette alla superstizione e ai pregiudizi, l'umanità potrà passare allo stadio "positivo" della sua evoluzione, in cui l'organizzazione sociale sarà basata sulla ragione scientifica. A quel punto sparirà la fede in un dio e sorgerà la "Religione dell'Umanità" dove l'idea di divinità è sostituita appunto da quella di umanità.

E' secondo queste vie che nell'Ottocento si produce quel fenomeno singolare che Foucault ha chiamato la "teologizzazione" dell'uomo e che trova la sua radice nella perdita progressiva della fede nel dio cristiano. Con la morte di dio e con l'avanzare della fede nella ragione e nella Scienza, l'uomo moderno finisce per trasferire a sé le caratteristiche della divinità che scompare. Questo trasferimento non riguarda l'individuo singolo, la cui problematica viene normalmente ignorata dal pensiero dell'epoca, ma la totalità del genere umano. Nasce così il grande mito escatologico del Progresso dell'Umanità secondo cui, attraverso la conoscenza scientifica di sé, cioè attraverso la biologia, la fisiologia e le nascenti scienze umane (la psicologia, la sociologia, l'antropologia, ecc.), l'uomo sarebbe riuscito a liberarsi delle sue determinazioni e delle sue alienazioni e a diventare finalmente libero e autonomo, signore di sé. Ma, come ha osservato ancora Foucault, dopo aver ucciso dio, l'uomo deve rendere conto della propria finitudine e spiegare come possa essere nello stesso tempo soggetto della conoscenza e oggetto del conoscere, come possa in quanto individuo limitato e condizionato costruire empiricamente, pezzo dopo pezzo, le scienze della propria vita e contemporaneamente possedere, fin dall'inizio e in sé stesso, quel fondamento del sapere che solo può legittimare la ricerca su di sé.

Questa sorta di umanesimo naturalistico trova, nella prima parte del nostro secolo, una nuova formulazione con lo Humanist Manifesto, ispirato alle idee di Dewey; si tratta di un testo straordinariamente ottimista sui destini dell'umanità che viene pubblicato nel 1933, cioè negli anni dell'ascesa del nazismo. C'è anche da dire che l'immagine dell'uomo su cui questo umanesimo si fonda, nonostante sia doppia, circolare, intimamente contraddittoria, è andata avvicinandosi sempre più, nella coscienza dell'Occidente, al livello pre-dialogico, cioè al quel substrato formato dalle verità sociali inconsce, quelle verità su cui, all'interno di una cultura, si è d'accordo a priori e che mai si mettono in discussione, proprio come non si mette in discussione che la terra sia rotonda. Solo una tragedia collettiva delle dimensioni della seconda guerra mondiale ha potuto produrre uno scuotimento tale da riportare alla luce quello strato quasi sepolto ed esporlo alla discussione e alla critica. E' infatti negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale che si riaccende il dibattito filosofico su come debba essere pensata l'essenza umana e sul significato dell'umanesimo. Il dibattito inizia in Francia ma ben presto si estende a gran parte d'Europa.

Nel 1946, Sartre pubblica il saggio "L'esistenzialismo è un umanesimo" in cui si sforza di riformulare la propria filosofia come una dottrina umanistica che vede nell'uomo e nella sua libertà il valore supremo e che allo stesso tempo invita all'impegno militante nella società e alla lotta contro ogni forma di oppressione e 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 i quali, a loro volta, si richiamavano a dottrine umanistiche. Ecco allora che nella

Francia post-bellica si assiste allo scontro tra tre diverse formulazioni dell'umanesimo, a tre diverse concezioni dell'essenza umana. Ma questo scontro non rimane circoscritto ai soli circoli filosofici: attraverso i partiti politici che si ispirano alle tre dottrine in lotta, esso arriva nelle piazze, e per un breve periodo coinvolge e appassiona ampi strati della società, come era avvenuto in Italia all'epoca del Rinascimento.

Per Sartre, l'essere umano non ha un'essenza determinata, fissa. L'essere umano è fondamentalmente un'esistenza lanciata nel mondo che si costruisce attraverso la scelta. La caratteristica fondamentale che lo fa "umano", cioè diverso da tutti gli altri enti naturali, sta proprio nella libertà di scegliere e di scegliersi, di progettarsi, di farsi. Pertanto, l'uomo cessa di essere "umano" quando rifiuta questa libertà e adotta la condotta che Sartre chiama di "malafede", cioè ripiega sui comportamenti accettati e codificati, sulla routine dei ruoli e delle gerarchie sociali.

Nell'umanesimo cristiano, così come lo formulò il suo creatore, Maritain, nella prima parte di questo secolo, l'essenza umana si definisce solo in rapporto a Dio: l'uomo è "umano" perché è figlio di Dio, perché è immerso nella storia cristiana della salvezza. Pertanto, l'uomo cessa di essere veramente "umano" quando rifiuta la paternità divina e l'obbedienza alla legge che Dio, nel suo amore, gli ha imposto.

Per Marx, l'uomo da un lato è un essere naturale così come lo intendeva Feuerbach, dall'altro possiede una specificità che lo rende "umano". Si tratta della "sociabilità", cioè della tendenza a formare una società. Anzi, per Marx, l'essenza umana non risiede nel singolo individuo ma nella collettività sociale, proprio come l'essenza dell'ape o della formica non sta nel singolo animale ma nell'alveare o nel formicaio. E' nella società che l'uomo, grazie al suo lavoro fianco a fianco con gli altri uomini, assicura la soddisfazione dei propri bisogni naturali e trasforma la natura in qualcosa di sempre più vicino a sé, in qualcosa di sempre più umano. E l'uomo cessa di essere "umano" quando la sua sociabilità naturale viene negata, come nella società capitalista dove il suo lavoro gli viene sottratto ed è appropriato da una minoranza.

Nel 1947 in questo dibattito interviene Heidegger, sollecitato da un filosofo francese che gli chiede come ridare significato alla parola "umanesimo" che nella contesa fra tanti pretendenti era diventata un termine vuoto. In un testo famoso, la "Lettera sull'umanesimo", Heidegger analizza le diverse concezioni dell'essenza umana formulate dai diversi umaneshimi, antichi e moderni, e in tutte ritrova un presupposto tacito comune, che però non viene mai sottoposto ad indagine o a critica. Tale presupposto, che tutti gli umaneshimi implicitamente accettano, è che l'essere umano risponda all'antica definizione di Aristotele e cioè che sia un "animale razionale". In particolare nessuno dubita della prima parte della definizione, dell'"animale", mentre il "razionale" diventa a seconda delle diverse filosofie, l'intelletto, l'anima, lo spirito, la persona, ecc. Certo, dice Heidegger, in questo modo si afferma qualcosa di vero dell'essere umano, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. L'essenza umana viene pensata a partire dall'"animalitas" e non dall'"humanitas", per cui l'uomo viene ridotto ad un ente naturale, ad un fenomeno zoologico e finalmente ad una cosa. In questo modo si dimentica il punto fondamentale, e cioè che l'essere umano non è un "che cosa", un ente qualsiasi, ma un "chi" che si pone la domanda sull'essenza degli enti e sulla sua propria essenza. L'aver ridotto implicitamente l'essere umano a un ente qualsiasi, ad una cosa, ha determinato l'impoverimento degli umaneshimi tradizionali e il loro fallimento storico. In questa riduzione a cosa sta anche la radice del nichilismo e dell'immensa distruttività dell'attuale società tecnologica. Per Heidegger, l'essenza umana va pensata a partire da una collocazione totalmente diversa: l'essere umano è infinitamente più vicino al divino di quanto non lo sia agli altri enti naturali, per esempio agli animali, dai quali lo separa un abisso incolmabile. Heidegger non ci dice in che modo una nuova esperienza dell'essenza umana possa essere fatta. La realizzazione di tale esperienza non è nelle mani degli uomini che possono solo prepararsi, nel silenzio, a ciò che egli chiama "la nuova rivelazione dell'essere".

Con l'intervento di Heidegger si chiude l'ultimo grande dibattito sull'umanesimo. Oggi, la perdita della fede nel "progresso", che marca la fine della modernità e l'ingresso nell'epoca postmoderna, ha spogliato l'immagine ottocentesca della brillante aureola che la circondava: oggi,

dell'essere umano resta solo l'immagine della "macchina biologica", cioè di una "cosa" determinata dalla sua conformazione chimica – il patrimonio genetico – e dagli stimoli che le arrivano dall'ambiente. E' un'immagine in cui tutti, con diverse sfumature, crediamo. Intanto, al dio cristiano è stato sostituito un dio ben più misterioso ed enigmatico: il Caso, che attraverso vie per definizione imprevedibili, determina i mutamenti della materia e di quel suo arrangiamento particolare che è la vita, e li consegna alla ferrea necessità delle leggi fisiche. In questa dimensione, non c'è alcuno spazio per la libertà e la scelta, né c'è alcuna possibilità di fondare un sistema di valori. Così la vita umana, come il mondo tutto, perde significato, e si trasforma in una quotidianità banale e opaca, in un'assurda corsa verso la morte. Non mi sembra il caso di calcare la mano su questi aspetti negativi dell'attuale situazione culturale perché tanti pensatori e artisti contemporanei li hanno già descritti con grande profondità e accuratezza. Mi interessa solo far risaltare che tale situazione, se non verranno introdotti dei correttivi, prelude necessariamente ad una nuova "marea montante del nichilismo".

E' in questo vuoto che nascono il Nuovo Umanesimo e il Movimento Umanista che del primo incarna gli ideali. Chiarisco subito che il Nuovo Umanesimo si definisce e si presenta come un sistema di idee, come un'ideologia. Questo suonerà forse un po' *retrò* in epoca postmoderna dove ogni forma strutturata di idee viene ridotta al livello di "narrazione", al livello di mito individuale o gruppale che nasconde una volontà di potere. Noi non siamo così ingenui da credere che le nostre idee siano "scientifiche" e che rappresentino la realtà "oggettiva", come si diceva nel secolo scorso. Noi ci collochiamo nella tradizione fenomenologica, per cui non parliamo di "oggettività" ma di interpretazione, di progetto. Il Nuovo Umanesimo è un'interpretazione generale della situazione dell'attuale mondo globalizzato ed un insieme strutturato di proposte per uscire dalla crisi in cui si dibatte la nostra civiltà. E' un progetto, un'Utopia per il nuovo millennio, che può essere accettato o respinto ma che rivendica per sé per lo meno la stessa dignità riservata alle mille proposte parziali che la frenesia pragmatica di quest'epoca ci presenta tutti i giorni.

Il Movimento Umanista sorge trent'anni fa ad opera di un pensatore latino-americano, Mario Rodriguez Cobos, che firma le sue opere con lo pseudonimo di Silo. L'atto di nascita è un discorso che Silo tiene il 4 maggio 1969 in una località sperduta delle Ande argentine al quale assistono circa cinquecento persone provenienti da diversi paesi del continente sudamericano. Il discorso aveva per titolo "La guarigione della sofferenza" e trattava il tema del senso della vita, della sofferenza mentale e della violenza, e delle vie per superarle. In questi trent'anni il Movimento Umanista si è espanso fino a radicarsi in circa cinquanta paesi dei cinque continenti ed è andato elaborando una nuova immagine dell'essere umano in contrapposizione a quella attualmente dominante, ed una nuova idea di umanesimo in consonanza con il mondo globalizzato nel quale viviamo.

La ricostruzione dell'immagine di essere umano, che Silo porta avanti, si inquadra nella linea di sviluppo del pensiero del Novecento alternativa al naturalismo: è la linea della fenomenologia e dell'esistenzialismo che va da Husserl e Heidegger a Sartre. Per Silo, la coscienza umana non è un "riflesso" passivo o deformato del mondo naturale né è un contenitore di "fatti psichici" esistenti in sé; la coscienza umana "trascende" il mondo naturale, cioè costituisce un fenomeno radicalmente diverso da questo. Essa è attività *intenzionale*, attività incessante di interpretazione e ricostruzione del mondo. Quindi è fondamentalmente poter-essere, cioè futuro, superamento di ciò che il presente ci consegna come "fatto". In questa ricostruzione del mondo e in questo slancio verso il futuro risiede la libertà costitutiva della coscienza: libertà tra condizionamenti, cioè sotto la pressione del passato, ma in ogni caso libertà. Nell'interpretazione naturalistica, la coscienza umana è invece fondamentalmente passiva e ancorata al passato: è il riflesso del mondo esterno e il suo futuro è un'attualizzazione deterministica del passato. Questa interpretazione, se vuol essere coerente, non lascia alcuno spazio per la libertà umana.

Pertanto, l'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riducibile ad un semplice fenomeno naturale, non ha una "natura", un'essenza definita una volta per tutte ma è un "progetto" di trasformazione del mondo naturale e sociale e di sé stesso. Se proprio

vogliamo definirlo, possiamo al massimo dire che “l’uomo è quell’essere storico che trasforma la propria natura attraverso l’attività sociale”. Infatti, ogni essere umano nasce in un mondo che è non è semplicemente naturale ma anche storico-sociale, cioè nettamente umano, dove gli oggetti sono tutti caricati di significati, di intenzioni, di finalità.

Ma da dov’è sorgere la spinta a quel continuo fare e disfare che chiamiamo Storia? Per Silo, la radice della dinamica storica sta nella lotta degli uomini contro il dolore fisico e la sofferenza mentale. Il dolore è del corpo e ci deriva dalla natura ostile, che l’uomo combatte attraverso la scienza, o dalla violenza con cui degli uomini cercano di annullare l’intenzionalità e la libertà di altri uomini, riducendoci a strumenti delle loro intenzioni, cioè ad oggetti naturali, a cose. La violenza non è solo fisica ma può assumere le forme della discriminazione razziale, sessuale, religiosa, economica, che innescano, oltre al dolore, la sofferenza mentale.

Per Silo, la violenza fisica non è un fatto “naturale” come alcuni etologi hanno voluto far credere, ma il risultato di intenzioni umane, è essa stessa l’espressione della libertà che è costitutiva della coscienza umana. Parimenti, la violenza economica, portata avanti attraverso i più svariati meccanismi legali e oggi giustificata attraverso le cosiddette leggi del mercato, non è un fatto “naturale”, la manifestazione al livello umano della lotta per la sopravvivenza del più forte, che secondo alcuni naturalisti ottocenteschi caratterizza il mondo animale. In economia e in politica non esistono leggi naturali ma solo intenzioni umane. (Su questo punto c’è da osservare per inciso, che nel mondo animale esiste non solo la lotta ma anche la cooperazione e che l’estensione del darwinismo alla sfera sociale ed economica è stata possibile solo perché l’essere umano stesso era stato in precedenza ridotto ad un fenomeno zoologico). Per Silo, se la violenza e la discriminazione sono espressione di intenzioni umane, è anche possibile un atto libero di opposizione ad esse, una scelta di campo tra oppressori e oppressi, è anche possibile la solidarietà e un impegno di lotta per una società più giusta ed egualitaria.

Ma né la giustizia sociale né la scienza costituiscono un rimedio per la sofferenza della mente, che sorge attraverso le stesse vie attraverso cui si costituisce l’individualità umana, e cioè la percezione, il ricordo e l’immaginazione. Si soffre quando si sperimenta una situazione contraddittoria, si soffre per ciò che si è perso, per ciò che non si è ottenuto o che si pensa di non poter ottenere, si soffre per un’umiliazione, una frustrazione, una vergogna, si soffre per la paura delle malattie, della vecchiaia, della morte. Di fronte alla sofferenza, di fronte alla paura della morte, per esempio, l’uomo moderno o l’uomo di 5000 anni fa non sono differenti. Solo un rinnovato *senso della vita*, dice Silo, solo una *nuova spiritualità* possono sanare la sofferenza della mente. La ricerca della trascendenza, la ribellione contro l’assurdità dell’esistenza che la morte sembra imporre, hanno grande spazio nell’opera di Silo e nel Nuovo Umanesimo. Silo ha sempre manifestato una fede assoluta nel fatto che la morte fisica non pone fine all’esistenza ma solo costituisce un passo verso la trascendenza immortale. Tuttavia, egli non domanda a nessuno di credere per fede nelle sue idee sul divino né pretende proporre una nuova religione con riti o dogmi. Anzi proclama fermamente per tutti la libertà di credere o non credere in dio e nell’immortalità. Nel Movimento Umanista ci sono atei e credenti di tutte le religioni. Come nel Buddismo, nel Movimento Umanista vengono offerte vie, esperienze, attraverso cui ciascuno possa comprovare di per sé la veridicità o l’utilità di quanto viene detto.

Vincere progressivamente il dolore e la sofferenza attraverso lo sviluppo della scienza, una società più giusta e la riconquista del senso della vita: è questo il progetto umano collettivo che il Movimento Umanista indica per il nuovo millennio e che chiama l’“Umanizzazione della Terra”.

Come dicevamo, Silo riformula il concetto di umanesimo collocandolo in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l’epoca attuale che vede il sorgere, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria. Silo afferma che l’umanesimo che appare con forza nell’epoca rinascimentale rivendicando per l’essere umano dignità e centralità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano, era già presente in altre culture, nell’Islam per esempio, o in India o in Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma nondimeno era implicito sotto forma di “atteggiamento” e di

“prospettiva di fronte alla vita”. In questa concezione, l’umanesimo, allora, non risulta essere un fenomeno culturalmente e geograficamente delimitato, un fatto europeo, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo, esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente e conflittivamente, a contatto l’una con l’altra. Ma come riconoscere i “momenti umanisti” in culture che hanno magari una storia millenaria. Per Silo, tali momenti sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori storici:

1. l’essere umano occupa una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione;
2. si afferma l’uguaglianza di tutti gli esseri umani;
3. si riconoscono e si valorizzano le diversità personali e culturali;
4. si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato, fino a quel momento, come verità assoluta;
5. si afferma la libertà di professare qualunque idea e credenza.
6. si ripudia la violenza.

L’umanesimo, definito da questo atteggiamento e da questa prospettiva di vita personale e collettiva, non è dunque il patrimonio di una cultura specifica ma di tutte le grandi culture della terra, e in questo senso si presenta come un umanesimo universale. Facendo appello ai momenti umanisti presenti nella loro storia, le grandi culture che oggi si fronteggiano e si scontrano possono costruire insieme quel grande sogno che il Movimento Umanista chiama la Nazione Umana Universale.

Io ho terminato. Grazie per l’attenzione. Per tutti: Pace, Forza e Allegria.