

***Centro Mondiale di Studi Umanisti***

***L'UMANESIMO NELLE DIVERSE CULTURE***

***Annuario I del CMSU 1994***

## ***INDICE***

- Prefazione
- Taufik Ibrahim Lo spirito umanista nell'islam
- Marietta Sepanians Tradizione umanista nella cultura musulmana
- Artur Sagadeev L'umanesimo e il pensiero classico musulmano
- Grigori Pomerans Oriente - Occidente dialogo dei mondi culturali
- Leonid Vasiliev La tradizione di Confucio e l'estremo oriente contemporaneo
- Ludmila Golovacheva Idee umaniste nell'insegnamento di Confucio
- Serguei Semenov Tradizioni e innovazioni umaniste nel mondo ibero-americano
- Alfredo Bauer L'umanesimo e gli ebrei
- Javier Maskin L'umanesimo nella cultura americana
- Silo Cosa intendiamo oggi per umanesimo universalista

## **PREFAZIONE \***

*Il Centro Mondiale di Studi Umanisti - club indipendente, costituito per volontà del Foro Umanista Mondiale e composto da ricercatori dell'etica e della pratica dell'umanesimo all'interno del suo contesto storico - con la presente edizione dà il via alla pubblicazione dell'Annuario Umanista, che ne riassume le attività, contribuendo così allo sviluppo del pensiero umanista e dello stile di vita che, nelle condizioni contemporanee, gli corrisponde.*

*L'obiettivo principale del Centro Mondiale di Studi Umanisti risiede nello stimolare l'interscambio di opinioni e nel radunare gli sforzi creativi degli scienziati di diversi paesi al fine di studiare i problemi più difficili e attuali dell'umanesimo in quanto corrente universale della coscienza e dell'azione sociali. Il Centro, inoltre, compara e spiega alcuni tratti specifici e forme dell'umanesimo appartenenti a distinte epoche, popoli, classi, partiti e alla coscienza religiosa e atea.*

*Il terzo compito del Centro consiste nella divulgazione delle idee dell'umanesimo. Si occupa di educazione umanista, soprattutto dell'educazione delle giovani generazioni.*

*Il Centro riunisce singoli scienziati e intere collettività scientifiche, cooperando con esse sulla base della loro buona disposizione umanitaria. Per raggiungere i suoi obiettivi indice dibattiti scientifici e seminari, pubblica relazioni e articoli, bollettini informativi e analitici, e organizza le traduzioni dei testi. Svolge inoltre funzioni di archivio della documentazione, al fine di dare vita ad un corpus di conoscenze umaniste, e infine sta preparando un breve Dizionario del lessico umanista, nonché una Enciclopedia Umanista.*

*Nel mondo contemporaneo le ricerche sull'umanesimo sono disorganiche: non esistono centri di coordinamento. Vogliamo unire le energie ed il potenziale creativo degli scienziati dell'area delle materie umaniste: filosofi, psicologi, storiografi, politologi, culturologi e altri.*

*L'umanesimo di oggi è multiforme. E' una visione cosmica in via di gestazione. Si riproduce e si crea grazie all'impegno di artisti, pensatori, saggisti, scienziati, educatori, giornalisti, sindacalisti e membri di cooperative, di organizzazioni e di istituzioni sociali, culturali e politiche di differenti paesi, ideologie, partiti e scuole. Il suo impulso vitale si nutre dei principi complementari di universalità e diversità. La sua forza si esprime nella capacità di superare passioni meschine e momentanee e di interpretare gli interessi e le tensioni ideali universali dell'essere umano. Rifiuta qualunque sentimento di odio verso l'uomo e coltiva l'amore, combattendo ogni manifestazione di violenza e di discriminazione, qualunque sia il velo dietro cui essa si nasconda.*

*Grandi sono i pericoli in agguato per l'umanità del nostro tempo: non meno grandi devono essere i mezzi per salvarla. La ricerca di questi mezzi é la nostra preoccupazione costante: sarà questa ricerca ad aprirci una via d'uscita dalla crisi che tutti ci riguarda E' per questo che lottiamo contro i fondamentalismi di qualunque forma, che ci dividono e ci conducono verso la catastrofe.*

*Gli alti studi umanisti partono, per quanto attiene all'aspetto metodologico, dai risultati conseguiti dalla filosofia e dalla scienza contemporanee e sono interdisciplinari. Questo ne spiega il carattere sistemico e l'attenzione rivolta al patrimonio concettuale fenomenologico nonché alle conclusioni e ai metodi della semiotica e dell'ermeneutica.*

---

\* Il curatore di questa prefazione, professor Serguei Semenov, é ricercatore capo dell'Istituto Latino Americano dell'Accademia Russa delle Scienze, membro del Centro Russo di Studi Comparati, professore titolare della Cattedra di Storia Europea e Americana dell'Istituto Statale di Relazioni Internazionali del

Ministero degli Esteri russo, Vice Presidente del Club Umanista di Mosca e membro del consiglio direttivo del Centro Mondiale di Studi Umanisti.

*Nel momento in cui concepiamo l'essere umano come un universo lo investighiamo dal punto di vista sistemico, tenendo conto della sua natura integrale e del suo "ambiente circostante", esso pure integrale: il Cosmo. Da questa contestualizzazione integrale dell'essere umano deriva l'esigenza di vedere nell'arte, e non solo nella scienza e nella filosofia, uno strumento imprescindibile di studio del fenomeno umano.*

*Da ciò prende le mosse l'analisi culturologica che impieghiamo per chiarire il problema umanista. Vediamo nella cultura il modo in cui si esplica l'attività specificatamente umana. I principi di universalità e diversità permettono alla cultura di superare l'accumulazione di entropia propria di qualsiasi sistema chiuso, aprendosi ed evolvendosi verso livelli qualitativamente superiori. Questo offre all'umanità la possibilità di uscire dalla crisi della civiltà, e, così facendo, adattandosi alle esigenze di carattere ecologico, di continuare ad ampliare il proprio habitat naturale e le proprie risorse materiali ed energetiche. Sicuramente tutto ciò implicherà conseguenze sia per la stessa personalità umana che per il corpo.*

*Il principio della diversità culturale genera le premesse necessarie ad evitare l'uniformità culturale ed il conseguente collasso del sistema della vita. Da qui la nostra cura nell'incentivare la diversità culturale e la nostra idea che vede l'umanità una e molteplice allo stesso tempo.*

*La nostra concezione dell'essere umano non comprende solo la generazione attuale ma anche tutte quelle precedenti, aprendo così nuove prospettive per le generazioni future. Il Centro Mondiale di Studi Umanisti organizza perciò tutta una serie di seminari e letture dedicati alla ricerca sulle tradizioni e le innovazioni all'interno delle differenti culture del mondo. Sono già stati portati a termine numerosi dibattiti sull'umanesimo nell'Oriente Arabo ed in Cina, nonché sulle tradizioni umaniste nella cultura ebraica e nel mondo ispano-americano. I seminari hanno avuto luogo a Mosca, Buenos Aires e Santiago del Cile, grazie all'impegno congiunto degli istituti dell'Accademia Russa delle Scienze, dei centri di cultura ebraica di Buenos Aires e Santiago e di varie istituzioni scientifiche. Sono attualmente in preparazione seminari sull'umanesimo cristiano e sulle tradizioni umaniste di America Latina, Russia e India. Gli atti di quest'ordine di dibattiti vengono pubblicati in russo ed in spagnolo sotto forma di opuscoli e di quaderni e, oggi, nelle vesti dell'Annuario del Centro Mondiale di Studi Umanisti.*

*I seminari già portati a termine provano come non si possa considerare l'umanesimo come prodotto esclusivo della cultura europea. Gli elementi del pensiero e dello stile di vita umanista nascono indipendentemente nelle grandi civiltà antiche dell'Eurasia, dell'Africa e dell'America. Tale nascita, che può essere fatta risalire ad un periodo compreso tra 2500 e 3000 anni fa, si deve al superamento delle credenze tribali e alla comparsa della visione cosmica e della morale universali. Questi elementi dell'umanesimo si manifestano all'interno di tutte le religioni mondiali (induismo, buddismo, cristianesimo, islamismo...) e dei sistemi etici che le accompagnano (come, ad esempio, la dottrina di Confucio). È a partire da allora, dunque, che le tradizioni umaniste fecondano la cultura e la vita quotidiana; nella sua forma più conosciuta, tuttavia, l'umanesimo storico entra in scena con il Rinascimento europeo, per proseguire con l'Illuminismo, visto come risultato del grande incontro tra le culture dell'Antico e del Nuovo Mondo. Sarà solo nei secoli XV e XVI che l'umanità potrà, per la prima volta, intuire l'ampiezza e la vastità della propria dimensione e*

*l'unità del genere umano. Purtroppo, però, la conquista dell'America, la guerra dei trent'anni e le successive guerre europee e coloniali trasformarono l'umanesimo del Rinascimento in un umanesimo tragico; il XX secolo, infine, con le due guerre mondiali e con la guerra fredda, dà a questo carattere tragico una dimensione veramente cosmica.*

*Alle soglie del XXI secolo, con la "pace fredda" e con i suoi cannoni roventi situati in diversi punti del pianeta, iniziamo a comprendere la necessità del nuovo umanesimo, che parte dalla confluenza di diverse tradizioni umaniste per sfociare in un unico grande torrente composto da molteplici flussi culturali. L'analisi scientifica e la sintesi pratica permetteranno di incanalare questo torrente nella direzione di una convivenza degna dell'essere umano.*

*È difficile prefigurare quali tratti concreti e quali forme prenderà l'umanesimo nel XXI secolo. Le nostre discussioni sui destini della sintesi culturale, per quanto riguarda l'umanesimo, possono contribuire un poco al chiarimento dei problemi insoluti e all'avvicinamento dei differenti elementi umanisti presenti nella coscienza, lacerata e tragica, del nostro secolo.*

*Che il nuovo umanesimo serva da faro ai naviganti nelle acque tempestose della fine del nostro millennio.*

TAUFIK IBRAHIM

## LO SPIRITO UMANISTA NELL'ISLAM

Istituto Latinoamericano  
Mosca, 24 novembre 1993

All'interno della cultura musulmana si svilupparono diverse forme di umanesimo: una forma individualista, una universalista, una laica ed una religiosa. Quest'ultima si rivelò in maniera più chiara nel sufismo - vale a dire il misticismo musulmano - e le sue radici affondano nel Corano, che è la Parola di Dio, e negli Hadith, ovverosia nei detti del Profeta Maometto. Più avanti ci soffermeremo su alcune idee umaniste tratte da queste fonti della rivelazione divina.

Nella versione musulmana dell'universo l'essere umano non è soltanto una delle più perfette creature; egli rappresenta lo specchio nel quale si osserva Dio stesso. "Io", dice il Creatore, "sono stato il tesoro nascosto e voglio essere riconosciuto: per questo ho creato il mondo". All'inizio, però, prima che l'essere umano fosse creato, il mondo sembrava uno specchio non levigato. Ogni cosa in esso contenuta rifletteva uno degli infiniti "nomi" del Dio, uno degli aspetti dell'Assoluto. Prese tutte insieme nella forma dell'Universo le creature consistevano in qualche cosa di intero che corrispondeva alla coscienza dell'Assoluto, alla coscienza di sé stesso. Ma, senza l'essere umano, l'universo non può rappresentare qualche cosa di intero, di autentico: è solamente l'uomo colui che sintetizza tutte le forme dell'essere, è solamente l'uomo che plasma in sé l'integrità del mondo, e - il che è più importante - solamente l'uomo è in grado di prendere coscienza di questa integrità. L'uomo, l'Adamo si è fatto vero, "uno specchio levigato", nel riflesso divino. Nell'uomo, attraverso l'uomo, il Dio Assoluto arriva a prendere coscienza di sé. L'uomo occupa il luogo centrale nell'universo perché egli è la causa dell'apparizione del mondo: "Se non fosse per te, io non avrei creato il cielo". E più ancora l'uomo, concordemente con una delle leggende del profeta, serve da paradigma che genera il modello del futuro universo. Ecco dunque che l'uomo non è la copia in miniatura dell'universo, il suo microcosmo, bensì è il mondo stesso a rivelarsi come riflesso dell'uomo, come macroantropo.

Nel racconto coranico della Creazione dell'Uomo, dell'Adamo, si dice che "il Dio dette al primo uomo la figura che era stata composta nella maniera migliore". In uno degli Hadith si precisa: "Dio creò Adamo a propria immagine e somiglianza". L'essere umano assunse una delle dimensioni divine quando il Creatore, sempre secondo il Corano, "gli diede una parte del suo spirito". L'uomo, che è fatto a immagine di Dio e che partecipa dello spirito di Dio, fu inviato da Dio per fare da Ministro o Califfo sulla Terra, e fu così che Egli lo pose al di sopra delle altre creature che la popolano. Per sottolineare con particolare enfasi lo status dell'uomo nel mondo il Creatore inviò gli esseri supremi, gli angeli, a rendere omaggio al futuro Re della Natura.

Gli angeli adorarono l'uomo. Adamo, secondo una delle versioni, meritò questo genere di onore per aver dimostrato la superiorità della propria conoscenza rispetto a quella degli angeli. Essi non poterono dar nome alle cose, e Adamo dette i nomi alle cose. Dopo di che, è detto in uno degli Hadith, Dio si rivolse agli angeli e disse: "Ora è chiaro che Adamo è colui che sa e che voi siete coloro che pregano, e uno solo che sa è infinitamente migliore di migliaia che pregano. Ovunque sia chi prega, questi dovrà riconoscere la supremazia di

colui che sa".

In tal modo, per quanto a prima vista possa sembrare un po' paradossale, l'antropocentrismo musulmano incontra e sposa una delle idee umaniste: il riconoscimento della ragione umana come valore supremo, con un accento speciale sulla supremazia del sapere rispetto alla pietà. Il primato dell'intelletto, della sapienza, lo si ritrova nei seguenti discorsi del Profeta: "La riflessione di un'ora é migliore del servizio di settanta anni"; "Sicuramente l'inchiostro dei saggi é più prezioso del sangue dei martiri". Nell'Islam il prestigio della conoscenza é molto più grande che in qualsiasi altra civiltà: é con questa deduzione che termina il libro *Il trionfo della saggezza (Knowledge triumphant)* del noto orientalista nordamericano F. Rosenthal. E' necessario ricordare come nel racconto coranico della creazione dei primi esseri umani sia assente un dettaglio quale la creazione di Eva dalla costola di Adamo. E' per questo che nell'Islam nessuno si poneva questo genere di domande, domande che i teosofi cristiani discutevano nei loro concili: se la donna sia un essere umano e se possieda un'anima. L'antropologia coranica non era terreno fertile per trarre conclusioni sulla forma metafisica, secondaria, della donna quali le seguenti: se Adamo fu creato prima di Eva la donna dovrebbe stare sempre zitta, e non può insegnare, come affermò San Paolo; e non può essere testimone, né giudicare, come disse Sant'Agostino.

Secondo uno degli Hadith Eva fu creata insieme ad Adamo ed era sua sorella gemella. Nella tradizione musulmana troviamo altre leggende a questo proposito, che riportano la versione biblica della creazione di Eva dalla costola sinistra di Adamo. Ma nelle parole del Profeta questa leggenda assume un altro senso, diretto non contro la donna bensì in sua difesa: "Ella é stata creata da una costola curva e perciò, qualora la volessi tenere più dritta, potrebbe succederti di spezzarla".

Nella storia coranica del peccato dei primi esseri umani non si trovano motivazioni a favore dell'antifemminismo: non c'è alcuna traccia del ruolo di Eva come la prima a violare la proibizione divina di mangiare il frutto dell'albero, né del fatto che sia stata lei la prima a cedere alle tentazioni di Satana. Ancor più sostanziale, dal punto di vista della prospettiva umanista, é il modo in cui la tradizione islamica sminuisce il significato del peccato originale riducendolo solamente ad un piccolo errore. Adamo, secondo il Corano, si limitò a dimenticare il Volere Divino, per poi pentirsene. Dio accettò la sua penitenza "E lo avvicinò a sé e gli indicò la retta via". Possiamo leggere la fuga di Adamo ed Eva dal Paradiso non come un castigo bensì come una possibilità data all'uomo di guadagnare, con il proprio lavoro in Terra, il paradiso della vita futura.

Come possiamo vedere é completamente estranea all'Islam l'idea del peccato originale come di un grande crimine che modificò sostanzialmente l'integrità degli uomini e che, in particolare, li privò della loro somiglianza con il Dio, così come gli é estranea l'idea della responsabilità che ricade su tutte le generazioni future. Secondo gli studi islamici l'essere umano é per sua natura innocente: non nasce soltanto puro e senza peccato ma anche credente, ed é solamente l'influenza dell'educazione e dell'ambiente a trasformarlo in qualche cosa di diverso.

Il Corano non contiene informazioni sui ben noti castighi cui secondo il racconto biblico furono sottoposti, in conseguenza del peccato originale, i primi uomini e successivamente i loro discendenti. In particolare, secondo l'Islam, "guadagnare il pane con il sudore", e mantenere così la propria famiglia, non é il castigo per il peccato originale: al contrario, é una delle azioni più devote. Come si può leggere nei detti del Profeta: "Ci sono altri peccati, per redimere i quali si può solamente guadagnare il pane quotidiano" o, secondo un'altra

versione: "grazie al lavoro, mantenere la famiglia". Anche "partorirai i tuoi figli con dolore" non è un castigo per Eva e insieme a lei per ogni donna in generale; al contrario si tratta, secondo l'Islam, di uno degli atti più grandi di sacrificio di sé. Secondo il Profeta il Creatore stabilì che ogni qualvolta una donna, durante il parto, soffrirà, si terrà conto delle sue sofferenze e la si premierà, poi, come una martire divina. Se il parto si sarà concluso felicemente, le saranno perdonati tutti i suoi peccati precedenti, perfino qualora siano stati molti, quand'anche siano stati tanti quanti la schiuma del mare. Inoltre, se una donna morirà durante il parto, sarà considerata una martire e resterà in Paradiso fino all'ultimo giorno, quello della resurrezione, quando potrà riunirsi a suo marito, superando, per di più, per settanta volte le donne del Paradiso, le urì. La glorificazione della donna madre trovò la sua più chiara incarnazione in un altro passo del Profeta: "Il Paradiso si trova sotto i piedi delle madri".

L'orientamento umanista della fede musulmana si rivela con particolare chiarezza nell'attenzione continua posta negli interessi terreni e nelle necessità dell'uomo: "Il migliore tra voi", dice il Profeta, "non è colui che rifiuta il terreno a favore del divino o viceversa, ma colui che attinge da entrambi". E' nello spirito del dettato coranico "non proibire i beni permessi da Dio". Il Profeta ammoniva tutti a non essere estremisti nell'adempimento degli obblighi religiosi. Egli rifiutava la devozione esagerata che si riflette, tra l'altro, nel rinunciare ai beni terreni ed ai piaceri. E' ben nota, a questo proposito, la sua reazione estremamente negativa di fronte alla decisione di un musulmano che aveva fatto voto di celibato: "Tu hai deciso di essere un seguace di Satana oppure vuoi essere un monaco cristiano; fallo dunque apertamente, se è quel che vuoi fare. Se sei uno dei nostri allora devi seguire le nostre usanze, che comprendono la vita nel matrimonio". Nella sua forma più laconica la posizione anti-ascetica del Profeta si rivela in una regola molto diffusa: "Non ci sono monaci nell'Islam". Affermando l'erotismo che ama la vita l'Islam ripudia il timore nei confronti della carne e rifiuta di vedere la vita sessuale come peccato, come macchinazione del Diavolo. "Quando i coniugi si accarezzano", dice il Profeta, "Dio li guarda con uno sguardo pieno di bontà". La connotazione umanista dell'etica sessuale dell'Islam risiede nel sottolineare come il ruolo della donna all'interno delle relazioni intime sia quello di soggetto in condizioni di eguaglianza. Il marito ha il dovere di essere attento alla soddisfazione dei desideri sessuali di sua moglie. In una delle lezioni del Profeta si dice: "Non gettatevi sulle vostre donne come fanno gli animali; costruite un ponte fatto di dolci parole e di baci". L'Islam non diffondeva tra i suoi credenti una visione apocalittica, basata sul timore costante di imminenti catastrofi. Per quanto il carattere ineludibile della fine del mondo non manchi di essere sottolineato, è anche detto che "Bisogna sforzarsi in questa vita come se essa fosse eterna".

Uno degli aspetti dell'umanesimo musulmano è strettamente in rapporto con una forma particolare di amore per l'essere umano: la bontà divina. "Nel nome di Dio, benevolo e misericordioso": con questa formula si aprono sia il Corano che ciascuno dei suoi centoquattordici capitoli. Il Dio coranico si propose di essere misericordioso: terminata che fu la creazione delle creature, racconta uno degli Hadith, il Creatore scrisse queste parole e le mise sul proprio trono: "La mia misericordia è più grande della mia ira". In un altro Hadith si afferma che Dio, dopo aver creato la Misericordia, la divise in cento parti uguali. Una di queste parti la distribuì fra tutte le creature: è per questo che di questo mondo fanno parte tutte le forme di amore, affetto, pietà e compassione. Le altre novantanove parti Dio le tenne per sé e le distribuirà fra la gente nel Giorno del Giudizio Finale. Dio, si dice nel Corano, può perdonare tutti i peccati, senza eccezione. Solamente coloro che ignorano la dottrina



non credono nella Misericordia Divina: " Su di Lui, che ha la mia anima nelle sue mani", disse una volta il Profeta, "giuro che, se voi non commetteste peccati, il Supremo ne creerebbe altri affinché pecchino, si pentano e ricevano il suo perdono".

La rivelazione più chiara dell'amore di Dio per gli esseri umani, e della sua indulgenza nei loro confronti, si trova nell'ordine da Lui stabilito e in base al quale tenere il conto delle azioni. "Se l'uomo ha l'intenzione di commettere una buona azione, essa viene contata come una buona azione. Se l'uomo porta a compimento questa buona azione, essa vale da dieci a settecento buone azioni. Se l'uomo ha intenzione di commettere un'azione cattiva, non se ne tiene conto. Dopo che l'azione cattiva è stata commessa, essa viene conteggiata come un'azione sola". Inoltre un peccatore pentito può sempre contare sul perdono divino, come disse il Profeta: "Dio si rallegra di più per la penitenza del suo schiavo di quanto non faccia tu per il ritrovamento insperato di una cosa persa"; "A colui che si avvicina a Dio di un passo, Dio gli si avvicinerà di cento passi; laddove uno gli andrà incontro camminando, Dio lo farà correndo".

Non è mai tardi perché un peccatore si rivolga a Dio per chiedere il Suo perdono. Quando mandò Adamo sulla terra Dio gli promise: "Non chiuderò mai le porte della mia Misericordia davanti alla penitenza dei tuoi discendenti, quand'anche essi non si pentissero che nell'estremo istante". Tuttavia il peccatore che non abbia trovato il tempo di pentirsi durante la sua vita non deve perdere le speranze di salvezza poiché coloro che, nel giorno del giudizio finale, saranno condannati alle sofferenze dell'inferno potranno contare sull'aiuto degli angeli, dei profeti, dei saggi, dei martiri, e perfino degli abitanti "semplici" del Paradiso. Va poi fatta una speciale menzione del diritto dato ai bambini di difendere i propri genitori. Il bambino innocente, che per sé ha la salvezza garantita, rifiuterà di andare in Paradiso da solo: perciò, aggrappandosi alle vesti dei propri genitori, condannati per i loro peccati, con il permesso di Dio li porterà con sé in Paradiso. Ma anche coloro che andranno all'inferno, dopo avervi scontato la propria condanna di peccatori verranno infine liberati. Questo lieto fine spetta per primi ai musulmani - nel senso stretto della parola, i seguaci di Muhammad - e, in un senso più ampio, ai monoteisti in generale. Seguono tutti coloro che possiedono in cuore una briciola di fede; e infine, secondo l'opinione di quasi tutti gli interpreti del Corano, a tutti i peccatori che abitano l'inferno.

Nessuno deve disperarsi. Tutti possono contare sull'indulgenza, persino gli ultimi peccatori e quell'acerrimo nemico di Dio che è Satana. Non è forse detto nelle Scritture: "La mia pietà è universale"?

MARIETTA STEPANIANTS

LA TRADIZIONE UMANISTA NELLA CULTURA MUSULMANA

Istituto Latinoamericano  
Mosca, 24 novembre 1993

Prima di affermare o negare la presenza o l'assenza delle tradizioni umaniste nella cultura musulmana, mi piacerebbe determinare la nozione stessa di umanesimo. Credo sia giusto vedere questa nozione come un fenomeno storicamente determinato e in rapporto ai cambiamenti radicali che avvenivano all'interno della società europea prima dell'arrivo dei tempi nuovi. Caratteristica di questa nuova epoca è la revisione dello stesso status dell'uomo nell'universo, e nella coscienza sociale in particolare.

Sappiamo che l'umanesimo in quanto corrente filosofica e letteraria sorse in Italia nella seconda metà del XIV secolo, per trasformarsi nella caratteristica saliente della cultura del Rinascimento. Aspetto peculiare dell'umanesimo - che si oppone alla concezione medievale del mondo, connotata dal teocentrismo - è il suo nuovo orientamento verso i valori umani e la dignità dell'uomo, la sua visione dell'uomo come unità principale di misura di tutte le cose.

Il nucleo della concezione del mondo umanista è costituito dal riconoscimento di come l'uomo sia, nelle sue molteplici manifestazioni, libero. Questa libertà si contrappone all'autorità e al dominio dello Stato, alle istituzioni religiose, al sistema sociale feudale, alla gerarchia sociale tradizionale, e così via. L'Umanesimo prepara la trasformazione dell'uomo. E' possibile che una delle illustrazioni più chiare del credo umanista risieda nella frase del filosofo umanista italiano Giovanni Pico della Mirandola, quando afferma, nel suo *Discorso sulla dignità umana*, che Dio nel creare l'uomo gli disse: "Ti metto al centro del mondo affinché da lì ti sia più facile osservare tutto ciò che nel mondo esiste. Non ti feci né creatura divina né creatura terrena, né mortale né immortale, acciocché tu stesso, libero ed illustre maestro, possa formarti l'immagine che preferisci". E' ovvio che questo riconoscimento infinito del carattere prezioso dell'uomo e della sua libertà avrebbe potuto darsi solamente al livello più alto di civiltà e di sviluppo umano. Il che non significa che l'Umanesimo sia un fenomeno appartenente solo alla cultura occidentale: gli elementi umanisti sono propri dell'eredità spirituale di tutti i popoli, praticamente nel corso di tutta la storia dell'umanità. Si tratta, in questo caso, dell'esistenza - all'interno di ogni cultura - di quelle tendenze che si contrappongono all'oppressione e all'assoggettamento dell'uomo, e che difendono il suo grado di indipendenza, di libertà della sua volontà.

Nella società musulmana predominò, per secoli, una visione fatalista al riguardo della predeterminazione del destino dell'uomo e della sua dipendenza - così come di tutto ciò che esiste nel mondo - dalla volontà di Allah. La predeterminazione del destino e del comportamento dell'uomo è affermata da numerosi versetti del Corano, per quanto ve ne siano altri che possono essere interpretati come testi che negano la cieca fatalità. Più precisamente, è nella concezione teologica musulmana che fu sottolineata l'idea fatalista. La sua chiara e piena espressione la si trova nei libri di Al-Gazaly, il quale afferma che "Il sole, la luna e le stelle, la pioggia, le nubi e la terra, gli animali e gli oggetti inanimati, tutti sono subordinati ad un'altra forza, come la penna in mano a uno scrittore. Non si può credere che il governante che appose la propria firma sia il creatore di questa firma: la verità è che il suo vero creatore è il Supremo. Come dice l'Onnipotente: "Non fosti tu a

lanciare, fu Allah che lanciò".

Già dai tempi dei primi califfi nel mondo musulmano sorsero discussioni e lotte intorno al dogma della predestinazione. La contraddizione interna a questo dogma risiedeva nella sua incompatibilità con il principio della responsabilità dell'uomo nei confronti del proprio comportamento. Il fatalismo assoluto fu messo in dubbio dai primi cosiddetti musulmani "pensanti" o "scontenti", i Kadariti (termine che deriva dalla parola araba *Kadar*, destino, fatalità). I Kadariti difendevano la libertà della volontà dell'uomo e la sua responsabilità nei confronti delle proprie azioni di fronte ad Allah. Anche i teologi musulmani chiamati "Mu'tazil" difendevano la tesi della libertà della volontà. In pratica si può osservare come la polemica fra i seguaci del fatalismo assoluto e quelli della libertà della volontà attraversi la teologia musulmana nell'intera storia dell'Islam. Possiamo affermare che la visione umanista non si è potuta sviluppare appieno, il che si spiega facilmente se si prendono in considerazione le limitazioni imposte dall'ideologia religiosa in quanto tale.

Le più grandi possibilità di espressione della visione umanista si sono avute con il misticismo musulmano, vale a dire il sufismo, e in special modo nell'opera del grande Sceicco Ibn Arabi, nel XIII secolo. Secondo l'interpretazione sufi il genere umano è la forma dell'essere più perfetta dell'universo. Tutte le altre forme dell'essere non sono che un riflesso degli infiniti attributi dell'Assoluto. L'uomo comprende in sé tutto ciò che esiste, tutte le realtà del mondo. L'essere umano è un microcosmo ed è l'unità di misura di tutto l'universo e di tutto il macrocosmo. Più ancora l'essere umano è l'anello di congiunzione tra Dio e il mondo, anello che garantisce l'unità tra l'essere cosmico e l'essere fenomenico. Ibn Arabi paragona l'uomo a un diamante incastonato nell'anello: egli è un segno, un marchio che Dio appone ai suoi tesori. Per questo l'uomo è chiamato ministro o califfo di Dio in Terra e deve custodire le sue creazioni così come si custodisce il tesoro nascosto. Citando il Corano: "Offrimmo senza indugio ciò che ci era stato affidato ai cieli, alla terra e alle montagne; eppure essi rifiutarono di occuparsene ed ebbero timore di riceverlo; ma l'uomo se ne fece carico". I sufi interpretano questo verso come l'affermazione che il destino dell'uomo è quello di essere "recipiente del divino".

Per giustificare la sua predestinazione suprema l'uomo deve perfezionare sé stesso, poiché il suo cuore è simile allo specchio in cui si riflette il volto di Dio. Perché sia possibile vedere il creatore in questo specchio bisogna che lo si levighi bene, affinché "il riflesso corrisponda a quel che vi si riflette". Ciò vuol dire che il significato della vita umana consiste nel compiere il dovere supremo, il che esige la perfezione costante. Per far questo non è sufficiente seguire le norme prescritte dalla società. La legge è "orientamento" nel mondo dell'essere fenomenico. Per colui che percorse il Cammino che porta al tempio dell'essere autentico, il ruolo di "fari" è svolto dai maestri santi. Il maestro supremo nella gerarchia sufi è Al-Insan Al-Kamil. Nella dottrina di Ibn Arabi, "L'Uomo Perfetto" ha sostanzialmente, quando non esclusivamente, la funzione metafisica correlata al principio che risolve il problema dell'unico e del molteplice, del generale e del particolare, dell'essere e del fenomeno. Nelle dottrine sufi più tarde appaiono in primo piano le funzioni religiose che concorrono a formare l'Uomo Perfetto, il quale svolge appunto il ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo. La possibilità della interpretazione metafisica e religiosa di Al-Insan Al-Kamil permetteva di formulare il principio della perfezione morale in relazione al livello intellettuale dell'adepto. Per la maggior parte degli adepti del sufismo, che erano persone semplici, abitualmente ignoranti, erano necessari i maestri santi come orientamento in questo processo. La loro vita, il loro comportamento servivano da lezione visibile, percepita come modello da imitare. Tale imitazione si dava spesso in modo cieco ed irrazionale, trasformandoli in un'arma in

mano ai potenti ed ai dominatori, i quali sapevano come sottomettere alla propria volontà i deboli e gli inesperti. L'interpretazione metafisica di Al-Insan Al-Kamil conteneva, parallelamente, un potenziale umanista piuttosto grande. Si postulava che l'uomo stesso potesse essere l'unità di misura della morale, indicatore del bene e del male, in grado di perfezionarsi nel cammino della conoscenza di sé, nel cammino della ricerca del suo vero "io". "L'obiettivo e il senso del Cammino è trovare in se stessi l'infinito" (Al Fal Farit).

Il concetto dell'"Uomo Perfetto" non corrisponde alla dottrina tradizionale islamica, per lo meno in due aspetti: 1, l'idea secondo la quale l'uomo è il recipiente del divino, insieme alla possibilità di tornare al suo vero io attraverso l'unità con Dio, porta come conseguenza che la natura dell'uomo è immanente alla natura di Dio, il che è incompatibile con la tesi teistica sul carattere trascendentale assoluto di Dio; e 2, l'ipotesi stessa della possibilità di raggiungere il livello di Al-Insan Al-Kamil racchiude in sé la sfida all'idea del fatalismo.

Riconoscere la predeterminazione assoluta delle azioni dell'uomo renderebbe completamente inutile il cammino di perfezione, come lo chiamavano i sufi, nel quale risiedeva il fondamento della loro dottrina e pratica. Da qui nasceva la tendenza ad unire Dio onnipotente e la libertà della volontà dell'uomo.

Secondo Ibn Arabi l'onnipotenza di Dio si esprimeva nel fatto che egli era sempre stato "Colui che dava": "Egli è il tesoriere di tutte le possibilità". Ma il Grande Sceicco è ben lungi dal riconoscere solo la necessità ed escludere la possibilità. Egli definisce "intellettualmente deboli" i saggi, che negavano la possibilità come tale e riconoscevano la qualità di categoria logica e ontologica solamente alla necessità assoluta. La ragione per cui Ibn Arabi riconosce la libertà della volontà dell'uomo era che quest'ultimo rappresenta "il recipiente delle possibilità donate da Dio, possibilità che l'uomo deve realizzare - e che è in grado di realizzare - indipendentemente". "Da Dio discende il fluido dell'essere su di te, mentre la tua decisione proviene solamente da te; per questo puoi lodare e biasimare solo te stesso".

La libertà della volontà si caratterizza come la bontà di Dio. In che cosa consiste, quindi, il senso della limitazione momentanea della potenza di Dio? Per sottoporre l'uomo alla "prova"? Perché mai il creatore ha bisogno di tentare l'uomo? Perché mai Egli non può donargli solamente la bontà? Per rivelare la vera bontà dell'uomo: poiché - come dice il poeta sufi Yalal Ad Din Rumi - "la verginità non ha alcun valore se sono assenti le tentazioni del vizio". Ma non è questa la cosa principale. Il male e il bene sono necessari a dimostrare il carattere onnipresente dell'essere assoluto. Dio è tutto, e ciò significa che "Egli si manifesta nelle qualità imperfette e in quelle degne di approvazione".

L'idea che Dio, per "essere riconosciuto", si manifesti in forme contrastanti, poiché l'accecante luce divina ha bisogno dell'oscurità per essere vista, è estremamente congruente alle idee dei neoplatonici. Questi affermavano che per giudicare le cose rovinate bisogna prima avere qualcosa che possa rovinarsi; similmente, per giudicare il male è necessario sapere cosa è il bene. Il male e il bene sarebbero dunque rivelazioni oggettive degli attributi divini, della misericordia e della vendetta. La loro essenza risiede nel desiderio del supremo di manifestarsi, vale a dire che tali attributi sono in qualche modo determinati. Fermarsi qui significa non solamente riconoscere il carattere naturale della presenza del bene e del male nel mondo ma anche affermare con certezza che il superamento del male è privo di senso. Non rimarrebbe altro da fare se non rassegnarsi di fronte all'esistenza del male, il che significherebbe riconoscere l'inutilità delle aspirazioni e degli sforzi sublimi volti alla perfezione personale e al progresso sociale. Rendendosi conto delle conseguenze di quest'ipotesi i sufi cercano di spiegare che, benché il male e il bene

siano oggettivi, l'uomo è libero di scegliere tra essi.

Yalal Ad Din Rumi paragona la libertà della volontà con "il capitale" che frutta molto e porta benefici a chi sa utilizzarlo, mentre ai dissipatori e a coloro che ne abusano spetta il castigo nel giorno del giudizio finale. Lo stesso Rumi riconosceva come la discussione fra i seguaci del determinismo divino e i loro oppositori non possa trovare soluzione sul piano razionale, e perciò la si deve trasferire dal campo razionale alla sfera dove "regna il cuore". L'uomo completamente dedito all'amore per Dio diviene parte di quell'"oceano" che è la realtà assoluta. Ogni azione che quest'uomo compia non sarà la sua propria azione bensì l'azione di questo oceano. L'amore senza riserve per Dio cambia in modo tale l'uomo che la stessa questione della libertà della volontà per lui diventa priva di senso. Egli si sente in totale unità con l'essere assoluto, ed ecco che in lui nasce naturalmente la sensazione espressa dalla frase "Io sono Dio".

Mansur Al Khalad si permise questa espressione insolente, a causa della quale fu giustiziato nel 992. Egli arrivò a questa conclusione: "Il Suo spirito è il mio spirito e il mio spirito è il Suo spirito, Egli vuole ciò che io voglio e io voglio ciò che Egli vuole". Rumi interpreta questa espressione di Khalad, "Io sono Dio", come testimonianza della sua grandiosa dedizione a Dio, e non come superbia. L'uomo che dice "Io sono servo di Dio" conferma in questo modo che esistono "io" e Dio. Colui che afferma "Io sono Dio" significa, con questo, "Io non esisto ed esiste solamente Dio". In una parola: la libertà della volontà, secondo il sufismo, significa volontà non condizionata da quell'ambiente che sta in rapporto all'azione dell'individuo. Il riconoscimento dell'onnipotenza divina risulta essere, in tal modo, un postulato formale, mentre il criterio della morale coincide con il giudizio personale dell'uomo su ciò che è bontà; nel contempo la volontà libera è anch'essa limitata e condizionale, secondo i sufi, poiché essi ritengono che solamente gli eletti siano capaci di giudicare indipendentemente, di scegliere. La maggioranza, nel frattempo, deve subordinarsi ai maestri santi.

Le tendenze umaniste insite nelle tendenze summenzionate, vale a dire nella teologia e nel sufismo, non ebbero uno sviluppo tale da permettere appieno di affermare che nella vita spirituale dei musulmani l'umanesimo esista come fenomeno indipendente. Tuttavia, basandosi in modo particolare su queste tendenze, i riformatori musulmani dei secoli XIX e XX cercarono e ancor oggi continuano a cercare di realizzare, secondo le parole di Muhamad Ikbal, "la ricostruzione religiosa del pensiero nell'Islam" diretta all'autentica affermazione degli ideali umanisti.

ARTUR SAGADEEV

## L'UMANESIMO NEL PENSIERO CLASSICO MUSULMANO

Istituto Latinoamericano  
Mosca, 24 novembre 1993

L'epoca della cultura musulmana classica coincide con il periodo del dominio del teocentrismo delle religioni abramiche nelle civiltà del Mediterraneo: periodo che molti, seguendo gli umanisti del Rinascimento, caratterizzarono, e che alcuni continuano a caratterizzare, come l'epoca buia del medioevo.

Tuttavia il teocentrismo delle religioni abramiche non era in contrapposizione assoluta con l'orientamento antropocentrico dell'umanesimo. Le religioni rivelate si manifestavano all'essere umano e - in forma di immagini metaforiche, in forma simbolica - gli trasmettevano norme per le relazioni interpersonali, valori e ideali ai quali la società umana aspirava. Cosicché lo stesso essere umano doveva decifrare simboli e metafore di queste religioni in modo corrispondente al ritmo della sua autocoscienza in continuo sviluppo.

Il grado di umanizzazione dell'essere umano dipendeva, perciò, dall'essere umano stesso, dalle condizioni da lui create per scoprire la potenza umanista della cultura formatasi nel seno di questa o quella religione; dipendeva dal livello di corrispondenza di queste condizioni con gli interessi e le preoccupazioni, in continuo mutamento, dello stesso essere umano.

Il tratto caratteristico dell'Islam consisteva nel fatto che questa religione non prevedeva nessun intermediario tra Dio e l'Essere Umano. L'Islam non conobbe né chiesa, né clero strutturato gerarchicamente e territorialmente, né alcun organo istituzionale che promulgasse decisioni obbligatorie per tutta la comunità relativamente ai motivi di divergenza sui principi fondamentali dell'essere o della collocazione dell'essere umano nel mondo.

Tali questioni potevano risolverle i musulmani per proprio conto; a condizione, ovviamente, che le loro decisioni non fossero contrarie ai dettami dei testi sacri. In pratica ciò significava la possibilità di un'interpretazione simbolico-allegorica di questi testi. E proprio a questo metodo ricorsero i rappresentanti delle tre correnti principali del pensiero musulmano medievale: l'Im-al-Kalam, la teologia filosofica; la filosofia, ovvero la scienza improntata ai modelli ellenici del filosofare; e il sufismo, il misticismo musulmano.

L'infrastruttura dell'umanesimo nel mondo musulmano era determinata dallo sviluppo delle città e della cultura delle città. E' possibile giudicare il grado di urbanizzazione di questo mondo dai seguenti dati: nelle tre città più grandi del Savad - vale a dire della Mesopotamia del sud - e nelle due città più grandi d'Egitto viveva quasi il 20% della popolazione complessiva. Nei secoli VIII e X la Mesopotamia e l'Egitto superarono, per percentuale di abitanti di città con popolazione superiore a centomila ciascuna, i paesi dell'Europa occidentale del XIX secolo quali i Paesi Bassi, l'Inghilterra, il Galles o la Francia.

Secondo calcoli molto accurati Baghdad in quel tempo contava 400.000 abitanti e la popolazione di città come Fustat (che divenne poi Il Cairo), Cordoba, Alessandria, Gufa e Bassora oscillava fra le centomila e le duecentomila persone. La concentrazione nelle città delle grandi risorse derivanti dal commercio e dalle imposte determinò la nascita di una classe notevolmente ampia di intellettuali medievali, una dinamizzazione della vita spirituale e la fioritura della scienza, della letteratura e dell'arte. Al centro dell'attenzione era

l'essere umano, sia inteso come genere umano che come personalità unica.

Va sottolineato che il mondo musulmano medievale non conobbe una divisione della cultura in cultura urbana e cultura antagonista a quella degli abitanti delle città quanto ad orientamento assiologico, divisione presente in Europa fra gli abitanti dei monasteri e quelli dei castelli feudali. Nel mondo musulmano i portatori dell'educazione teologica e i gruppi sociali analoghi a quelli dell' Europa feudale vivevano nelle città, e sperimentavano la grande influenza della cultura formatasi in seno agli abitanti delle città musulmane appartenenti alla classe agiata.

Gli orientamenti assiologici degli abitanti delle città musulmane appartenenti alla suddetta classe possono essere giudicati, in base al gruppo di riferimento che volevano imitare, quale incarnazione delle caratteristiche ineludibili di una personalità illustre e ben educata. Tale gruppo di riferimento era formato dagli Adibì, gente di vasti interessi umanitari, ricca di conoscenze e con un alto senso morale. L'Adab, ovvero il complesso delle qualità proprie di ogni Adib, comprendeva gli ideali di comportamento del cittadino e del cortigiano, la raffinatezza e il senso dell'umorismo; per via della sua funzione intellettuale e morale Adab era sinonimo della parola greca *paideia* e della latina *humanitas*. Gli Adibi incarnavano gli ideali dell'umanesimo e allo stesso tempo erano divulgatori di idee umaniste che, a volte, venivano espresse in forma di sentenze lapidarie: "L'uomo è problema dell'uomo"; "Per colui che attraversa il nostro mare non c'è altra riva che non sia egli stesso". L'insistenza sul destino terreno dell'essere umano era tipica dell'Adib e lo conduceva a volte allo scetticismo religioso nonché alla comparsa, tra le sue fila, di persone superficiali che trasformavano in una moda l'ostentazione del proprio ateismo. Adab inizialmente indicava l'etichetta propria dei beduini, ma acquistò la sua perfezione umanista grazie al fatto che il Califfato, per la prima volta dai tempi di Alessandro Magno, si trasformò nel centro di interrelazione tra differenti tradizioni culturali e nel nucleo fondante di differenti gruppi confessionali, unendo così il Mediterraneo al mondo indo-iraniano.

Nel periodo di massima fioritura della cultura musulmana medievale, l'Adab da una parte andò incontro all'esigenza di conoscere la filosofia ellenica antica e dall'altra fece propri i programmi educativi elaborati dagli studiosi greci. Per la realizzazione di tali programmi i musulmani disponevano di enormi possibilità: basti dire che, secondo calcoli di specialisti in materia, nella sola Cordoba si concentravano più libri che in tutta Europa, fatta eccezione per al-Andalous. La trasformazione del Califfato in centro di influenze reciproche con altre culture, in luogo di pratica della mescolanza tra differenti gruppi etnici, andava contribuendo alla formazione di un nuovo elemento dell'umanesimo: l'universalismo, inteso come idea dell'unità del genere umano. Dal punto di vista della realtà oggettiva va detto che alla formazione di questa idea si accompagnava il fatto che le terre abitate dai musulmani si estendevano dal fiume Volga a nord fino al Madagascar a sud, e dalla costa atlantica dell'Africa a occidente fino alla costa pacifica dell'Asia ad oriente.

Sebbene con il trascorrere del tempo l'impero musulmano si disintegrò, e i piccoli stati formati sulle sue rovine finirono per diventare simili ai possedimenti dei successori di Alessandro Magno, i fedeli dell'Islam vivevano uniti da una sola religione, una sola lingua letteraria comune, una sola legge e una sola cultura, e nella vita quotidiana comunicavano ed entravano in rapporto reciproco con valori culturali di differenti gruppi confessionali molto diversi fra loro. Lo spirito dell'universalismo era dominante nei circoli scientifici e nelle riunioni (*madjalis*) in cui si incontravano musulmani, cristiani, ebrei e atei che dividevano interessi intellettuali comuni e arrivavano dai diversi angoli del mondo musulmano. Li avvicinava quella stessa "ideologia dell'amicizia" che già un tempo aveva

unito le scuole filosofiche dell'antichità come quella degli stoici, degli epicurei, dei neoplatonici, e che nel Rinascimento italiano aveva dato vita al cenacolo di Marsilio Ficino. Sul piano teorico i principi dell'universalismo erano già stati elaborati nel contesto del Kalam, e in seguito divennero la base della concezione del mondo tanto per i filosofi razionalisti quanto per i mistici sufi. Nelle discussioni organizzate dai teologi Mutakallimiti (i Maestri dell'Islam), i cui partecipanti rappresentavano differenti confessioni, era di regola sostenere l'autenticità delle proprie tesi non facendo riferimento ai testi sacri, poiché questi erano privi di fondamento per i rappresentanti delle altre religioni, bensì basandosi esclusivamente sulla ragione umana. La ragione umana, e non l'arbitrarietà divina: così insegnavano i Mutakallimiti, i quali affermavano che il libero arbitrio serve da criterio per distinguere tra il bene ed il male. Il culto della ragione, proprio dei Mutakallimiti, che travalica le differenze confessionali, fece sì che al proprio interno potessero nascere pensatori dell'importanza di Ibn Ar-Ribandi, il quale negava valore a tutte le religioni basate sulla rivelazione divina. Ibn Ar-Ribandi sosteneva che se le dottrine trasmesse dai profeti agli esseri umani contraddicevano la ragione umana bisognava rifiutarle, e se corrispondevano alla ragione, allora erano superflue.

In misura ancora maggiore, l'universalismo che poggia sull'idea dell'unità della verità che si rivela alla ragione umana fu proprio dei filosofi. I filosofi erano sicuri che la loro scienza, basata su giudizi dimostrativi, consistesse in un insieme di conoscenze comuni a tutti i popoli divisi dalle religioni, le quali invece si servono di immagini poetiche e retoriche. Così come gli stoici, i filosofi musulmani ritenevano che l'umanità fosse composta da una minoranza razionale, gli eletti, e da una maggioranza irrazionale, la massa. L'élite intellettuale, nella quale trova la sua incarnazione suprema "l'umanesimo" ovvero la natura umana, assicura, secondo loro, continuità e progresso alla ragione umana, patrimonio dell'umanità intera. I filosofi, gli eletti, vedono la propria felicità nella realizzazione di questa missione, per quanto tutti gli esseri umani possano essere felici, ciascuno a suo modo.

L'universalismo, basato però, ormai, sull'esperienza mistica, fu peculiare anche del sufismo. L'esperienza mistica dei sufi presupponeva un movimento sulla strada della religione in direzione della verità: ma una volta raggiunta la verità, ecco che per loro le differenze tra le religioni perdevano ogni importanza. Tali differenze erano, per i sufi, puramente nominali, poiché all'interno di quel guscio che sono i testi sacri si trova, secondo loro, il senso profondo che ha importanza universale. Dio, nelle differenti religioni, si manifesta in forma differente - come un camaleonte - nelle teofanie (termine greco che traduce le apparizioni di Dio), ma in realtà egli è unico per tutti. Secondo l'opinione di alcuni sufi, i credenti si distinguono dai non credenti solo dal nome. L'orientamento umanista del sufismo si riflette nella sua ricchissima tradizione poetica che, sul piano teorico, trovò la sua espressione nella concezione dell'"uomo perfetto", prototipo del macroantropo, Universo, e dell'uomo microcosmo.

Idee simili venivano esposte dai filosofi. La differenza fra questi e i sufi consisteva nel fatto che i primi avevano una concezione del mondo basata sulla ragione e i secondi sull'amore: ma l'amore per l'essere umano e per l'umanità era condiviso dagli uni e dagli altri.

Il più grande rappresentante del sufismo speculativo, Ibn Arabi, si pronunciò contro il ricorso alla religione per giustificare la violenza di alcuni uomini contro altri. Ibn Arabi esortava i suoi lettori ad essere simili a Dio nella sua bontà. Ya'qia Ibn Adi, capo della scuola aristotelica di Baghdad (appartenente alla confessione dei giacobiti, ma in campo filosofico ex-allievo del musulmano al-Farabi nonché a sua volta maestro di molti altri filosofi, tra i quali ve n'erano di musulmani, nestoriani, giacobiti e ebrei), espresse un concetto analogo



con queste parole: "Tutti gli esseri umani sono qualcosa di unico, che si manifesta attraverso vari individui. Dato che le loro anime rappresentano qualcosa di unico, (ne discende che) l'amore nasce grazie all'anima: e perciò tutti devono nutrire amore nei confronti degli altri. Per quanto attiene agli uomini buoni, bisogna amarli per la loro bontà; quanto ai villani, bisogna provare compassione per i loro peccati. La persona che aspira alla perfezione deve amare tutti gli esseri umani, e nutrire uno spirito compassionevole nei loro confronti. Questo è particolarmente necessario quando si tratta di un re o di un governante, poiché il re non è re se non alimenta amore e compassione nei confronti dei suoi sudditi". Allo stesso modo il filosofo al-Amiri, a proposito della differenza fra sentimenti naturali e non naturali, prende come modelli del sentimento naturale l'amore del governante per i suoi sudditi, l'amore del padre per i figli, l'amore del marito per la moglie, dell'essere umano per i suoi concittadini, per l'umanità intera e per tutti gli esseri viventi in generale.

Tra i filosofi e gli Adibi fu promosso il criterio della superiorità dell'amore per l'essere umano non religiosamente motivato e della condotta morale in generale, rispetto alla carità e alla morale dettate dalle idee di ricompense e castighi nell'aldilà. Il famoso al-Tauhidi, filosofo e Adib, in una lettera ad un altro celebre filosofo e Adib, Mishq'aweij, disse: "Che cosa spinge lo Zindika (ateo) e il Dajrit (materialista) a fare il bene, a preferire le buone azioni, a dimostrare onestà, a non deviare dalla verità, ad essere caritatevole verso chi soffre, ad aiutare chi chiede aiuto, a dare appoggio a tutti coloro che vanno a cercarlo portandogli le proprie preoccupazioni e inquietudini? Poiché quell'uomo agisce come agisce senza aspettare ricompense ultraterrene per averlo fatto né, tantomeno, aspettando il castigo per non averlo fatto".

Nei giudizi dei pensatori musulmani medievali sull'umanesimo e sulla morale leggiamo una protesta interna contro l'interpretazione dei fanatici religiosi del jihad come di una "guerra santa" che i musulmani devono sostenere contro gli infedeli in ogni tempo e luogo. In Spagna, dove i musulmani furono coinvolti in una lunga guerra contro i cristiani che avevano innalzato il vessillo della riconquista, il grande commentatore Ibn Rushd (più conosciuto con il nome di Averroè) rifiutava quest'interpretazione del concetto del jihad. Diceva: "La pace è sempre preferibile. La guerra è necessaria solo in casi eccezionali, perché nel jihad a soffrire più di tutti gli altri sono gli stessi musulmani". A questo proposito bisogna osservare che jihad in quel tempo non significava solo guerra santa. Possiamo perciò riferirci alle parole attribuite a Maometto: "Abbiamo smesso di fare il piccolo jihad per intraprendere uno jihad grande". In questa frase, piccolo jihad era inteso come lotta contro gli infedeli e jihad grande come la lotta contro le proprie inclinazioni al vizio nel cammino del perfezionamento dello spirito.

Però i temi dell'umanesimo e della misericordia li troviamo anche nella concezione classica del jihad come lotta contro gli infedeli. Tutte le scuole di diritto musulmano sono d'accordo che durante una guerra non si possono assassinare donne e bambini, a meno che questi non combattano i musulmani armi alla mano. I teologi musulmani consideravano atto meritevole di castigo l'assassinio dei prigionieri o la loro mutilazione. Si raccomanda ai musulmani di garantire la vita, la libertà e i beni dei rappresentanti della parte ostile che, durante una guerra, si trovino in terra d'Islam in missione diplomatica o commerciale.

Naturalmente, le idee e gli ideali testé esaminati rimasero tali; ma quando, e dove, le teorie umaniste coincidono completamente con la pratica? Le dottrine umaniste create dai rappresentanti della cultura musulmana classica esercitarono un'influenza benefica sul pensiero europeo del Medio Evo, del Rinascimento e dei tempi moderni. Basti dire che

sono proprio queste dottrine ad essere considerate dai ricercatori contemporanei le fonti della concezione di un'unica umanità che progredisce nel suo sviluppo morale e intellettuale; concezione elaborata dai filosofi europei a partire dall'epoca dell' averroismo medievale per arrivare ai nostri giorni.

## GRIGORI POMERANTS

### ORIENTE - OCCIDENTE, DIALOGO DEI MONDI CULTURALI

Istituto dell'America Latina  
Mosca, 18/02/94

Prendo la parola davanti a molti specialisti della cultura cinese. Non ho intenzione di raccontarvi nulla di nuovo su questa cultura. Il tema del mio intervento sarà il dialogo fra i grandi mondi culturali e ciò che abbiamo ascoltato e potremo ascoltare sulla grande cultura dell'Estremo Oriente.

Per chiarire il mio punto di vista, vorrei sottolineare che comunemente penso in termini di grandi mondi culturali: mondo cristiano, mondo islamico, mondo induista-buddista dell'Asia meridionale e mondo dell'Estremo Oriente, caratterizzato dalla presenza delle idee di Confucio e del buddismo.

Nel secolo XIX sembrava che il processo avrebbe portato ad una mera uniformazione e che sarebbe stato il modello europeo a convertirsi in processo universale. Ciò nonostante, lo stesso processo di assimilazione della cultura europea cominciò a dare risultati paradossali. Fino ad allora in Russia veniva idealizzata, per così dire, l'assimilazione della forma europea nelle novelle, e quando nell'opera di Turgeniev si sfiorò la perfezione del modello francese, apparvero immediatamente Tolstoj e Dostoevskij a rompere tale perfezione con la creazione di forme nuove, presentando al mondo europeo il sentimento russo dell'abisso. Essi contrapposero alle forme chiuse dell'Europa la forma inconclusa russa, l'apertura russa di fronte alle domande irrisolte, e con questo conquistarono l'Europa. In questo modo l'euuropeizzazione della Russia si è trasformata nel dialogo fra Russia e Occidente.

La stessa cosa è accaduta con l'India e con il Giappone. Furono proprio i pensatori indiani educati in modo europeo, come Vivekananda, Aurobindo e altri ancora, che crearono l'immagine della cultura indiana in Occidente, come pure i giapponesi educati all'europea trasmisero agli europei e agli americani la loro fedeltà al buddismo zen.

L'interesse nei confronti dell'Oriente si rafforzò bruscamente dopo le guerre mondiali. Oggi, dopo essere passati attraverso l'incombente minaccia della notte atomica, la prima guerra mondiale non ci sembra poi tanto terribile, ma per chi la visse fu una catastrofe morale. Crollarono le convinzioni sulla superiorità della civiltà occidentale, e il libro di Oswald Spengler "La Decadenza dell'Occidente" divenne un libro in permanente ristampa. Il libro apparve nel 1918 e i traduttori in russo lo intitolarono "Il tramonto dell'Europa". Nel 1922 era difficile comprendere cosa significasse "circolo culturale", nel senso di qualcosa che include paesi lontani come la Francia e la Nuova Zelanda. Ma Spengler non pensava in termini periferici, bensì culturali, e per lui l'Occidente era il corpo culturale integrale.

Nel 1922 venne pubblicato il libro di Martín Buber "Io e Tu", che definiva la crisi dell'Occidente come la perdita delle "relazioni Io - Tu" e come aggressione della relazione "Io - esso" (possiamo ricordare le parole di Bazarov: "La Natura non è un tempio ma un laboratorio" e il film di Tenquiz Abuladze "La confessione"). Gabriel Marcel considerò la tesi di Buber una vera e propria rivelazione, una scoperta al pari di quella di Copernico. Secondo le sue parole, la concentrazione in "Esso" porta ad "uno sviluppo tecnocratico sempre più dannoso per l'integrità dell'essere umano, pericoloso anche per la sua esistenza fisica". La divisione comunemente accettata fra soggetto e oggetto nasconde un

pericolo, ci spinge ad esaminare il mondo come un insieme di cose in cui non c'è posto per lo spirito, privando in tal modo lo spirito di fondamento nella realtà. Più tardi Marcel sviluppò questa idea contrapponendo l' "avere" all' "essere". Aspirando ad avere, l'essere umano divide il mondo in oggetti ed impara a guardare se stesso come un oggetto, un atomo isolato per il quale l'intero Universo è una vaga astrazione. L' "avere" è analitico, si possono calcolare quante cose ha un essere umano, quanta terra, quanto denaro. "Essere" è indivisibile, non si può essere a metà

incinta, o per un 10%. Non si può essere colto a metà. O avete varcato la soglia o no. In termini di ortodossia non è possibile salvarsi a metà, e per l'altra metà stare all'inferno. La crescita della coscienza analitica rompe l'unità dell'essere. Dove porti questo nel mondo psichico lo ha dimostrato Erich Fromm. Probabilmente il lettore ricorda la contrapposizione dell'idea di "Dio-uomo" all'idea di "uomo-Dio", considerata da Dostoevskij ed elaborata dalla filosofia del "Secolo d'Oro".

La teoria di crisi più equilibrata venne creata, dopo la seconda guerra mondiale, da Victor Turner. Dal suo punto di vista è pericoloso qualsiasi squilibrio, sia lo squilibrio verso l' "avere", sia verso l'"essere". Però Turner non utilizza termini altrui, bensì propri: "Struttura" e "Comunitas". Il primo rappresenta vincoli economici e politici, il secondo "comunicazione nello spirito dell'amore". Qualcosa di simile lo troviamo in Confucio: la rigorosa subordinazione nell'attività e l'unità nel rito musicale.

"L'esagerazione di struttura può condurre a manifestazioni patologiche di comunitas dal di fuori e in questo modo infrangere la legge", dice Turner. L'esagerazione di "comunitas" in determinati movimenti religiosi o politici di tipo egualitario, può essere improvvisamente sostituita da dispotismo, super-burocratizzazione e altre forme di rigidità strutturale.

La "comunitas" non si può mantenere da sola, quando le necessità materiali ed organizzative degli esseri umani devono essere soddisfatte adeguatamente. La massimizzazione di "comunitas" porta alla massimizzazione di struttura la quale, a sua volta, genera ansie rivoluzionarie di rinnovamento di "comunitas".

Turner caratterizza la "comunitas" grazie a citazioni prese dall'opera di Buber, ma l'etnologo inglese non usa la contrapposizione polemica fra "io - tu" uguale luce e "io - esso" uguale oscurità, ma aspira ad un'armonia simile al concetto di "Yin - Yang". Il sentimento di ideale armonia fra l'essere umano e la natura, l'ideale di armonia sociale, di avvicinamento degli estremi, è il più valido che ci ha dato la civiltà dell'Estremo Oriente. Elementi della cultura dell'Estremo Oriente che entrano gradualmente a far parte dell'uso comune dell'Occidente, e particolarmente in Russia, portano in seno uno spirito che interpreta i contrari in modo differente dall'interpretazione che se ne fa nel mondo mediterraneo. Nella concezione mediterranea del mondo, luce ed oscurità si escludono a vicenda. La loro è una relazione di guerra: verità e menzogna, male e bene. Nell'interpretazione cinese, yin - yang è invece l'alleanza fra uomo e donna, i termini yin e yang portano alla differenza, alla distinzione dei sessi, alla separazione dei sessi, ai principi femminile e maschile che cercano un incontro, una alleanza. Nel concetto di yin - yang è già presente l'obiettivo del matrimonio armonico e nella crisi globale contemporanea si può trovare l'uscita anche sotto il segno "yin - yang", senza squilibrarsi verso l'una o l'altra parte.

L'esperienza di paesi come il Tibet o l'Impero Bizantino, che sono riusciti ad essere esteticamente integrali, spiritualmente integrali e che si arrestarono in tale sintesi, dimostra come una tale soluzione (che io chiamerei fondamentalista) sia un tentativo di uscire dalla storia, di fermarsi per sempre, che col tempo porta i paesi così immobilizzati ad essere vittime di vicini più dinamici.

D'altra parte il dinamismo occidentale ha dimostrato le sue capacità distruttive. Direi che noi, per la prima volta nel secolo XX, abbiamo compreso chiaramente che le forze produttive sono, a loro volta, forze distruttive. Per questo la trasformazione di un determinato quantitativo di forze produttive in forze belliche è incompatibile con la continuità della storia umana, è necessaria una drastica rinuncia alla guerra fra le grandi potenze. In ciò risiede uno dei principali tratti della crisi contemporanea. Energia atomica e crisi ecologica esigono da noi una solidarietà globale.

Non è la prima grande crisi nella storia dell'umanità, tutta la storia umana è, ad un certo livello, una crisi permanente. La base di questa crisi poggia sul fatto che lo sviluppo, erroneamente inteso come movimento integrale in avanti, è differenziazione. Di fatto lo sviluppo è la perdita dell'integrità iniziale, primitiva, infantile. La differenziazione può condurre, e conduce, verso la distruzione dell'integrità e la perdita del senso della vita. Solo una vita integrale ha senso. Nessuna collezione di particolarità può dare questa integrità. La cultura umanista coinvolta dalla crisi non toglie quel professore protagonista di una opera di Checov da una storia mediocre, come Checov chiamò la sua vita. Si tratta di una vita che ha perso la cosa principale: il senso dell'integrità. Questa vita comincia a distruggere se stessa.

La prima grande crisi, per non parlare delle crisi parziali, avvenne circa 2000 anni fa, quando scomparve il mondo delle tribù e da una parte l'impero, mescolando le tribù, distruggeva l'isolamento tribale, dall'altra la filosofia distruggeva i precedenti concetti tribali. L'uscita da questa crisi risultò essere la Rivelazione, esposta in quello che si può chiamare il "libro principale" che si impose su mitologie tribali e dottrine filosofiche. I musulmani chiamano gli altri monoteisti "popoli del Libro". Tutte le grandi culture delle quali abbiamo parlato apparvero (come risultato dell'antica crisi) con un qualche "libro" principale attorno al quale si creava una cultura del medio evo. Ed ecco il mondo della Bibbia, il mondo del Corano, il mondo del Bhagavat Gita, il mondo del canone di Confucio e del Tao. Semplifico un po', perché le culture dell'India e della Cina non hanno un centro così rigido come le culture monoteiste. Tuttavia in tutte si formò un determinato circolo canonico. In Cina questo fu compreso da uno degli imperatori della dinastia Ming, che pubblicò un editto nel quale stabiliva che Confucio, Lao Tze e Budda erano i tutori dell'Impero del Cielo. In questo modo fu approvato dall'alto il canone della cultura spirituale riconosciuto dallo stato. In India il processo si sviluppò in modo differente, senza approvazione statale. Ma anche in India, dopo la lunga lotta di mille anni fra religione tradizionale e buddismo, si stabilì un canone della tradizione rinnovata, senza un libro sacro obbligatorio, ma, di fatto, col predominio di un circolo di immagini e di dee formate in grandi poemi epici come il "Mahabarata", includendo il "Bhagavat Gita" ed il "Ramayana", nei "Purana" del Medio Evo e nel "Gata Govinda".

Questa sintesi del Medio Evo crollò per la prima volta in Occidente e poi, grazie all'espansione occidentale, cominciò a scricchiolare in tutto il mondo. La rivalità fra papi e imperatori non permise di stabilire un impero medioevale. L'aspirazione alla stabilità giuridica trionfò nelle città. Là, fra le mura urbane, nelle repubbliche commerciali ed artigiane, trionfò la logica pratica che distrusse il pensiero dei santi padri. La filosofia, conservata nella sintesi occidentale medioevale come servitrice della teologia, iniziò la rivolta contro il suo padrone. Così fu evidente che la civiltà cristiana si era formata su tre culture precristiane: la religione giudaica, la filosofia greca e il diritto romano. In Cina e in India non esistevano parole diverse per distinguere filosofia e teologia. In Occidente ogni sfera culturale aveva la sua etnia, con le rispettive tradizioni e i rispettivi linguaggi. La civiltà

cristiana era ciò che Lev Gumilev soprannominò peggiorativamente "un complesso chimerico": coesistenza difficile di principi di differenti tribù. Da ciò l'instabilità dell'alleanza e la possibilità dell'isolamento di sfere separate che raggiungono la loro libertà e cominciano uno sviluppo indipendente.

Risorgono la filosofia e l'arte dell'antichità, risorge il diritto romano, risorge il cristianesimo della Bibbia, il vangelo cristiano che rifiuta le interpretazioni dei santi padri. Questi cambiamenti spirituali permisero ad Ulisse, collocato da Dante nell'inferno, di trasformarsi di nuovo in un eroe, uno scopritore di nuove terre. Lo spirito di Prometeo trovò la sua nuova incarnazione nel Faust. La conoscenza diretta al mondo delle parzialità, agli oggetti che possono essere posseduti, liberò immense forze materiali, dando all'Occidente vantaggi mai visti prima di allora.

Questo processo iniziato nelle città-repubblica del nord Italia, continua negli stati nazionali. Al posto dell'ordine imperiale, che non venne realizzato, sorse l'ordine nazionale. Sorse un sistema di stati legati dalla comune eredità dell'Antichità e del Medio Evo, ma ognuno con il suo idioma nazionale e con le sue particolarità culturali. La nuova unità risultò più flessibile dell'unità imperiale. Paesi isolati dell'Occidente potevano entrare in un impasse, come avvenne, ad esempio, con la rifeudalizzazione della Germania e dell'Italia. Ma lo sviluppo continuò in altri paesi. Si formò un concerto di nazioni in cui ogni tema, per esempio il Rinascimento o il Barocco o il Classicismo, viene suonato da tutti gli strumenti, uno dopo l'altro, ma il ruolo principale è interpretato ora da una cultura nazionale, ora da un'altra.

Ma il rovescio della medaglia del pluralismo delle culture nazionali è rappresentato dalle guerre. Nell'Impero cinese ogni dinastia forte dava all'Impero un secolo e mezzo di pace. Venivano messi in risalto i risultati della scienza, dell'industria, delle istituzioni politiche e giuridiche e lo sviluppo suole apparire come progresso, movimento che va dal peggio al meglio. Ma questo durò fino a quando le guerre mondiali distrussero tale illusione. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, la crisi non solo acquisì una dimensione spirituale (sconosciuta all'uomo della strada), ma anche una dimensione materiale ben visibile: si tratta dell'impasse ecologico e della minaccia della notte atomica.

Viviamo in un tempo in cui, da una parte la vita ci mostra l'inevitabilità di alcune organizzazioni globali simili alla Lega delle Nazioni e all'Organizzazione delle Nazioni Unite, e dall'altra si produce una recrudescenza mai vista prima della resistenza etnica e confessionale. Dalla parte dell'universalismo c'è la ragione, ma la politica globale interviene come una forza puramente amministrativa, non spirituale, come prodotto della pura ragione. La tradizione spirituale universale non si è ancora istituita e ciò che è spirituale si contrappone alla ragione analitica, al mondo "io-esso", come aspetto etnico e confessionale. Grandi religioni mondiali che superarono i confini delle tribù, portarono all'integrazione spirituale di enormi regioni. Ognuna ha creato il suo mondo: mondo cristiano, mondo islamico, ecc. Ma ai giorni nostri esse svolgono una doppia funzione: avvicinano fra loro popoli che appartengono ad una stessa regione, ad uno stesso mondo di tradizioni, ma rispetto al mondo in generale, cristianesimo, induismo, islamismo, buddismo, divengono qualcosa di simile a delle nuove tribù. Il mondo è uscito dai limiti delle antiche regioni e si è trasformato in un mondo unico. Nel frattempo, le culture religiose continuano ad essere differenti e si scontrano, l'una contro l'altra, in uno spazio informativo ormai comune. Mille anni fa, andare dall'Europa alla Cina era più difficile di quanto lo sia andare oggi sulla Luna. Ma ora viviamo tutti sulla Terra, festeggiando due, persino tre capodanni: quello occidentale, quello a cui siamo abituati, il capodanno ortodosso e quello orientale. Abbiamo il calendario orientale, e tutti sappiamo che questo è l'anno del cane.

Seguiamo le ricette della medicina occidentale, ma allo stesso tempo utilizziamo i risultati della medicina cinese o tibetana, ogni persona colta sa qualcosa dell'Hata yoga, ecc. In un mondo come questo, le religioni mondiali (mondiali nel nome e nel progetto ) si trovano di fronte alla necessità del dialogo, alla ricerca di un terreno comune per il dialogo, per l'avvicinamento. Fino ad ora questo avvicinamento non esiste e le differenze religiose sono usate molte volte come bandiere di guerra. Bandiere di guerra utilizzate in quasi tutti i sanguinosi conflitti contemporanei. Come uscire da questa situazione? Nel maggio del 1914 alcuni ecumenisti cercarono di affrontare il problema riguardante la possibilità per le religioni di prevenire una nuova guerra. Non era possibile prevenire la guerra, ma sono comunque interessanti gli argomenti di uno dei partecipanti alla conferenza, Martin Buber, il quale sviluppò le stesse idee fino alla sua morte, avvenuta nel 1965. Buber diceva che ognuno può conservare la propria credenza, ma che l'accento deve essere spostato su ciò che non si esprime con le parole. Ognuno rimane col suo libro sacro, ma l'uomo contemporaneo può comprendere che nessuna parola può colmare il segreto di Dio, perché questo segreto è molto più grande e se sentiamo la ripercussione di questo segreto di Dio nel nostro cuore e ci inchiniamo di fronte ad esso, possiamo comprendere gli altri, possiamo comprendere chi sente questo segreto, anche quando le parole della rivelazione sono differenti.

Ecco un grande contributo dato dalle culture dell'Estremo Oriente, più lontano dell'oriente ortodosso o dell'oriente musulmano. In generale l'Oriente è molto diverso. Penso che il mondo musulmano si differenzia dal mondo dell'Estremo Oriente non meno che dall'Occidente. Questo lo percepiamo praticamente nello sviluppo economico delle regioni. Ma qui io tengo conto di un'altra cosa: il pluralismo spirituale dei segni di santità nel mondo indiano e nel mondo dell'Estremo Oriente, l'impossibilità di esprimere il segreto supremo riconosciuto dall'essere umano, che sente il fondamento spirituale del mondo e di fronte al quale si inchina.

È possibile un tale dialogo? Mi sono trovato davanti all'obiezione che questo dialogo è impossibile oggi più che in altre epoche, che oggi giorno tutti cominciano a picchiarsi e nessuno vuole ascoltare l'altro: effettivamente ciò accade in India, nel Medio Oriente, nel Caucaso, nei Balcani, nell'Asia Centrale. Pur tuttavia il dialogo procede. In Europa si diffondono forme di buddismo proprie dell'Estremo Oriente (Buddismo Zen) e alcune dottrine dell'Estremo Oriente basate sui principi Yin - Yang. Si diffondono dottrine dell'India, si diffonde il sufismo musulmano. In questo modo il dialogo procede, nella pratica. La domanda è: cosa si svilupperà più rapidamente? La crescita delle forze distruttive che spezzano il nostro pianeta o l'instaurazione del dialogo basato sulla comprensione che la cosa principale sta più in là delle parole?

Questo dialogo si sviluppa grazie alla comprensione che ciò che è essenziale sta al di là delle parole, dove coloro che sanno non parlano e coloro che parlano non sanno. Ma i saggi sentono e partono da questo indicibile come se fosse stato detto. Poiché, in un certo senso, effettivamente è stato detto, nella forma del linguaggio paradossale e metaforico.

Domanda. Quando Lei parla di armonia yin - yang, del problema della luce e dell'oscurità che non si negano a vicenda, come corrisponde ciò alla comprensione cristiana del bene e del male, come corrisponde alla contrapposizione mediterranea della luce e dell'oscurità?

Risposta. Abbiamo qui una differenza molto profonda fra le zone fondamentali della cultura. E non fra mondi culturali isolati, ma fra due gruppi: il gruppo del Mediterraneo ed il gruppo composto da Estremo Oriente e India. A partire dall'Antichità, nella regione del

Mediterraneo viene sviluppata la predilezione per la linea retta nell'architettura (piramidi, ziggurat), nelle armi (spade), nelle forme di pensiero (la brusca divisione fra luce e tenebre, fra male e bene). La logica creata fra i Greci si basa sulla legge del terzo escluso. Comunque, tutti comprendono che Raskolnikov, personaggio protagonista di Dostoevskij, non è né buono né cattivo, ma ciò viene considerato una infrazione alla logica. In India abbiamo un'altra logica, non abbiamo il terzo escluso, là è completamente logico dire "è allo stesso tempo buono e cattivo" o "non è né buono né cattivo" o "non può essere descritto". Il pensiero indiano predilige la linea curva, piuttosto che la retta. Lo osserviamo nell'architettura, negli utensili, nelle armi: sciabole curve, kriss di Giava, ecc. A me sembra che entrambi gli stili, entrambe le focalizzazioni non si escludano a vicenda, ma si complementino a vicenda. Se noi risolviamo problemi sul piano scientifico, o sul comune piano pratico, per esempio: io sono seduto o io sono in casa, ovviamente non esiste terzo escluso. Ma nel caso di Raskolnikov, o di Amleto, e ancor più nel caso dei problemi teologici, la logica aristotelica fallisce e la sua irruzione in questa sfera, distrugge tutto. Come possiamo inserire nella logica aristotelica le relazioni tra i diversi volti di Dio? Newton con il suo spirito scientifico si trasformò nel distruttore della dottrina della Trinità. Meno evidente è che la ragione di Euclide, come la chiamò Dostoevskij, distrugga non solo la personalità divina di Cristo, ma anche qualsiasi personalità umana, la mia e la sua. Il problema non è se una logica è buona ed un'altra cattiva, ma è necessario supporre la necessità della coesistenza di entrambe. La contrapposizione netta del male e del bene probabilmente aiutò ad eliminare alcuni resti della barbarie e a tracciare in modo chiaro la divisione tra paganesimo e religione universale, ma l'altro verso della medaglia lo ritroviamo nel fanatismo della verità rivelata, nella persecuzione contro gli eretici, nelle guerre di religione, ecc. In India ed in Cina troviamo molte guerre, ma non possiamo trovare guerre di religione. E' un argomento in più a favore della necessità di prendere in considerazione le possibilità delle tradizioni non-europee e non-mediterranee. Ognuna di esse ha trovato la sua uscita dalla grande crisi dell'Antichità e ciò porta a una diversa focalizzazione dell'uscita dalla grande crisi contemporanea.

Domanda. Come considera i tentativi di creazione di una nuova religione? Non può forse portare ad un nuovo totalitarismo?

Risposta. La via da seguire non consiste nel creare una nuova religione, è impossibile. Il problema sta nel fatto che ogni religione ritorni alla contemplazione mistica dalla quale è sorta e smetta di essere un insieme di parole, regole, ecc., nelle quali si è congelata. Grandi tradizioni create duemila anni fa hanno superato i culti tribali grazie alla forza della loro risonanza con le necessità più profonde dell'animo umano. Andare oltre a questa profondità mi sembra impossibile. Cosa sarebbe una ipotetica nuova religione? Un pretendente in più al dominio mondiale spirituale? Nella novella di Richard Bach "L'unica", i protagonisti, al momento di ricevere la rivelazione, bruciano la pergamena per non creare una nuova religione e nuove discordie.

Mi sembra che le denominazioni verranno conservate come diverse scuole, diversi cammini verso lo stesso obiettivo spirituale. Questa coesistenza di scuole appartiene alla vita quotidiana dell'Estremo Oriente. Perché non potrebbe estendersi a tutto il mondo? L'Europa ci dà l'esempio dell'unità del pluralismo nazionale, e la Cina dell'unità del pluralismo spirituale. Si può rappresentare il futuro come una combinazione tra pluralismo europeo di culture etniche e pluralismo cinese di culture spirituali. Nel concerto dei mondi culturali questa combinazione risulta naturale: il mondo occidentale è il mondo della Bibbia; il



mondo del Medio Oriente è il mondo del Corano; il dialogo mondiale fra le rivelazioni è parte integrante e necessaria del dialogo del mondo delle culture. Senza questo dialogo la comunicazione si riduce a belle parole, costruzioni intellettuali. Sufficiente per le conferenze scientifiche, ma insufficiente per la vita quotidiana.

Nel Medio Evo, in Iran sorse la leggenda dell'Iman occulto. Secondo questa leggenda, l'Iman occulto, una specie di Messia, quando apparirà nel mondo non darà una nuova rivelazione, ma interpreterà tutte le rivelazioni precedenti in modo tale da far sparire tutte le ostilità fra i popoli del Libro. Io vedo in questa leggenda una chiave per risolvere i problemi spirituali contemporanei.

Per quanto riguarda il totalitarismo, è necessario tracciare una linea di divisione tra il collettivismo e l'autentica integrazione. Questa differenza venne tracciata da Saint-Exupery nella "Cittadella"; da Buber nell'"Io e Tu". Il collettivismo non crea legami effettivi fra una personalità ed il mondo integrale. Il collettivismo raccoglie una moltitudine di personalità non-sviluppate e impedisce loro di pensare a problemi seri. Io a sedici anni mi domandai che senso ha tutta la vita umana se non ha nulla tranne lo spazio, il tempo e la materia, se in questa infinitudine tutto accade senza lasciare alcun segno. A questo problema ci veniva proibito di pensare. Non lo proibivano giuridicamente, ma all'interno del marxismo veniva considerato un falso problema. Cominciai a cercare risposte, ma doveti lasciarle da parte. Quando però cominciai a leggere la letteratura russa classica, compresi: Tioutchev affronta questo problema; Dostoevskij soffre molto per questo problema; anche Tolstoj soffre; ed io decisi che era una questione che valeva la pena studiare. In questo modo una domanda che si supponeva falsa mi ha portato a scoprire la dimensione spirituale della vita. Non c'era posto per questo nella società totalitaria. Il totalitarismo esige una personalità mediocre, che non esca dalla collettività, che non entri in relazione personale con lo spirito santo. L'accento sulla contemplazione immediata della profondità dell'essere è sgradito non soltanto al totalitarismo, ma anche ai sistemi autoritari. Tutti i sistemi religiosi organizzati non si fidano dei mistici, perché i mistici possono vedere qualcosa, e questo qualcosa può contraddire il sistema; da qui la canonizzazione dei morti e l'atteggiamento sospettoso verso i vivi. Più o meno così il sistema sovietico trattava i nostri poeti.

Domanda. E cosa può dirci riguardo l'acutizzazione della crisi ecologica?

Risposta. Vent'anni fa lessi su una rivista ecologica canadese di una possibile via d'uscita. La civiltà della crescita illimitata è condannata. La via d'uscita sta nella natura, che non segue determinati schemi della produzione. Ma cosa debbono fare gli esseri umani che vogliono vivere meglio? Ebbene, cambiare la loro comprensione di ciò che significa vivere meglio. Bisogna abbandonare i tentativi di accumulare nuove cose e nuovi modelli di automobili, e cercare l'accumulazione di quei valori che sorgono dalla contemplazione, dalla riflessione, dalla meditazione, dall'arte elevata. Questa fu la risposta che trovò uno scienziato canadese. La domanda è ora quanto sia possibile questa uscita. Da una parte, in quei paesi dove cresce impetuosamente la popolazione, le sacre scritture hanno grande prestigio ed esse proibiscono la pianificazione familiare. Dall'altra, là dove cresce impetuosamente la produzione, regna la democrazia che, come si sa, è la peggiore forma di governo, senza tener conto del resto. Gli elettori lottano per vivere in un modo più ricco di ieri. È necessario convincere l'elettore che è un cammino che va verso la catastrofe, che la società dei consumi è sul bordo dell'abisso. Oggi l'uomo occidentale è sazio ed ha una infinità di divertimenti, è molto difficile convincerlo della necessità di un cambiamento drastico. È più facile capirlo qua in Russia, il paese del caos evidente. Ma dobbiamo

rivalutare i valori, e dobbiamo farlo tutti. Sono d'accordo con voi, si tratta di un problema difficile. Ma insisto che senza un cambiamento profondo, senza una profonda virata, non possiamo trovare l'uscita. Programmi e misure razionali, da soli non possono darci la via d'uscita. Giorno dopo giorno vediamo come falliscono i piani razionali, quando entrano in gioco le passioni. Solo uno spirito molto potente può acquietare le passioni. Fino ad ora non possediamo questo spirito. Come sarà questo spirito? Non lo so, ma lo aspetto.

Domanda. Come è possibile utilizzare esperienze delle culture dell'Oriente?

Risposta. L'oriente ha conservato alcuni costumi come la riflessione e la meditazione, persino nei paesi più dinamici, come il Giappone e la Corea. In Occidente ciò è accessibile ad un essere umano ragionevole. I cambiamenti spirituali in Occidente trovano un appoggio nell'Oriente e, a partire da qui, si risveglia l'interesse per l'Oriente.

Domanda. Esistono garanzie che non arriverà una notte atomica?

Risposta. Il problema rimane, non posso garantire la sicurezza futura.

Domanda. Grigori Solomonovich, nel suo rapporto ci sono molte scoperte importanti, una sottile osservazione riguardo alla globalizzazione spirituale che si scontra con la resistenza religiosa. Cosa ne pensa: non sarà questo un riflesso di due tendenze che sono eternamente immanenti, da una parte la tendenza all'integrazione e dall'altra la tendenza alla disintegrazione?

Risposta. In epoche differenti questa tendenza si manifesta in modi differenti. Ho già detto che la storia nella sua totalità può essere concepita come una crisi permanente. Però esistono epoche di crisi più grandi. Quale sarà la via d'uscita dalla crisi attuale è impossibile predirlo. Penso che non si possano evitare grandi e piccole catastrofi. Ma voglio pensare che sia possibile una forma di dialogo fra i mondi culturali, come quello sviluppatosi in Europa, fra le nazioni europee. L'Europa è un concerto di nazioni. Io concepisco la possibilità che sorga un concerto di mondi culturali. In questo concerto le differenze verranno conservate in tutta la loro ricchezza, continueranno le tradizioni locali, ma si raggiungerà una mutua comprensione, un vero dialogo dei mondi.

LEONID VASILIEV

TRADIZIONI DI CONFUCIO ED ESTREMO ORIENTE CONTEMPORANEO

Istituto dell'America Latina  
Mosca 18/02/94

Parlando della civiltà cinese classica, che tanto influisce sulla odierna società dell'Estremo Oriente, è necessario osservare che alle sue radici vi fu proprio l'umanesimo.

Va detto che non si trattò dello stesso umanesimo che troviamo in Europa all'epoca del suo rinascimento. L'umanesimo europeo fu ereditato dalla grande antichità, alle sue fondamenta vi fu la libertà della personalità, la sua ideologia ha origine dalle opere di Socrate e le sue più importanti conquiste sono esposte perfettamente da Batkin ; ciò mi dispensa dalla necessità di trattare dettagliatamente questo problema.

L'umanesimo dell'antica Cina fu differente, esso era un mezzo per creare una società armonica. Lo stato organizzato in modo paternalista. In questo senso l'uomo dell'antica Cina non si orientò tanto verso la personalità, sebbene le si attribuisse grande importanza soprattutto nell'aspetto del suo auto-perfezionamento etico.

Ricordiamo l'ideale di Chun-Tzu: questo umanesimo fu piuttosto orientato verso il *socium*.

Il pensiero dell'antica Cina era, senza alcun dubbio, un pensiero autoritario, poiché poggiava interamente sul prestigio (ingigantito artificialmente per scopi didattici) dei grandi saggi dell'antichità, a partire da Yao, Shung e Yui.

Si tratta dell'autorità del supremo ideale, dell'autorità del dogma irremovibile o corrispondente alla mentalità degli antichi cinesi, privi di un sistema religioso sviluppato, che riempivano quel vuoto essenziale con costruzioni etiche. Grandi costruzioni legate al nome di un grande saggio, la personalità più importante per i cinesi, il padre della nazione, il venerabile maestro Confucio.

Confucio (551 - 479 a.C.) fu il profeta meno religioso fra tutti i più illustri profeti dell'Antichità, a partire da Zarathustra fino a Maometto. Confucio non riceveva la profezia religiosa in quanto tale; egli ebbe un atteggiamento scettico riguardo a tutti gli dei, e fra tutte le divinità segnalava solo il grande Cielo, che interpretava come il Cosmo che tutto regola. A Confucio non interessavano i problemi della mistica e della filosofia naturale, della vita e della morte.

Confucio era, però, un grande moralista e la sua morale non si rifaceva ai delineamenti etici dei predicatori di alcuna religione. La morale di Confucio fu autosufficiente ed efficiente in sé. Vale la pena osservare che questa era una tradizione della Cina del periodo di Chou, dalla fine dell'XI secolo a.C., quando un saggio, Tchou-gun, espose la sua brillante idea sul decreto del Cielo: il Cielo dona virtù e potere a coloro che posseggono molta bontà ("Te"), mentre li toglie a coloro che hanno perso la loro "Te". Il Cielo aggiudica il diritto al potere nell'impero a coloro che più posseggono questo principio "Te". Tale idea sul dominio del Cielo, orientò gli abitanti del regno di Tchou per lunghi secoli. Cosicché, cinquecento anni prima di Confucio, per l'antico pensiero cinese era evidente che il mondo fosse mosso dalla volontà suprema del Cielo, il quale si manifesta dando potere ai degni, ai saggi e ai buoni. Il principio del predominio etico era alla base dell'idea riguardante il decreto del Cielo.

Per questo a Confucio toccò elaborare e dettagliare norme di etica, vincolandole all'essere umano, all'auto-perfezionamento degli esseri umani. Ciò conferisce alla dottrina di Confucio e a tutta la tradizione confuciana cinese, una luce decisamente umanista. A Confucio

piaceva parlare del rispetto che portava alle tradizioni dell'antichità, della sua venerazione verso ciò che è antico, del suo rispetto per Tchou-gun ed altri antichi saggi.

In generale non considerava di aver creato una nuova saggezza, ma sosteneva di trasmettere la saggezza degli antichi profeti; non con l'atteggiamento del predicatore, ma occupato a valorizzare la continuità di una tradizione culturale. Ciò nonostante, Confucio creò realmente qualcosa di nuovo: una dottrina orientata verso l'educazione delle nuove generazioni con lo spirito di venerazione degli antenati.

Sebbene ciò avesse importanza fin dai primordi e incarnasse un tradizionale culto degli antenati e l'antica reverenza nei riguardi di "Hsiao", molto sviluppati fra i Cinesi, questa dottrina, più che altro, si orientò verso la conservazione e la perpetuazione di quella tradizione e di quei principi generali di vita che furono elencati proprio da Confucio: coltivare un acutissimo senso del dovere, sforzarsi di vivere giustamente auto-perfezionandosi costantemente, osservare scrupolosamente le norme stabilite e, soprattutto, quelle del cerimoniale che stabilisce una disciplina per l'essere umano e salvaguarda la società dai sussulti, crea nel mondo un conforto spirituale e la stabilità per la conservazione.

Appoggiandosi sulla "regola d'oro" dell'etica umana universale, "Non trattare gli altri in un modo in cui non vorresti che gli altri trattassero te", Confucio cercava di formare nei suoi discepoli e, attraverso di loro, in tutte le successive generazioni, uno spirito di estrema prudenza. A questo scopo venne creato il modello astratto di una persona nobile, Chun-tzu, la persona ideale. Un modello di essere umano altamente morale e sommamente buono, che non pensa continuamente al proprio tornaconto personale, ma al dovere supremo; che si consacra all'educazione dell'umanità, ad insegnare agli esseri umani lo spirito della giustizia; che dà a tutti l'esempio impeccabile di costante auto-perfezionamento, di conoscenza e di riflessione sulle nuove conoscenze; che sa agire in qualsiasi situazione senza perdere la sua dignità, senza tradire i suoi ideali.

Per raggiungere il loro elevato destino, tutti dovevano orientarsi verso l'emulazione di questo modello costruito artificialmente. Tale modello, in se stesso, non lo si può considerare come qualcosa di molto particolare, una eccezione, ma al contrario, come una norma per ogni dottrina religiosa. La differenza sta nel fatto che l'oggetto di venerazione e di orientamento non è Budda o Cristo, non sono monaci, santi, sufi stravaganti, non sono dei o eroi leggendari. L'oggetto di venerazione è una persona comune, che vive assieme a noi e che si distingue dagli altri solo per le elevate norme morali che osserva nella vita quotidiana.

Esiste anche un'altra importante differenza: il modello ideale di essere umano non venne creato in nome dell'essere umano in quanto tale, poiché questo non stava al centro della concezione di Confucio. Il centro di questa costruzione era la società armonica, era lo Stato ben organizzato e ben ordinato, lo Stato diretto da un governante degno e saggio e da funzionari giusti ed umani. Creare questa società e questo Stato fu l'obbiettivo supremo di Confucio. L'essere umano ben educato era il mezzo per ottenere tale supremo obbiettivo.

Col passare del tempo, la dottrina di Confucio, superando numerosi rivali e osservando tutto quanto fosse utile assimilare dagli avversari, senza cambiare i propri principi, divenne l'ideologia ufficiale dell'impero. Nell'impero non si poneva un particolare accento sull'umanesimo. Era piuttosto un sistema burocratico fortemente centralizzato, nel quale l'essere umano che vi si trovava sottomesso non era altro che un oggetto di azioni amministrative. Pur tuttavia le idee di Confucio non scomparvero in questo sistema. Grazie alla loro trasformazione, continuarono ad esercitare la loro influenza, anzi, si trasformarono

in un dogma abbastanza rigido che tutti dovevano osservare e che i più degni e intelligenti dovevano studiare coscienziosamente e realizzare costantemente nella loro vita . Questo non significò la trasformazione degli abitanti dell'impero in automi. La vita è la vita, e non sempre e non tutti possono essere incasellati nelle rigide norme del dogma. Comunque, i motivi generali riferiti al comportamento furono stabiliti dalla dottrina di Confucio e vennero insegnati ad ogni cittadino dell'impero; li bevevano, come si suol dire, col latte della madre. Questo dette i suoi risultati.

L'umanesimo di Confucio, come abbiamo precisato, non ha nulla a che vedere né con la libertà di comportamento, né con la libertà di scelta, né con norme democratiche o con l'espressione della volontà del popolo. Al contrario, la dottrina di Confucio venne iscritta all'interno di una costruzione burocratica imperiale rigidamente paternalista. Nello schema di questa costruzione, gli anziani sono venerati e compiono la funzione di dirigenti e gli inferiori (non tanto per l'età, sebbene avesse importanza, quanto per la posizione sociale) compiono la funzione di essere governati e diretti.

Ognuno doveva vivere nel modo insegnato da Confucio. Ognuno doveva perfezionarsi costantemente per poter raggiungere la norma. Questa rigida norma di Confucio divenne obbligatoria per tutti, soprattutto nel comportamento sociale. E' naturale che questa norma lasciasse il suo segno in ognuno e questo le successive credenze religiose non poterono cambiarlo. Fin dagli inizi della nostra era, in Cina sono apparse ed hanno operato attivamente religioni nel pieno senso della parola, come il Taoismo ed il Buddismo. Però i fedeli del Taoismo e del Buddismo in Cina (come pure in Corea, in Vietnam e, in grado minore, in Giappone) erano anche, io direi soprattutto, seguaci di Confucio. Seguaci di Confucio non per la loro fede o per le loro preferenze religiose, seguaci di Confucio per educazione e per comportamento, per il paradigma del pensiero e del discorso, per il modo di vivere quotidiano, per gli stereotipi di comportamento vitale. In tal modo la dottrina di Confucio, col suo principio basato sul predominio di una morale umanista sull'altare dell'armonia e dell'ordine, si convertì nel principio della vita nella maggior parte dei paesi dell'Estremo Oriente e soprattutto in Cina. Quando la Cina, nel secolo scorso, durante le guerre dell'oppio, venne aperta al mercato mondiale e divenne oggetto di espansione capitalista coloniale, questo si rifletté immediatamente nella vita dell'Estremo Oriente. Così come in altri paesi della stessa regione e di tutto il mondo coloniale, la Cina si adattava a quella situazione e resisteva, ma questa resistenza, questo adattamento alle nuove circostanze manteneva la sua fedeltà alla dottrina di Confucio e questo dette i suoi risultati. Per la prima volta il Giappone sorprese tutto il mondo, sebbene non risulti chiaro a tutti che il fenomeno di questo paese non è tanto basato sulla sua speciale situazione di stato insulare (anche se questo aspetto ha un ruolo importante), quanto sul fatto che come genotipo di cultura il Giappone è un ramo della stessa civiltà di Confucio. Ciò risulta ancor più evidente ai giorni nostri, dopo la seconda guerra mondiale, quando il modello giapponese comincia ad essere applicato con successo nella Corea del Sud, a Taiwan, Singapore, Hong Kong e in una serie di altri paesi ove esistono colonie di emigranti cinesi che, di regola, occupano posizioni dirigenziali nell'economia.

Vorrei ora fare alcuni commenti sulla Cina continentale, che è divenuta vittima del gigantesco esperimento marxista, tralasciando la Corea del Nord, anche se, in grado minore, quello che sto per dire può riguardare anche questo paese. Dobbiamo osservare che l'influenza e l'eredità della tradizione di Confucio è percepibile anche durante tale esperimento, sebbene si manifesti in altro modo e con altre particolarità. L'abitudine ad osservare una disciplina rigorosa, ad obbedire in modo impeccabile agli ordini dei

superiori, lo sforzo per raggiungere un ideale astratto, il diritto del popolo ad insorgere contro un cattivo governante per consegnare il potere nelle mani di colui che possiede il "Te", si sono manifestati nella Cina contemporanea. La rinuncia al vile profitto, inteso come profitto del mercato capitalista e come proprietà privata, sull'altare di ideali supremi e di un futuro radioso; una struttura burocratica e ideologica molto rigida, come tutti sappiamo: in alto l'imperatore o il presidente, i suoi aiutanti (i marxisti o i seguaci di Confucio) educati ideologicamente, in basso la massa ignorante. Tutto ciò svolse un ruolo importante per l'accettazione del marxismo da parte della Cina. Ma dopo vari decenni di esperimenti infruttuosi che portarono il paese ad un vicolo cieco, si è manifestata la praticità dei cinesi, una praticità naturale, frutto di una educazione di secoli, durante i quali i cinesi si sono abituati a non riporre le loro speranze in Dio, ma a ragionare obiettivamente e a intraprendere i passi corrispondenti. Senza tanti rumori, appoggiandosi sulle loro antiche tradizioni, con la loro ricerca costante dell'auto-perfezionamento, dell'ordine migliore e della suprema armonia, col loro amore per il lavoro, per la giustizia, con l'emulazione come stimolo per raggiungere il risultato, dopo la morte di Mao la gigantesca Cina cominciò ad uscire gradualmente dall'impasse marxista-maoista. Intraprendendo il cammino mercantile, già sperimentato con successo da altri paesi dell'estremo oriente, accomunati da una civiltà fondata sulla dottrina di Confucio, la Cina Continentale al pari dei suoi vicini, cominciò a far lavorare quegli aspetti della tradizione umanista che fa risaltare l'essere umano, e in questo senso possiamo dire che queste intenzioni umaniste svolgono un ruolo analogo a quello del protestantesimo nella storia dell'Europa capitalista.

Lo stile di vita puritano, l'atteggiamento ascetico nella vita quotidiana, il colossale amore per il lavoro, il saper vivere con poco sforzandosi di aspirare costantemente al meglio, al massimo (manifestazione dell'auto perfezionamento e base del sistema competitivo degli esami nella scuola di Confucio). L'abitudine a fare affari in modo onesto, ad essere soci sicuri e l'orientamento verso la giustizia, verso la bontà, decantata da Confucio e assimilata dai cinesi. Tutto ciò ha cominciato a svolgere il suo ruolo nella Cina continentale, lo stesso che finora aveva svolto in paesi come il Giappone e Singapore, che hanno anch'essi origine dalla civiltà di Confucio. Comunque, come nel passato, l'umanesimo cinese rimane lontano dall'umanesimo europeo, e un orientamento verso l'essere umano e le sue migliori qualità e potenzialità, non hanno cambiato lo spirito e l'orientamento generale della tradizione.

Al giorno d'oggi questo svolge un ruolo positivo nella marcia della Cina verso il mercato, perché la aiuta a prendere tale direzione, e non tanto lentamente (loro sì che hanno fretta), anche se sotto la direzione dei capi comunisti che si trasformano lentamente, all'interno dei margini dati da una struttura burocratica munita spesso di artigli di acciaio. Oggi giorno la Cina continentale è oggetto di invidia per molti nostri "patrioti" scontenti delle riforme nel nostro paese. Possiamo capirli: marciavamo gli uni di fianco agli altri, eravamo avanzati, insegnavamo loro, essi imparavano da noi, sebbene non sempre e non del tutto, a volte rifiutavano il nostro aiuto, la nostra esperienza, e adesso tutto sembra così strano!

Nel loro paese tutto va bene; nel nostro paese molti giornali scrivono che dovremmo fare tutto come loro e otterremmo un altro risultato. Ma io voglio rispondere che per farlo dovremmo prima comportarci come cinesi, nel nostro paese non abbiamo cinesi, le nostre tradizioni civili o semi civili non hanno nulla in comune con le tradizioni cinesi. Per non parlare del fatto che in Cina, malgrado l'esperimento maoista, è stato conservato il mondo contadino, ancora si conserva l'amore per il lavoro. Il mondo contadino non è stato trasferito; il mondo contadino, a cui non piace il potere e che al momento è orientato verso il

mercato e le sue regole.

Nel nostro paese non abbiamo un mondo contadino così. In Cina il complesso dell'industria militare, sebbene fosse abbastanza sviluppato, non può essere paragonato al nostro, perché nel nostro paese lavora per la guerra perlomeno il 70% dell'industria e una percentuale ancora maggiore di professionisti, includendo gli scienziati. Infine, nel nostro paese non abbiamo la tradizione umanista cinese: non c'è rispetto verso l'essere umano, per il suo lavoro, per i risultati del suo lavoro, per la sua proprietà, le sue capacità, la sua preparazione professionale e le sue possibilità, per i suoi risultati nel cammino di costante auto-perfezionamento. E c'è un altro aspetto ancora: il cinese è un impresario naturale, un ottimo commerciante che sa utilizzare bene la struttura del mercato.

Nella storia dell'impero cinese, con la sua rigida struttura burocratica, non c'era possibilità per coltivare queste capacità. Il commerciante, in generale un uomo ricco in Cina, era sempre oppresso dalle autorità. Ma quando questa gente sfuggiva al rigido controllo dello stato burocratico, queste capacità cominciano ad essere sviluppate e a manifestarsi attivamente. Questo lo vediamo soprattutto con l'esempio degli jua-sia. Oggi giorno si manifesta chiaramente in Russia ed in Kazakistan, dove l'attività dei commercianti cinesi, come dei vietnamiti, risalta inequivocabilmente di fronte alla massa della nostra popolazione, incapace di negoziare e alle prime armi nell'apprendimento di questa arte.

Riguardo a questo, possiamo osservare che il successo del Giappone nello sviluppo dell'economia di mercato, è legato in parte al fatto che in Giappone non è mai esistito un Impero nel senso cinese della parola. Esisteva l'imperatore, ma non esisteva la struttura burocratica. In Giappone c'era la struttura feudale con i suoi principi e cavalieri che, tra l'altro, erano padroni delle città e contribuivano allo sviluppo del commercio e, in generale, del mercato. Per concludere vorrei dire che non tutto quello che ho esposto nella mia relazione ha una relazione diretta con le idee umaniste e la tradizione dell'umanesimo nella comprensione classica cinese, sebbene si tratti di un umanesimo molto differente da quello europeo. Malgrado ciò, considero che l'impulso umanista prodotto da Confucio svolse un ruolo enorme, direi persino decisivo, non solo nella storia della cultura cinese, non solo nella storia della Cina in generale, ma anche ai giorni nostri, in cui la Cina e tutta la civiltà dell'estremo oriente, fedele alle tradizioni di Confucio, mostrano i loro risultati nell'adattarsi alle nuove condizioni, all'economia di mercato; un mercato basato sul modello europeo e non confuciano di proprietà privata. Però tengo conto anche dell'atteggiamento tradizionale cinese, l'atteggiamento di fronte all'uomo, di fronte ai suoi doveri verso la vita che lo circonda, di fronte alle sue possibilità, dovere, capacità, qualità morali e norme umaniste.

LUDMILLA GOLOVACHEVA

## IDEE UMANISTE NEGLI INSEGNAMENTI DI CONFUCIO

Istituto dell'America Latina  
Mosca 18/02/94

Io ho, in qualche modo, idee opposte a quelle di Vasiliev. Credo che nella dottrina di Confucio ci sia un nucleo mistico occulto che le permette di entrare, con la qualità di una dottrina integrale, in un dialogo con i grandi rappresentanti di altre culture.

In questa dottrina abbondano le contraddizioni. La dottrina di Confucio esercitò la sua influenza sulla Cina per duemila anni, appoggiò un impero e continua ad influire. Inoltre, prima dell'epoca imperiale trascorsero cinquecento anni durante i quali la dottrina di Confucio venne trasmessa in modo occulto dai suoi discepoli e sopportò una dura prova con la distruzione dei libri di Confucio durante la dinastia Tsin. E' chiaro che qui c'è un enigma. Da poco tempo sono stati pubblicati due libri, uno del noto ricercatore e sinologo Maliavin, intitolato "Confucio" (nella serie "Vita di uomini illustri"), l'altro è "Confucio: Vita, Dottrina, Destino" scritto dal noto autore Perelomov. Entrambi dipingono Confucio come una persona che non ebbe molto successo e venne espulso da tutte le parti. Si vide costretto a fuggire dal suo regno natale e per quattordici anni vagò per la Cina. Parlò con tutti i governanti, con tutti i personaggi eminenti, sperando che gli dessero un qualche incarico statale, e per ottenerlo era disposto ad accettare qualsiasi compromesso. Uno degli autori ha persino affermato: "Confucio accettò di essere umiliato davanti ad una delle mogli del governante, perché pensò che in tal modo ella avrebbe influito sul suo sposo per fargli ottenere un qualche incarico governativo". Immaginatevi, nessuno si avvalse del suo aiuto, malgrado ciò questo sfortunato continuava a offrire cose irreali. In quell'epoca, come ha detto uno degli autori menzionati, si formò un "mercato della conoscenza" e per tale ragione tutti volevano conversare con i saggi. Quando Confucio andava a visitare un governante, gli domandavano come governare. A quei tempi poca gente gli prestava attenzione.

In questo campo non c'era nozione di politica, non c'erano regole di governo, e neppure esistevano espressioni come "dirigere lo Stato". Al suo posto utilizzavano parole come "guarigione" o "regolazione". Tutta la gestione statale veniva realizzata in base a precedenti, in base al rito.

Confucio introduce per la prima volta regole di gestione, di amministrazione. Quando il governante gli domanda "Come bisogna dirigere?", "Quali ricette esistono?", Confucio risponde che bisogna agire con l'idea di "Yen". A quei tempi non sapevano cosa significasse "Yen", ma Confucio diede spiegazioni e mostrò col suo stesso esempio cosa significava questa parola. La sua dottrina, in buona misura, venne espressa attraverso le parole, però manca qualcosa che è impossibile esprimere in questo modo. Il destino della dottrina di Confucio è molto interessante. Come sappiamo, affinché un testo possa essere veramente compreso, il lettore deve riuscire ad immergersi nello stato d'animo di chi lo ha scritto. Questo "qualcosa", che a quanto pare Confucio forniva ai suoi discepoli affinché potessero comprendere le sue idee, era già scomparso cinquecento anni più tardi, quando la sua dottrina cominciò ad essere applicata e diffusa ampiamente. In gran parte la comprensione di questa categoria centrale venne perduta e quello che ne rimase fu un geroglifico. Chiamarono questo elemento "amore verso l'uomo", perché una volta



domandarono a Confucio: "Come agire d'accordo a questo "yen"?", e lui disse: "Amate gli altri e abbiate compassione degli altri". E da allora nacque questo termine, "l'amore verso l'uomo". Ma questo non definiva quella cosa sorprendente, con l'aiuto della quale Confucio, tuttavia, ebbe successo. Si sa che aveva tremila discepoli, che la sua dottrina venne divulgata e che gli stessi governi e sovrani che lo avevano esiliato, prima di morire consigliavano ai loro figli di adottare le sue idee.

Ebbene, che cosa è questo fenomeno che Confucio proponeva come una panacea? Secondo il mio punto di vista è la coscienza morale. Essa non è il prodotto di un esercizio intellettuale. La coscienza morale è la struttura fondamentale del mondo. Se conoscete la teoria contemporanea della "noosfera", saprete che gli scienziati contemporanei affermano che la coscienza morale è quella struttura primaria iniziale che non ha altro oggetto che la struttura stessa dell'universo. Confucio fu il primo uomo che scoprì questa coscienza morale e propose di governare, amministrare lo Stato in base ad essa. Egli non diede nessuna ricetta di gestione. Diceva sempre che bisogna domandarlo alla propria coscienza morale. Vi darò un esempio: Vasiliev ha detto bene che bisogna promuovere i saggi e coloro che hanno talento. Questa idea fu fondamentale per la lunga esistenza della civiltà cinese. Ci fu un dialogo fra Confucio e i suoi discepoli: uno dei discepoli era diventato un piccolo governante e domandò al maestro come doveva amministrare. Confucio rispose: "Bisogna perdonare le piccole mancanze e promuovere i saggi e coloro che hanno talento".

Però il discepolo sa che la coscienza morale è la cosa principale e perciò domanda come fare per risvegliarla nei saggi e in chi ha talento. Confucio dice: "Promuovendoli". Nell'atto stesso di promuovere c'è qualcosa che risveglia la coscienza morale in uno. Il fatto è che quando promuovevano qualcuno ad una carica (questo è riportato negli appunti storici di Semo-Chan), si vede chiaramente che un funzionario onesto rifiutò tale carica; egli non si considerava degno di quella carica. Allora gli proposero di nuovo di occupare quella carica, e nuovamente la rifiutò. E per la terza volta tornarono ad offrirgliela, e questa volta egli accettò. Più tardi questo divenne una tradizione, ma in quel momento si era agli inizi, sebbene ci fossero alcuni casi simili nell'antichità. E se malgrado i suoi piccoli errori, qualcuno viene promosso come saggio e di talento, e questi rifiuta, io sentirò che ha vergogna per aver commesso delle mancanze nel passato, e può essere che da lì in avanti non le commetterà più. Questo significa che quella persona è possibile promuoverla, ma se un funzionario accetta immediatamente, con allegria, e non dice niente, allora sorge una domanda. Chiaro, qui si potrebbe dire molto di più, ma io mi limito a quanto detto. E' un campo sul quale si è investigato abbastanza poco.

Sul confucianesimo vi sono molti interrogativi. Più avanti l'onda imperiale delle culture generiche si sovrappose all'onda personalista che sorse simultaneamente a Confucio e ad altri grandi filosofi di quel tempo. Ma essa non morì completamente. Nel confucianesimo c'era gente che dopo aver scoperto questa corrente personalista, si rallegrava perché comprendeva Confucio. Io credo che in base a questa corrente personalista, nel confucianesimo esiste la possibilità del dialogo e la possibilità che il confucianesimo resusciti. Oggi ci sono tendenze di questo tipo.

SERGUEI SEMENOV

## TRADIZIONE E INNOVAZIONE UMANISTA NEL MONDO LATINOAMERICANO

Materiale distribuito per la discussione  
presso l'Istituto dell'America Latina.

Mosca. Agosto 1994

In ogni civiltà gli elementi umanisti si manifestano prima di tutto nella cultura, nella creazione artistica e, in seguito, nella vita quotidiana e nello stile di vita dei suoi rappresentanti. Infine, essi si consolidano a livello di concezione del mondo, dopo di che si convertono in norme etiche, estetiche, giuridiche, politiche, religiose e altro.

Per questo motivo, quando parliamo delle tendenze umaniste nel mondo latinoamericano, possiamo analizzarle prima di tutto prendendo in considerazione il materiale del lavoro artistico, delle opere popolari e del lavoro professionale, che si materializza nei monumenti della cultura e si incide nella memoria del popolo.

Questo inquadramento interdisciplinare dell'analisi delle manifestazioni concrete dell'umanesimo ha molte possibilità di applicazione nel mondo latinoamericano, che è pluralista per eccellenza e personifica la sintesi culturale tra le due sponde dell'Atlantico e i quattro continenti.

La civilizzazione latinoamericana, il cui substrato è la cultura mediterranea europea, appartiene all'area delle civilizzazioni di frontiera. Essa è il prodotto della sintesi-simbiosi culturale organica di tre millenni che si realizza sui due lati dell'Atlantico. I tratti più importanti di questa sintesi sono: la romanizzazione della penisola iberica; la sua incorporazione nel califfato arabo; la sua successiva riconquista; la formazione dello stato spagnolo e di quello portoghese; la loro espansione verso i territori dell'Africa e dell'America nel periodo delle grandi scoperte geografiche; la proclamazione dell'indipendenza da parte dei popoli delle colonie d'oltremare; la formazione degli stati latinoamericani e, un secolo e mezzo dopo, la formazione degli stati africani indipendenti, con le loro culture multiformi che a volte si assomigliano e a volte si differenziano le une dalle altre.

La civilizzazione latinoamericana si sviluppò come ramificazione della cultura europea ed ebbe molti innesti di culture del Medio Oriente, dell'Africa, dell'America precolombiana. Poggiando sull'eredità romano-cristiana nella sua versione cattolica, la civilizzazione latinoamericana ricevette talvolta apporti dalle culture: fenicia, africana, cartaginese, ebraica, quella della Roma antica, celtica, gotica, araba e di numerose culture indigene, tra le altre quelle delle grandi civiltà dell'America Centrale e delle Ande.

In ognuna di queste culture troviamo elementi e tendenze dal contenuto umanista molto particolari. Il loro combinarsi, ma su basi cristiane, si realizzava in condizioni molto difficili a causa della Controriforma e poi dell'intervento della Santa Alleanza nella penisola iberica. La Spagna fu uno dei centri, talvolta il più importante, della Controriforma, la qual cosa esercitò un'influenza controproducente sul pensiero umanista e soprattutto sullo stile di vita umanista di questo paese e dei suoi possedimenti d'oltremare. Questo fatto pose ostacoli molto seri all'assimilazione e al consolidamento delle tradizioni e dei principi umanisti provenienti da altre culture. Non abbiamo qui la possibilità di esaminare questi elementi separatamente in ognuna di queste culture; essi sono interessanti per il nostro saggio solo

nella misura in cui esercitino un'influenza effettiva sullo sviluppo della cultura latinoamericana presa nel suo insieme e nel caso in cui si siano convertiti in patrimonio culturale comune.

Facciamo eccezione solo per le grandi culture dell'America precolombiana perché conosciamo elementi umanisti di queste culture per l'interpretazione dei cronisti spagnoli e dei loro contemporanei e, successivamente, dei rappresentanti della sintesi culturale, i discendenti dei conquistatori e della nobiltà indigena integrati alla società latinoamericana. Attraverso Cartagine e, soprattutto attraverso Roma, il mondo latinoamericano ricevette quegli elementi umanisti che erano contenuti nelle civiltà dell'antico Egitto, della Mesopotamia e dell'antica Grecia. L'evangelizzazione della penisola iberica aprì ai suoi popoli la possibilità di far proprie le tendenze umaniste del cristianesimo, sia nella versione ariana come in quella cattolica. Nonché, attraverso Bisanzio, anche nella versione ortodossa, per la presenza degli schiavi slavi.

Grazie ai suoi contatti millenari con il mondo asiatico e africano, il mondo pirenaico fu preparato all'incontro con le culture americane ed all'assimilazione creatrice della loro eredità. Di tale contatto ci interessa la dimensione umanista. Questo contatto rafforzò senza alcun dubbio la posizione di coloro che insistevano sull'appartenenza degli indigeni americani e dei negri africani al genere umano e quella di coloro che esigevano dallo Stato spagnolo e da quello portoghese la difesa dei diritti dei loro sudditi indigeni e africani contro la violenza dei conquistatori e dei commercianti di schiavi. Questa era la posizione umanista che trovò comprensione da parte della Santa Sede e presso la corona di Spagna, anche se questa comprensione non fu completa e dovettero trascorrere tre secoli prima che essa trovasse una reale attuazione nella pratica. Ciò nonostante noi apprezziamo l'interesse che i sostenitori di questa attitudine mostrarono verso gli elementi umanisti presenti nella cultura dell'America precolombiana.

Certamente questi principi si differenziavano molto dalle tradizioni del mondo eurasiatico spingendole comunque verso il riconoscimento universale dell'unità di principio fra tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro appartenenza tribale o sociale. Queste nozioni di umanesimo le possiamo constatare nel Centro America e nell'America del Sud del periodo precolombiano.

Nel primo caso si tratta del mito di Quetzalcoatl, nel secondo della leggenda di Viracocha, due divinità che rifiutavano i sacrifici umani, solitamente di prigionieri di guerra appartenenti ad altre tribù.

I sacrifici umani erano comuni nell'America Centrale prima della conquista spagnola. Tuttavia i miti e leggende indigene, le cronache spagnole ed i monumenti della cultura materiale dimostrano che il culto di Quetzacoatl, che appare negli anni 1200-1100 prima della nostra era, è legato nella coscienza dei popoli di questa regione alla lotta contro i sacrifici umani e all'affermazione di altre norme morali che condannano l'assassinio, il furto e le guerre. Secondo una serie di leggende, il governante tolteca della città di Tula, Topiltzin, il quale adottò poi il nome di Quetzacoatl, vissuto nel secolo X della nostra era, aveva i tratti dell'eroe culturale. Secondo queste leggende, egli insegnò agli abitanti di Tula l'arte di lavorare l'oro, proibì i sacrifici umani e di animali e, come offerte agli dei, permise solo fiori, pane e profumi. Topiltzin condannava l'assassinio, le guerre ed il furto. Secondo la leggenda egli aveva l'aspetto di un uomo bianco, ma non biondo bensì moro. Alcuni raccontano che se ne andò verso il mare, altri che si incendiò in una fiamma salendo verso il cielo, lasciando la speranza del suo ritorno plasmata nella stella mattutina. E' a questo eroe che viene attribuita l'affermazione, nel Centro America, dello stile di vita umanista

denominato "toltecatoyotl", assimilato non solo dai toltechi ma anche dai popoli vicini che ereditarono la tradizione tolteca. Questo stile di vita si basava su principi di fratellanza tra tutti gli esseri umani, sul perfezionamento, sulla venerazione del lavoro, sull'onestà, la fedeltà alla parola data, lo studio dei segreti della natura e su una visione ottimista del mondo.

Le leggende dei popoli Maya dello stesso periodo testimoniano l'attività del governante o del sacerdote della città di Chichenitzá e fondatore della città di Mayapán, di nome Kukulcán, il corrispondente maya di Quetzacoatl.

Altro rappresentante della tendenza umanista in Centro America fu il governante della città di Texcoco, il filosofo e poeta Netzahualcōyotl, che visse tra il 1402 e il 1472. Anche questo filosofo rifiutava i sacrifici umani, cantava l'amicizia tra gli esseri umani ed esercitò una profonda influenza sulla cultura dei popoli del Messico.

Nell'America del Sud osserviamo un movimento simile agli inizi del secolo XV. Questo movimento è legato ai nomi dell'Inca Cuzi Yupanqui, che ricevette il nome di Pachacútec, il "riformatore", e di suo figlio Tupac Yupanqui; ed è legato anche all'espansione del culto del dio Viracocha. Come in Centro America, Pachacútec, come suo padre Ripa Yupanqui, assunse il titolo di dio e si chiamò Viracocha. Le norme morali sulle quali si reggeva ufficialmente la società di Tahuantinsuyo furono legate al suo culto e alle riforme di Pachacútec, avendo anch'egli, come nel caso di Topiltzin, i tratti dell'eroe culturale.

La cultura musulmana in Spagna trasmise alla civiltà occidentale i valori della libertà, l'aspirazione a migliorare la vita a partire da posizioni scientifiche, il gusto per la gioia di vivere, la venerazione della bellezza e della realtà terrena. Durante il dominio arabo nella penisola iberica, durato sette secoli, le tradizioni umaniste trovarono la loro manifestazione nella cultura musulmana dominante e nelle comunità ebraiche e cristiane. Sotto il califfato di Cordoba le nozioni musulmane dell'umanesimo furono arricchite con la tradizione greco-antica ed ellenica, come si vede, per esempio, nelle opere di Yehudá haLeví, Averroé e Ibn Daud Maimónides. A sua volta questa tradizione umanista esercitò, attraverso Cordoba, una notevole influenza positiva sul pensiero sociale dell'Europa occidentale, soprattutto su quello di Parigi e delle sue università, predisponendo il programma intellettuale per il Rinascimento.

In Spagna e Portogallo il Rinascimento si complicò per via del processo di riconquista che impresso un segno peculiare alle manifestazioni del pensiero umanista in quei paesi. Erano propri della riconquista i fanatismi religiosi, l'intolleranza, le persecuzioni di massa e la caccia agli eretici e ai rappresentanti di altre religioni. L'Inquisizione ostacolava l'espansione del pensiero umanista e, in particolare, la sua pratica sociale.

Il periodo più difficile per l'Umanesimo fu la Controriforma. Ciò nonostante, anche negli anni più bui dell'oscurantismo e della reazione, gli elementi umanisti della cultura non si spensero mai, ma si espressero in una forma molto particolare di elettismo (varietà di eclettismo).

I motivi umanisti si combinavano in un modo del tutto originale con i dogmi della chiesa, come si può riscontrare nell'attività degli ordini cattolici militanti dei francescani, dei domenicani e dei gesuiti.

Le grandi scoperte geografiche e l'annessione delle terre africane, asiatiche e americane da parte delle monarchie spagnola e portoghese, prescindendo dalla barbara forma di conquista, dettero al pensiero umanista un impulso mai visto prima, che si affermò poi in Europa con il Secolo dei Lumi.

In Spagna e Portogallo, dopo la conquista dell'America, la posizione umanista si combinò

con l'utopismo sociale. Trovò la sua espressione nella condanna morale della conquista e, in generale, delle guerre ingiuste. A ciò contribuì la scuola di Diritto Internazionale del Diritto Costituzionale, legata all'università di Salamanca. L'umanesimo spagnolo recepì la forma dell'umanesimo cristiano innanzi tutto da Erasmo da Rotterdam. L'eminente umanista spagnolo Juan Maldonado, amico di Erasmo, scrisse un trattato speciale nel quale collegava la società indigena d'America (la quale, secondo la sua opinione, non conosceva la proprietà privata) con le speranze di rinnovamento del cristianesimo nello spirito dei primi apostoli. I discepoli di Erasmo nella Nuova Spagna e in altri possedimenti d'oltremare cercavano di trasformare gli indigeni nei cristiani ideali dei primi secoli del cristianesimo. Così Vasco de Quiroga, Giudice Reale e, più tardi, vescovo di Michoacán, nel suo messaggio al Consiglio delle Indie del 14 luglio del 1535, considerò l'utopia di Tommaso Moro come modello di organizzazione sociale corrispondente ai costumi degli indigeni, modello secondo lui molto utile per governare il nuovo mondo. Egli creò villaggi indigeni vicino alle città di Mexico e di Michoacán partendo dalle idee degli antichi greci dell'Età dell'Oro, da quelle dei cristiani dei primi secoli del cristianesimo e dall'umanesimo del circolo di Erasmo.

Il rappresentante più illustre dell'umanesimo spagnolo fu un altro amico di Erasmo, il filosofo e pedagogo Juan Luis Vives, il quale si formò presso università di Parigi ed in seguito tenne delle lezioni nelle Università di Lovanio e di Oxford. In Portogallo lavorava un suo corrispondente, lo storico e politico Damian de Gois, anch'egli amico di Erasmo da Rotterdam e cortigiano dell'imperatore Carlo V. Damian de Gois visse per lungo tempo ad Amberes, frequentò l'Università di Lovanio, studiò all'Università di Padova e percorse tutta l'Europa da L'Aia fino a Vilnius in Lituania. Visitò Cracovia e Praga, conversò con Lutero, Melanchton e Durerò; con i cardinali Pietro Bembo e Jacopo Sadoletto e con Ignazio di Loyola, il fondatore della Compagnia di Gesù. Quest'ultima amicizia rappresentò una pagina molto tragica della sua vita. In seguito alle denunce del gesuita Simon Rodriguez, l'Inquisizione condannò Damian de Gois alla reclusione in un monastero e fu più tardi assassinato.

Il centro più importante dell'umanesimo spagnolo risultò essere l'Università di Salamanca. I suoi filosofi, giuristi e teologi domenicani, sopra tutti Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, non solo propagandavano idee umaniste, ma cercavano anche di realizzarle in forma di leggi, di politica statale e nell'attività delle missioni d'oltremare. La posizione dell'Ordine Domenicano, che capeggiava il sistema dell'Inquisizione in Spagna, fu molto contraddittoria al riguardo. Per un verso l'Ordine difendeva la posizione oscurantista, proibiva le opere eretiche e atee, consegnava i prigionieri all'autorità per farli incarcerare e condannarli al rogo. In particolare, vari rappresentanti di quest'Ordine hanno una responsabilità diretta per le sparizioni delle grandi culture indigene del Centro America e delle Ande centrali, poiché essi distrussero i luoghi sacri degli indigeni, i loro cimiteri, bruciarono migliaia di manoscritti, annientarono i monumenti della cultura materiale e spirituale degli indigeni, organizzarono persecuzioni contro i sacerdoti e gli aristocratici indigeni.

Ma, d'altro lato, il fondatore dell'Ordine, Domenico de Guzmán, si impegnò nella difesa della priorità del cattolicesimo e per il riconoscimento dei germi della scienza naturale sperimentale e del nuovo pensiero sociale. Domenico de Guzmán non approvava l'uso della forza da parte dello Stato, soprattutto della forza militare come argomento nella lotta per la Fede. Perciò egli non prese parte alla crociata contro gli albigesi nella Francia del sud. I suoi seguaci, i teologi domenicani, furono i primi a condannare la violenza dei conquistatori spagnoli e portoghesi e denunciarono la conquista come una guerra ingiusta

e illegittima. Essi dichiararono gli indigeni e gli africani fratelli degli europei e protestarono contro la loro schiavitù. Così, nel 1511, durante una predica pubblica in Santo Domingo, Antonio de Montesinos difese la tesi sull'uguaglianza tra indigeni ed europei, condannò la conquista e ripeté i suoi principi nel discorso pronunciato dinnanzi alla Giunta di Valladolid. L'esponente più coerente di questa posizione umanista fu senza dubbio Bartolomeo de las Casas.

I teologi domenicani esercitarono una grande influenza sulla politica dell'imperatore Carlo V nei possedimenti spagnoli d'oltremare. Nel 1525 fu fondato il Consiglio Reale Supremo delle Indie, la cui presidenza fu occupata dal Generale dei domenicani, il precettore spirituale dell'imperatore, García de Loayza, uno dei principali fautori delle nuove leggi del 1542 che proclamavano la trasformazione degli indigeni in sudditi reali e che proibivano la loro schiavizzazione. In seguito la corona spagnola proibì l'uso stesso del termine "conquista" in riferimento ai possedimenti americani d'oltremare della Spagna. Anche se le idee degli umanisti (sulla condanna della conquista dell'America e dei regni degli indios, sull'uguaglianza tra indigeni, africani ed europei, sulla proibizione della schiavitù) non si realizzarono nella pratica e continuava ad essere perseguito uno sfruttamento rapace dei possedimenti d'oltremare, nonostante tutto ciò, fu in gran parte merito degli umanisti se nell'America del Sud e nel Centro America, a differenza che nell'America del Nord, si sia potuta sviluppare una sintesi delle culture. Furono proprio loro che crearono centinaia di vocabolari delle lingue indigene; fondarono numerose scuole per insegnare ai giovani indigeni la loro lingua natale; riunirono testimonianze del regime economico-sociale e politico, delle credenze e delle culture delle società indigene precolombiane.

In questo senso dobbiamo sottolineare i meriti di umanisti come Bernardino de Sahagun, Toribio de Benavente, Motolinea, Fernando de Alva, Ixtlilxóchitl e, sopra tutti, dell'Inca Garcilazo de la Vega. La barbara conquista dell'America, le atrocità dei conquistatori in America, Africa e Asia insieme alle circostanze che accompagnarono la Riforma e la Controriforma in Europa assestarono colpi tali all'umanesimo spagnolo da dargli un carattere tragico.

In questo periodo lo stato d'animo umanista e le sue contraddizioni trovarono la loro espressione più profonda nell'opera di Miguel de Cervantes y Saavedra e di Pedro Calderon de la Barca. Le tendenze umaniste contraddittorie si manifestarono innanzi tutto nel teatro spagnolo del Secolo dell'Oro. Per questo motivo il teatro divenne oggetto di persecuzione da parte dei cortigiani e degli inquisitori che tentavano di convincere i re cattolici a proibire le rappresentazioni non religiose. Durante il periodo della Controriforma il teatro si convertì in veicolo della tradizione umanista.

Il rinascimento portoghese é legato ai nomi di umanisti come il poeta epico Luis de Camoens, il cronista Pedro Magalhaes de Gandavo, i missionari gesuiti Manuel de Nobrega e José de Anchieta e del filosofo moralista, politico e missionario Antonio de Vieira, che legò la sua vita al Portogallo ed al Brasile. Tutti costoro affermavano la dignità degli esseri umani di qualsiasi razza, inclusi gli indigeni e gli africani. Vieira predicava che Cristo amava gli esseri umani non perché questi esseri lo venerassero, ma affinché gli esseri umani si venerassero gli uni con gli altri. L'Inquisizione vide in questa predica di Vieira una deviazione eretica.

Nei possedimenti d'oltremare il pensiero umanista si manifestava prima di tutto nel riconoscimento della dignità umana degli indigeni e degli schiavi africani, nella condanna del lavoro forzato e soprattutto nella condanna dell'istituzione della schiavitù e del commercio di schiavi. I rappresentanti più notevoli di tali principi umanisti, che andavano

necessariamente a scontrarsi con la realtà, furono la poetessa messicana Juana Inés de la Cruz, il sacerdote indigeno peruviano Juan de Espinoza Medrano, il satirico peruviano Juan del Valle y Caviedes. Uno dei primi umanisti brasiliani, il quale lavorò anche in Portogallo ed in Angola, fu il noto giurista, poeta e satirico Gregorio de Matos Guerra.

I sostenitori di questo umanesimo tragico non potevano ridurre al silenzio le contraddizioni della natura umana: condannavano la rapacità dei conquistatori e la politica dello Stato, fustigavano i vizi di tutti i vertici della società e non volevano nemmeno abbellire lo stato naturale degli indigeni e degli africani, come facevano i loro predecessori, gli umanisti degli inizi del secolo XVI. Pur essendo anch'essi universalisti, gli umanisti tragici iniziarono al tempo stesso una nuova tendenza umanista nel segno dell'americanismo, tendenza che predispose il terreno per la preparazione dell'indipendenza dei popoli latinoamericani agli inizi del secolo XIX.

L'americanismo rifletteva una nuova tappa nello sviluppo della sintesi-simbiosi culturale nei possedimenti d'oltremare spagnoli e portoghesi, con il riconoscimento dell'uguaglianza di diritti di quei popoli, partendo dalle posizioni del diritto naturale.

L'americanismo risultò essere parte integrante della cultura del Secolo dei Lumi. Nel periodo dell'assolutismo illuminato le idee umaniste si legano al riconoscimento dell'uguaglianza di diritti tra americani e cittadini della metropoli. E' qui necessario sottolineare l'apporto dell'umanista e saggista spagnolo Benito Geronimo Feijoó y Montenegro. Nell'America spagnola troviamo motivi umanisti nell'opera dei precursori dell'indipendenza: il peruviano Juan Pablo Vizcardo y Guzman, l'equadoregno Francisco Javier Eugenio Santacruz y Espejo, il colombiano Francisco José de Caldas, i venezuelani Simon Rodriguez, Andres Bello e Francisco de Miranda.

L'indipendenza degli Stati Uniti, la grande Rivoluzione Francese, il ciclo delle rivoluzioni pirenaiche che abbracciarono la maggior parte del secolo XIX e una parte considerevole del secolo XX, segnarono la crisi dell'ideologia del Secolo dei Lumi e delle forme dell'umanesimo proprie di questo secolo.

Nell'America spagnola, già durante la tappa precedente, il pensiero umanista aveva rivelato l'insufficienza del principio di universalismo e la necessità di complementarlo con il principio di diversità. Questa anticipazione intuitiva fu confermata dall'esperienza, nei secoli XIX e XX, dell'esistenza indipendente delle repubbliche latino-americane che lottavano per l'uguaglianza di diritti nelle relazioni internazionali e che rifiutavano l'uso della forza nella soluzione dei conflitti inter-statali. Ispirate dal pensiero umanista, queste norme si convertono in parte integrante del diritto internazionale americano e si affermano nella pratica delle relazioni interamericane durante il secolo XX.

In Spagna e Portogallo la crisi dell'ideologia del Secolo dei Lumi fu legata all'affermazione del romanticismo e alla ristrutturazione delle idee umaniste in senso romantico. Rappresentanti di questo nuovo inquadramento dell'essere umano furono il pittore spagnolo Goya, il filosofo e scrittore José de Espronceda, lo scrittore Mariano José de Larra, la poetessa galiziana Rosalia Castro, gli scrittori portoghesi Alejandro Herculano e Almeida Garret, il poeta brasiliano Castro Alves.

Dopo la guerra ispano-americana, nei paesi latinoamericani si rafforza la tendenza verso la solidarietà tra i popoli latinoamericani. La Generazione del '98, come furono denominati gli intellettuali spagnoli degli inizi del secolo XX, aveva in generale un orientamento umanista. Lo scrittore Juan Valera ed i suoi discepoli, saggisti di questa generazione, vedevano a ragione le cause della decadenza della Spagna a partire dal secolo XVII nel fanatismo religioso, nell'idea dell'esclusività della nazione spagnola e del suo ruolo speciale nella

storia mondiale, nella tendenza altezzosa che si diffuse nella nazione spagnola dopo la riconquista della penisola e dopo la conquista dell'America.

Le vette del pensiero umanista spagnolo nel secolo XX sono Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset. L'opera letteraria e la riflessione filosofica di Unamuno sono legate al sentimento tragico della vita. Egli fa un parallelo tra l'essere umano e l'essere del personaggio letterario e considera che la realtà autentica della personalità, così come quella del popolo, non può essere compresa per mezzo della ragione, ma essa è aperta ai sentimenti e alle fantasie. Secondo Unamuno, nella tradizione eterna il particolare interviene come autentico universale. Tuttavia, l'assolutizzazione del particolare in Unamuno, la sua venerazione per il terreno, che si combinava con motivi anarchici e volontaristi, furono nuove condizioni storiche per l'espressione del messianismo e dell'altezzosità nazionale, che si espresse nelle pretese di spagnolizzare l'Europa e tutto il mondo infondendovi lo spirito divino. Il suo oppositore Ortega, fondatore del razio-vitalismo, studiò le strutture personali dell'essere umano e della coscienza umana. Egli presentò la concezione del prospettivismo, in base alla quale il mondo acquista struttura e prospettiva grazie alla creazione dell'individuo, che non solo conosce il mondo, ma vive in esso. Ortega concepisce la cultura come parte dell'essere individuale dell'essere umano e considera autentica solo quella cultura che l'uomo converte in patrimonio personale. Ortega, il quale condivideva e proclamava i valori del liberalismo, vincolava giustamente le prospettive di superamento dell'arretratezza della Spagna alla sua europeizzazione, alla sua integrazione nella civiltà mondiale. La storia successiva della penisola iberica avrebbe confermato la giustezza della posizione di Ortega in questa discussione con Unamuno.

Sulla formazione della tendenza umanista della Generazione del '98 esercitarono una grande influenza le opere di Leone Tolstoj, Fedor Dostoevskij e Piotr Kropotkin. Quest'ultimo, a sua volta, apprezzava l'esperienza del proletariato della Catalogna e così sarebbe meglio parlare di influenze reciproche, ricordando i tratti comuni dei caratteri iberico e slavo. Nella sua lettera pubblicata sulla rivista spagnola "Revista Blanca" e che ebbe grande risonanza nella società spagnola, Leone Tolstoj condannò la violenza del mondo contemporaneo e difese la concezione della resistenza passiva.

La prima Guerra Mondiale contribuì alla crisi dell'umanesimo e questo non solo si riflesse sull'eredità epistolare dei rappresentanti della Generazione del '98 e sulle loro opere artistiche, ma esse furono anche sottoposte ad una speciale analisi nell'opera che porta lo stesso titolo, di uno dei più notevoli rappresentanti di questa generazione, Ramiro de Maeztu.

La nuova generazione, quella del 1938, continuò questa linea di autocritica nazionale, fatta da posizioni umaniste, e ricostruì dalle fondamenta la comprensione dell'interazione dell'uomo come socio della natura e del cosmo a partire dalle posizioni della scienza, dell'etica e dell'estetica contemporanee.

In America Latina, nel secolo XX, la tendenza umanista si manifesta in un modo molto energico, per esempio nelle opere della geniale poetessa cilena Gabriela Mistral, in quegli scrittori creatori dello stile del realismo magico come Alejo Carpentier, Gabriel Garcia Marquez, Augusto Roa Bastos, Miguel Angel Asturias. Espressioni di questa posizione sono anche la musica del compositore brasiliano Heitor Villalobos, nelle incisioni e nella pittura murale messicana.

Non è casuale che nel mondo latinoamericano l'Argentina svolga un ruolo speciale nella tradizione umanista, con lo sviluppo dell'eredità dell'illuminismo argentino legato ai nomi dei Juan Lafinur, Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverria e Domingo Faustino Sarmiento,



vale a dire la generazione del 1837.

Nel secolo XX, il pensiero argentino elabora la concezione dell'uomo. In questo senso è di gran valore l'eredità di Alejandro Korn e dei suoi discepoli José Ingenieros e Francisco Romero.

Ingenieros ci ha lasciato dei saggi sulla formazione del nuovo uomo con una nuova morale. Sviluppando le idee fenomenologiche di Husserl, Romero ci ha presentato l'idea dell'unità tra l'essere umano ed il mondo come fondamento della filosofia dell'uomo e la categoria dell'intenzionalità come orientamento della coscienza umana verso il mondo che ci circonda. Egli concepisce la coscienza intenzionale come coscienza oggettivante, creatrice di una nuova realtà. Romero esamina la doppia natura dell'uomo, considerato come pura attività, complesso di atti spirituali in ogni soggetto. Romero intitolò la sua opera principale "Teoria dell'uomo". Egli sviluppò queste idee e, da posizioni assiologiche, polemizzò con Rizieri Frondizi, il quale aveva intitolato uno dei suoi lavori "Introduzione ai problemi fondamentali dell'uomo". Secondo Rizieri Frondizi la libertà dell'uomo non è un obbiettivo in sé, ma dipende dal valore, che ha importanza negli aspetti etici ed estetici come premessa necessaria per la creazione.

Come vediamo, i pensatori argentini dettero speciale importanza alla ricerca razionale delle proprietà universali della natura umana, sebbene al tempo stesso studiavano le particolarità del suo comportamento all'interno delle condizioni particolari del loro paese (concezione di argentinità che, sfortunatamente, non è priva di una certa esagerazione del principio biologico, nello spirito del darwinismo sociale).

Tutto questo preparò il terreno affinché, proprio in Argentina, sorgesse una nuova direzione del pensiero umanista e di un movimento corrispondente, il Siloismo, legato all'attività di Mario Rodriguez Cobos, Silo.

Anche in un altro paese latinoamericano, il Messico, si può notare, nel secolo XX, una speciale attenzione della filosofia per il problema dell'uomo. Qui l'accento è rivolto alla ricerca delle particolarità dell'uomo messicano e, più in generale, dell'uomo latinoamericano. Fondatore di questa ricerca, che però si svolge non sul terreno razionalista, ma sulla base dell'intuitivismo, fu Antonio Caso. Fu il suo discepolo Samuel Ramos a dare inizio all'elaborazione della filosofia dell'essere messicano, in particolare con il suo lavoro "Profilo dell'uomo e della cultura in Messico", del 1934. In seguito egli presentò la problematica del nuovo umanesimo, chiamato a difendere il carattere nazionale e l'essere della cultura messicana e, in generale, latinoamericana, dinnanzi al pericolo dell'alienazione.

Un altro filosofo messicano, Leopoldo Zea, concentrò i suoi sforzi nella ricerca di una essenza latinoamericana che non necessitasse di garanzie esterne. Con tale obbiettivo si diresse verso la costruzione della filosofia della storia latinoamericana.

Un serio avversario si oppone all'umanesimo: il fondamentalismo, soprattutto il fondamentalismo religioso, che è insieme prodotto e strumento della dissoluzione sociale. Il fondamentalismo esprime lo stato d'animo di odio intenso verso l'uomo concreto, in omaggio a una sostanza mitologica astratta, ostile all'essere umano e che pretende sacrifici umani. Perciò il fondamentalismo non è orientato verso la vita, ma verso la morte.

Il fondamentalismo è lo strumento preferito per mobilitare le masse e coinvolgerle nella guerra. Quando in un determinato territorio si creava un eccesso di popolazione ed era impossibile alimentarla, date le condizioni ecologiche sfavorevoli, comparivano epidemie, migrazioni di massa e, come mezzo di mobilitazione sociale, interveniva il fondamentalismo. Come regola generale, il fondamentalismo è un tentativo intrapreso allo

scopo di conservare le relazioni socialmente decadenti e le istituzioni corrispondenti per mezzo del terrore, e per giustificare di fronte alle masse la redistribuzione violenta della proprietà. Per questo il fondamentalismo si incarna nella alleanza delle strutture più burocratizzate e corrotte, la Chiesa e l'Esercito, quando queste, come in generale la società, sono sottomesse ad una crisi acuta.

Il fondamentalismo permette di far risorgere artificialmente o di prolungare la coscienza mitologizzata, quando la fede in questa coscienza è rifiutata dall'esperienza sociale quotidiana. Il fondamentalismo come regola generale non è il segno della nascita di una forza, ma piuttosto il sintomo del crollo di una determinata civiltà o di una data forma statale, storicamente decadenti. In questo è radicata la sua essenza storica e sociale.

Nel mondo latinoamericano il fondamentalismo si legò strettamente, per esempio, al fallimento della monarchia assoluta e si espresse con particolare forza nella guerra per l'eredità spagnola.

Nel secolo XX le tendenze umaniste si manifestarono non tanto come proseguimento delle tradizioni già esistenti ma come affermazioni (nella concezione del mondo, dell'opera artistica e nella vita quotidiana) della priorità dei valori umani universali, del sentimento di gioia di vivere, del suo specifico valore rispetto a tutto il resto, tra l'altro rispetto agli elementi nazionali, etnici, sociali, politici e religiosi.

Da questo punto di vista i motivi umanisti si rivelano in diversi movimenti e azioni, opere letterarie ed artistiche. Ciò nonostante, quando questi elementi si subordinano ad altri criteri, per esempio razzisti, nazionalisti, religiosi, devono essere considerati come motivi devianti dalla concezione del mondo umanista integrale.

Ovviamente nell'umanesimo contemporaneo si possono trovare differenti sfumature di pensiero e di azione.

In questa diversità, nell'assenza di dogmatismo, di rigidi limiti disciplinari, ha radici la forza creativa dell'umanesimo contemporaneo. Esso cerca di scatenare il potenziale creativo della personalità, aiutandolo a svilupparsi integralmente, d'accordo alle sue doti personali e sociali, rivelando in se stesso e negli altri nuove possibilità di fonti di energia, nell'aprirsi alla creatività.

Per questo nel mondo latinoamericano contemporaneo, l'umanesimo è molto diversificato. Non può entrare nei margini ristretti dei partiti, non può essere incanalato in un solo percorso. Nell'umanesimo sono inclusi scrittori, compositori, artisti con stili e orientamenti differenti, scienziati appartenenti a differenti scuole, personalità politiche e sociali di diverso segno. Li unisce la capacità di sacrificare i propri pregiudizi quotidiani sull'altare degli interessi umani universali, rifiutando per principio i sentimenti di odio verso l'uomo concreto. Questo universalismo, ereditato da precedenti generazioni, si manifesta in una nuova interpretazione con una base scientifica più elevata e questo ispira e unisce gli umanisti di oggi.

Ma nella cultura latinoamericana le tendenze umaniste contemporanee hanno speciali peculiarità, determinati tratti comuni. Lo stile barocco, dominante nella penisola iberica durante il Secolo d'Oro, espresse il suo carattere contraddittorio e la sintesi culturale di questa regione. Per questo il barocco venne assimilato e sviluppato anche in altri angoli del mondo mediterraneo, da una parte nella regione balcanico-danubiana e dall'altra nei possedimenti d'oltremare della Spagna e del Portogallo, soprattutto nell'America Latina.

La percezione dell'essere umano e del suo dramma, del carattere contraddittorio della sua natura si espresse qui per mezzo del barocco, tanto nella letteratura come nella pittura, nella musica, nell'architettura e anche nel paesaggio della natura. Questa percezione si

rifletté anche nella filosofia.

Nella nuova situazione del secolo XX questa eredità si è trasformata nel modernismo (nella sua variante latinoamericana) e nel realismo magico che con i loro metodi ricercano ed esprimono la natura contraddittoria dell'essere umano, i suoi dolori, le sue sofferenze e le sue allegrie.

Essi corrispondono ai motivi umanisti e ribelli della letteratura e dell'arte russa del Secolo d'Argento. Per tutto ciò, è proprio qui che, assieme ad altri momenti, dobbiamo cercare le cause della vicinanza estetica e spirituale della coscienza sgretolata, del timore e della ricerca di Dio, della rivolta anarchica al grido di "terra e libertà", del secolare complesso di inferiorità, della coscienza ferita che tende al messianismo e del "mea culpa". In realtà l'umanesimo si presenta come un tentativo di salvare l'essere umano dalla morsa di questo essere spezzato e di questa coscienza spezzata, restituendogli l'integrità e la gioia di vivere, la fede nelle proprie forze e possibilità creative.

ALFREDO BAUER  
L'UMANESIMO E GLI EBREI

Comunità ebraica Emanu-El,  
sede dell' ebraismo liberale in Argentina.  
Buenos Aires 03/11/94

Poche volte sono uscito da un'arena spirituale tanto gratificato quanto il 6 ottobre scorso in questa stessa sala, dopo aver ascoltato la dissertazione del rabbino Bergman sul misticismo ebraico e il dibattito che ne è seguito; visto che ho potuto verificare che tutto, proprio tutto, poteva essere sottoposto a esame critico senza che alcuni si mettessero a gridare: "Bestemmia!", e altri: "Superstizione! Irrazionalismo!" In tali condizioni, si sperimenta un vero e proprio piacere per la possibilità di poter esporre le proprie argomentazioni ed ascoltare quelle degli altri, in un ambiente di serena ricerca collettiva della verità, come nelle scuole filosofiche dell'antica Grecia o dell'antica Cina.

Così fra queste mura, come quelle di un tempio, si può sottoporre la propria religione ad un esame critico e storico, come fecero con il cristianesimo i neo hegeliani David Federico Strauss, Luis Feuerbach, il mio omonimo Bruno Bauer e lo stesso Karl Marx; e rispetto alla religione ebraica Samuel Holdheim e Abraham Geiger, opponendosi a colui che lo precedette nel campo dell'emancipazione ebraica, il grande umanista Mosé Mendelssohn, che comunque accettava il carattere di rivelazione della sua religione.

La stessa sensazione di cordialità, tornai a sperimentarla una settimana dopo ascoltando la conferenza della signora Tilda Rabi e, ancora di più, vedendo la reazione del pubblico, per la maggior parte composto dai membri di questa comunità, che, avendo ricevuto forse per la prima volta un messaggio di fraternità dalla parte araba, rispondeva aprendo a sua volta il cuore con desiderio di pace e mutuo rispetto, volti a quella grande comunità universale e all'imperativo etico che ci include tutti. Uno se ne va quindi con la consolante convinzione che, con o senza l'esistenza di Dio, non è ancora tutto perso e che esiste, malgrado questa diabolica struttura che ci circonda e che sembra onnipotente nella sua essenza distruttiva, la possibilità di salvezza per il genere umano e per il mondo.

E se qualcosa mancasse per restituire l'ottimismo a chi ha subito molte delusioni negli ultimi anni, è il fatto di essere stato invitato a portare la sua propria concezione e convinzione

all'interno dell'umanesimo pluralista e universalista. Più di due decenni fa, quando si pubblicò la mia "Storia critica degli Ebrei", un tentativo di affrontare questo tema valido e profondo con oggettività e dal punto di vista del materialismo storico, fui oggetto degli odi più aggressivi. Come se l'orrore sofferto dagli ebrei obbligasse l'investigatore scientifico a non essere imparziale bensì di parte, anche sul terreno dell'interpretazione storica. "Complice dei nazisti" e "preparatore di un nuovo olocausto" furono termini con cui mi si apostrofò su alcuni organi di stampa, per avere ammesso la possibilità che, senza subire pressioni e per lo stesso gioco dello sviluppo storico, nel futuro la comunità ebraica "sparisca" come struttura emarginata dalla società. Vi posso assicurare che fu molto doloroso, non tanto per essere io stesso il bersaglio di tanta aggressione astiosa, quanto per il fatto che degli esseri umani possano adottare un simile atteggiamento. Il mio sentimento umanitario ricevette un duro colpo.

Tanto maggiore fu la mia soddisfazione personale notando che, all'apparire ora della seconda edizione della mia opera, la reazione fu completamente diversa: calda anche da parte di quelli che non condividono la mia opinione. Questo invito che mi è stato mandato ne è un esempio eloquente, ma non è l'unico. A che si deve un simile cambiamento favorevole? Penso che sia perché (essendo Mefistofele "parte di quel poter, che vuole il mal, ma il bene deve far"), la rottura dell'equilibrio universale alla radice della caduta del blocco socialista rivelò in tutta la sua importanza la perversione dell'ordine mondiale ora onnipotente, con il risorgere del razzismo ed i suoi abusi e altri orrori; in modo che risulta evidente il controsenso che i benintenzionati rappresentanti di diversi modi di pensare si aggrediscano tra loro, invece di impegnarsi assieme per salvare l'umanità.

In quella opportunità, molto sventurata per chi sente tanto amore per tutti gli esseri umani e anela molto essere compreso da essi, non fui difeso con decisione da alcuno tranne che dal maestro Don Leonida Barletta nelle pagine del suo periodico di prestigio "Propósitos" per cui in questo momento, poiché la situazione è molta diversa, voglio rendergli un omaggio sentito.

Quindi, passo ad esporre le mie opinioni su una problematica profonda e complessa, senza ignorare che sono in disaccordo con molte cose accettate quasi universalmente, con giudizi e pregiudizi tanto a favore quanto a sfavore delle diverse parti, e senz'altro anche con opinioni sostenute da voi. Siate certi che dico la mia con modestia, ammettendo sempre la possibilità di errore da parte mia, con totale rispetto per qualsiasi opinione differente; e che tutte le mie affermazioni hanno implicita, fra parentesi, la riserva che ho appena formulato. Naturalmente, dirò quello che penso, come fanno tutti.

La morale umanitaria, nella storia del popolo ebraico e della sua religione, si innesta in tarda età. Dobbiamo valutare, nella Bibbia, il complesso leggendario primitivo da un lato, e l'imperativo etico dall'altro. Per ciò che riguarda il primo, la parte mesopotamica agraria è di per sé estranea all'etnia pastorizia ebraica. In quanto al resto, i concetti morali, se così possiamo chiamarli, sono propri delle tribù nomadi in lotta continua per la sopravvivenza, che assalgono con violenza i loro rivali e strappano loro, se possono, non solo le greggi ma anche le mogli, che non trattano né male né bene i loro servitori perché non ne hanno, dato che non riconoscono l'istituzione stessa della schiavitù che non creerebbe nessun beneficio (lo schiavo consumerebbe tanto quanto produce), e che quindi semplicemente sterminano i nemici vinti e i prigionieri. Il loro dio tribale è sanguinario quanto loro, e non solo permette, ma esige imperiosamente tanta crudeltà. Ciò che termino di dire è una verità lapalissiana; e nel monumentale "Storia del popolo ebraico" di Simon Dubnov risulta evidente che precetti quali "tratterai bene lo straniero, perché tu fosti straniero in Egitto", non possono,

semplicemente non possono, essere attribuiti all'epoca dell'Esodo! Altri storici, tuttavia, accettano tale assurdit , non osando sottomettere ad esame critico la Bibbia, come fanno con altri grandi documenti della cultura universale.

Prova di quello stato di crudelt  primitiva   il libro di Giosu , cos  come, quasi nella stessa misura, le cronache seguenti, i Libri dei Giudici e dei Re. Nella misura in cui si consolida il sedentarismo, questo stato di cose muta lentamente. Sempre in acuto conflitto nei confronti di altri dei, dell'"infedelt " del popolo di Israele e di Giuda nei confronti del "loro" dio, e dell'adorazione di divinit  "diverse" di ordine agrario locale.

Questo stato di cose, tale evoluzione e tali conflitti, non costituisce nessuna eccezione tra i popoli del Mondo Antico. Un fenomeno molto particolare ha luogo, invece, nel VII secolo a.C., e consiste in un cambiamento di caratteristiche dello stesso dio di Israele, la progressiva perdita della sua particolarit  etnica e la trasformazione in divinit  "unica", che esclude i concorrenti, che compromette tutti, che impegna tutti e porta un imperativo etico universale. A Israele rimane la caratteristica di "popolo eletto", con la missione di diffondere questo dio e questo imperativo.

Tale concetto, naturalmente, non   esente da elitismo e, come si sa, ha costituito attraverso i secoli una curiosa mescolanza di orgoglio e generosit  altruista. A tale ambivalenza ne corrisponde un'altra da parte degli altri rispetto agli ebrei stessi: ammirazione per i pionieri dell'idea del Dio unico, giusto e generoso, e risentimento a causa di quel sentimento di essere "gli eletti".

Nel VII secolo a.C. si "trovarono", secondo quanto riferito nel Secondo Libro dei Re, alcune antiche pergamene che furono controllate dai sacerdoti del tempio di Gerusalemme e in seguito presentate al popolo come codici di etica: il Libro Deuteronomio primo e i quattro "Libri di Mos ". Ma e' evidente che gli stessi sacerdoti stilarono quei testi e che il "Mos  legislatore"   una loro creazione, analoga alla figura dei legislatori leggendari di altri popoli: Licurgo, Numa Pompilio, Manco Capac, ecc., sebbene Mos  sia esistito realmente come capo di una federazione di trib .

L'imperativo etico contenuto in quei testi, che pu  riassumersi nelle massime: "Ama tutti gli esseri umani perch  sono come te" e "Ci  che non vuoi che facciano a te, non farlo agli altri",   un contributo veramente straordinario, ma evidentemente proprio di quell'epoca di convivenza sociale pi  complessa. Nel sanguinario ambiente tribale e primitivo, al quale si attribuiva la sua origine, non avrebbe senso.

Quei sacerdoti agivano seguendo i concetti dei predicatori laici che furono chiamati profeti e si dice "profetismo" perch  si riferisce a quel movimento spirituale.

A cosa si deve un cambiamento ideologico ed etico di simile importanza? C'era stato un cambiamento significativo nella struttura sociale: la trasformazione dei pastori nomadi in agricoltori sedentari. Per  questa trasformazione non condusse al cambiamento spirituale di cui ci occupiamo ora, fino all'"infedelt " nei confronti del dio tribale, ovvero, l'adorazione di divinit  locali agrarie. Ora si tratta di un rinnovamento spirituale, basato anche su modificazioni della struttura sociale.

Questo   proprio, come dicono i tedeschi, "uccidere delle vacche sacre". Cio : affrontare la credenza molto radicata per cui gli ebrei, in Palestina, erano sostanzialmente agricoltori, che mai avrebbero voluto abbandonare la loro terra sacra e che la Diaspora fu un'imposizione violenta che sopportarono dopo la distruzione del primo Tempio nel 586 a.C., e particolarmente dopo quella del secondo, nel 70 d.C.. Per  non fu cos . La Palestina e anche la Fenicia erano inadatte ad alimentare un numero apprezzabile di coloni attraverso l'agricoltura. Per  entrambe le regioni si trovavano sulla rotta commerciale pi 

importante dell'Antichità. Conseguenza logica di questa situazione fu che la popolazione delle due regioni si dedicò al commercio. La Fenicia aveva legno per costruire navi; la Giudea no. Cioché i fenici si dedicarono principalmente al commercio marittimo, gli ebrei a quello terrestre.

Parallelamente ebbe luogo nel bacino del Mediterraneo orientale un continuo processo di unificazione che consistette nella successiva formazione di grandi imperi: l'assiro, il babilonese, il persiano, il macedone (la sua frammentazione non lo divise in quanto unità economica) e infine il romano.

In tali condizioni, la dispersione dei mercanti ebrei non fu un processo obbligato, ma spontaneo. Furono tollerati e appoggiati da Ciro e i suoi successori, da Alessandro e i suoi successori, dai romani, costituendo così il cemento economico di cui i successivi imperi, formati con mezzi militari, avevano bisogno per consolidarsi e sopravvivere. Il commercio fenicio fece loro poca concorrenza. Quello greco invece, che sorse più tardi, lo fece in misura più grande, spiazzandoli e costituendo alla fine il substrato dell'"antisemitismo" dell'Antichità, come la nascita della borghesia "autoctona" lo sarebbe poi stato per quello della seconda metà del Medio Evo e dell'Era Moderna.

Al tempo della distruzione del Secondo Tempio già i tre quarti degli ebrei viveva fuori della Palestina. E, come lo descrive molto bene Lion Feuchtwanger nella sua monumentale trilogia su Josef Flavio, questi ebrei prendevano posizione a favore di Tito e contro i loro "fratelli", gli zeloti ribelli della Giudea. Secondo la mia opinione, che coincide con quella di Feuchtwanger, ciò non costituisce, da parte di quelli, un "tradimento", ma il riflesso di una reale divergenza delle condizioni sociali e, di conseguenza, dell'orientamento ideologico e dell'interesse politico.

L'umanesimo di tendenza universalista con il suo imperativo etico, è l'ideologia includente del mercante. Il mercante non solo ha bisogno della pace e della sovranità della legge, non solo concepisce il mondo in dimensioni geografiche e culturali ampie, ma per il tipo di attività che fa tende anche a considerare e rispettare "l'altro" come un "suo uguale", dalla cui integrità fisica e morale dipende la propria sicurezza, la propria esistenza e lo svolgimento del proprio lavoro. Non denigriamo per nulla l'enorme merito di ordine culturale e morale di questa dottrina, se osserviamo che tale contesto sociale le dà origine.

L'ebraismo fariseo, in netto contrasto con il sadduceismo conservatore, tentò la trasformazione in religione universale, senza essere, per le sue radici storiche, in condizioni di effettuare simile balzo. Il cristianesimo paolino, invece, ci riuscì, per la sua capacità e disposizione di spezzare queste radici e di accettare un certo eclettismo rispetto ad altre correnti culturali e morali.

Il cristianesimo riuscì, quindi, a trasformarsi in religione universale e, allo stesso tempo, in ideologia propria della società feudale europea basata su di un'economia dispersa, sulla produzione di piccole unità destinate all'auto consumo. Struttura che non poteva, tuttavia, prescindere del tutto dal commercio né dal credito, ed era l'ebreo che lo faceva. Funzione necessaria e pertanto rispettata e comunque "esterna" rispetto all'ordine sociale imperante, la qual cosa spiega come l'ebreo, a differenza di tutti gli altri popoli dell'Antichità, non fu integrato né integrabile ideologicamente. Quindi, abbiamo qui la spiegazione della sopravvivenza dell'ebraismo nell'ordine feudale, costituendo secondo un'ingrata espressione di Freud: "un fossile storico".

L'Islam effettuò un processo analogo di integrazione ideologica universale, essendo la contrapposizione con gli ebrei, per ragioni diverse, molto meno accentuata. Quanto alla popolazione ebraica che era rimasta in Palestina, poiché la Diaspora non fu affatto totale, si

convertì totalmente prima al Cristianesimo e poi all'Islam, oppure direttamente a questo più tardi, e smise di essere ebraica. Gli abitanti arabi della Palestina attuale sono, di conseguenza, i discendenti diretti degli ebrei dell'Antichità, anche se hanno notevolmente mescolato il loro sangue con quello di altri popoli. Quelli che danno così tanto valore alla "continuità biologica" tra gli ebrei dell'Antichità e di oggi, dovrebbero tener conto di più di questo fatto.

Quanto all'etica umanitaria, non indugiamo nel situare il profetismo ebraico al di sopra del cristianesimo primitivo; così come collochiamo al di sopra l'etica del Corano. E non solo per il fatto di fornire norme applicabili alla vita reale - "amare il nemico" è impossibile, per lo meno nel senso letterale; e del precetto si abusa innumerevoli volte per consolidare la rassegnazione e la mansuetudine degli oppressi -, ma più che altro per essere privo di quel "complesso di colpa" tipico degli Vangeli. Gesù non fa altro che "rimproverare peccati" ai suoi discepoli, a Pietro in particolare, e anche a Maddalena e a tutti gli altri, per poi "perdonarli". Questo servì poi magnificamente alla Chiesa Cattolica per mantenere oppresso l'essere umano mediante la permanente minaccia implicita di negargli l'assoluzione ed il perdono che egli, peccatore nella sua essenza, può ottenere solo attraverso il sacramento dell'Eucaristia; fino a che Martin Lutero ebbe il coraggio di demolire simile frottola mediante la sua dottrina del perdono attraverso la sola fede e la grazia divina. Nell'ebraismo, simile gesto liberatore sul terreno spirituale non fu necessario, perché è sempre stato carente di concetti tanto repressivi rispetto al peccato e alla colpa.

La società feudale tipica (più definita nell'impero dei franchi dell'epoca carolingia) si caratterizzava con l'equilibrio di quattro "stati" o, se si vuole, "classi": il contadino servo della gleba, sfruttato al massimo, che produceva i beni di consumo per tutti; il signore della terra che esercitava direttamente il potere armato; la Chiesa che apportava quel minimo necessario di conoscenza teorica; e l'ebreo che si occupava del commercio e del credito nella misura in cui anche quell'economia di auto sostentamento ne aveva bisogno. Il re si trovava in cima a tale struttura, come arbitro tra le diverse forze. In questo ordine, essenzialmente conservatore, nessuno era "perseguitato", neppure l'ebreo!, represso era solamente il tentativo, se lo è stato, di "scrollarsi" di dosso la "propria" funzione e di "usurparne" un'altra che l'ordine "legittimo" non attribuiva ad un certo individuo o gruppo.

L'ebreo faceva parte di tale ordine, e allo stesso tempo non ne faceva parte costituendo così un elemento "economicamente estraneo", cosa che spiega la sua emarginazione ideologica. Non voleva integrarsi nella società, né questa voleva integrarlo, malgrado, o forse proprio perché, ne avesse bisogno per la sua funzione specifica.

Apporti umanisti, ovvero includenti, non potevano avere origine in tale struttura sociale caratterizzata dalla ristrettezza materiale e mentale. E tanto meno potevano darne gli ebrei che, oltre tutto, erano fisicamente e spiritualmente isolati.

Ma l'ostilità verso gli ebrei apparì più tardi, quando l'ordine feudale entrò in crisi e sorse una classe capace di rimpiazzare con vantaggio gli ebrei nella loro funzione economica: la borghesia manifatturiera e commerciale delle città. La borghesia fu quindi la forza scatenante dell'antisemitismo, sebbene non fosse l'esecutrice principale delle persecuzioni e degli abusi.

Nella società feudale musulmana, particolarmente in Spagna, la situazione degli ebrei fu molto differente. Della loro emarginazione sociale non si può nemmeno parlare, così come di quella dei cristiani, e solo eccezionalmente poterono sorgere tendenze che oggi chiameremmo "fondamentaliste". La religione dominante non si identificava con l'ordine sociale come nell'Europa cristiana.

Qui non c'entra nemmeno il termine di "divisione ideologica", benché esistessero, parallelamente e con mutua tolleranza, diversi culti. Alle scuole e università ufficiali andavano tutti insieme, cosa inconcepibile nella società medievale cristiana. Il grande Maimonide era in gioventù discepolo e amico del saggio razionalista Ibn Roshd (Averroé). E se più tardi gli ebrei e lo stesso Maimonide subirono pressioni e persecuzioni da parte di fanatici di origine africana che presero il potere in Al-Andalus, non si salvò da esse neppure il filosofo arabo, che per loro era eretico.

In una tale atmosfera poteva sì sorgere un ampio e profondo umanesimo, sia da parte dei musulmani che degli ebrei. Si manifestava nel terreno della filosofia come in quello della poesia. Poeti ebrei composero poemi sublimi in lingua ebraica e araba, fra loro emersero Jehudà ben Samuel Halevi, Salamon Ibn Gabirol e molti altri. Tra i filosofi umanisti, razionalisti e materialisti dobbiamo citare, oltre lo stesso Maimonide, prima di tutto Abraham Ibn Esra, che per il suo includente e profondo panteismo possiamo considerare come il precursore di Baruch Spinoza, e che da questi fu stimato come tale. Questo grande spirito considerava che la creazione del mondo non si realizzò "ex nihilo", cioè dal nulla, ma a partire dalla sostanza materiale eterna coesistente e consustanziata a Dio.

In Italia la situazione era simile, non solo sotto il breve impero dell'Islam in Sicilia, ma anche dopo, e persino durante molto tempo sotto il dominio diretto del Papato. Un monarca di origine tedesca, l'imperatore Federico II di Hohenstaufen, residente in Sicilia ed egli stesso poeta, ebbe l'audacia di proclamare per il suo regime una radice ideologica tripartita: cristiana, ebraica e musulmana e, attraverso quest'ultima, la continuità dalla filosofia classica greca.

Non ci furono pogrom contro gli ebrei in Italia, come in tutto il resto d'Europa ci furono fin dall'inizio del secondo millennio della nostra era. L'odio delle ribellioni popolari sorte dal francescanesimo, era diretto contro i banchieri cristiani nella stessa misura in cui era diretto contro gli ebrei, anche contro la Chiesa che ostentava sontuosità e potere.

Quando in Italia già si parlava espressamente di umanesimo, ebbe luogo un vero processo di differenziazione fra gli ebrei. Un settore prendeva parte attivamente a questo movimento spirituale. Ma bisogna segnalare che non si può parlare in nessun modo, come pure fa il maestro Dubnov, di umanesimo ebraico - siccome per propria definizione umanesimo e particolarismo si escludono reciprocamente - bensì "di partecipazione degli ebrei" in questo processo di integrazione. Gli ebrei hanno dato validissimi contributi qui come in molte altre occasioni. Ma il loro orientamento spirituale non era ormai più quello ebraico, anche se non tutti formalizzarono la propria integrazione sociale mediante il battesimo.

Tra quei liberi pensatori ebraici va menzionato Emanuele Romi (Immanuel ben Salomon ha-Zifroni), detto "lo Heine del Medio Evo", per via di numerose rassomiglianze. Fu contemporaneo di Dante, ma più simile al Boccaccio. Anch'egli infatti racconta di un viaggio nell'aldilà e di aver incontrato nel Paradiso i giusti di tutte le origini e di tutti i diversi modi di pensare, mentre nell'Inferno in particolare i mistici e gli anchilosati talmudisti. Sotto questo aspetto etico, è sicuramente superiore a Dante che, come si sa, racconta nel XXVII canto dell' "Inferno" di aver visto Maometto crudelmente castigato per il peccato di aver interpretato la divinità in modo differente dal Cristianesimo. Bisogna aggiungere che Emanuele Romi scriveva indifferentemente in ebreo, in latino e in "volgare", ossia in italiano. E che nei suoi scritti, come in quelli di Heine, troviamo un elemento che è molto poco comune nelle produzioni umaniste: l'umorismo.

Molto vicino a lui e ancora più audace fu il suo contemporaneo Kalonymo, nato in Provenza ma vissuto per la maggior parte della sua vita in Italia. E sono molti di più quelli che dovrei



citare: il veneziano Elia Delmedigo, cattedratico di Padova, il quale sosteneva che la religione non deve interferire con la scienza. Che audacia in un'epoca che ci ha mostrato casi come quelli di Giordano Bruno e di Galileo Galilei! E ancora: i medici Giacomo Martin (Giacomo Ebreo), David Pomis e Joao Rodrigo de Castel Branco (Amatus Lusitanus). Tra i filosofi: Jeuda Abravanel (Leon Hebre), figlio del capo della comunità espulsa dalla Spagna, il quale, fatto molto particolare, esaltò Filone di Alessandria, propiziatore, in un'altra epoca, di una filosofia dall'origine molteplice ed unificatrice. Asaria de' Rossi attaccava l'ortodossia ponendo in discussione la cronologia tradizionale a partire dalla "Creazione del Mondo" ed in particolare le profezie dei mistici basate su giochi numerici ed altre speculazioni che in quei tempi erano molto in voga.

Abbiamo già visto perché sorse quell'odio violento verso gli ebrei nella seconda metà del Medio Evo. Con la nascita della borghesia e delle forme di produzione e di commercio che le erano proprie, l'attività creditizia degli ebrei, finalizzata non alla creazione di beni, bensì al lusso consumista dei nobili e ad altre attività non produttive come il finanziamento delle guerre, non solo non risultò più necessaria, ma veniva addirittura giudicata come un'attività "parassitaria" e ciò che era stato un "normale" interesse venne considerato usura. Gli ebrei furono quindi spostati "ai pori della società" (secondo l'espressione figurata di Abraham Leon), diventando gli strozzini della povera gente, la qual cosa spiega l'odio generalizzato delle masse popolari. La radice di una tale forma di pensare è evidenziata in modo chiaro da Shakespeare nel sua grande tragedia "Il mercante di Venezia". Si veda la scena nella quale Antonio e Shylock discutono della "legittimità" dei propri guadagni: il "vero mercante" sostiene che si debba fornire qualcosa in cambio, mentre l'"interesse" di Shylock non si può giustificare in questo modo. L'ebreo certamente non comprende tale ragionamento e sostiene che il capitale produce da se stesso i propri frutti, come l'agnello cresce nel ventre della propria madre.

E' chiaro che l'antisemitismo di quell'epoca non nasce "ex nihilo". C'erano precedenti ideologici molto consistenti. Ma è interessante che, in un ambiente impregnato all'eccesso di dottrina cristiana, le idee del "deicidio" e del "tradimento degli ebrei" fossero rimaste per tanto tempo come "addormentate"; o che, per lo meno, non davano luogo ad atti concreti di odio. Durante la liturgia e anche fuori di essa venivano pronunciate le parole di condanna degli "ebrei" in maniera automatica, ma ciò non produceva nessun atteggiamento concreto, fintanto che il contesto sociale non fu propizio a che ciò accadesse. Vi posso ricordare le parole iniziali del "Libro del Buon Amore" dell'Arciprete di Hita, che recita così:

"Signore Dio, che gli ebrei, popolo di perdizione,  
hai liberato dalla cattività del potere del Faraone,  
che hai liberato Daniele dal pozzo di Babilonia:  
libera il mio fianco da questa cattiva pressione"

Si può ben notare come il "popolo di perdizione" non rifletta nell'Arciprete alcuna animosità nei confronti degli ebrei, con i quali egli si sente solidale, desiderando condividere con essi il favore di Dio. Al contrario: nella lotta tra Don Carnale e Donna Quaresima, nella quale il poeta parteggia in modo evidente per il primo, gli ebrei salvano il vitale mangione dalla persecuzione della sua nemica, la magra devota.

Solo con il cambiamento della struttura sociale nasce l'odio di massa contro gli ebrei e

quindi le sentenze antisemite dei testi sacri cristiani acquisiscono un tragico significato, contribuendo a stimolare una sempre maggiore aggressività.

All'inizio, l'apparizione della borghesia conduce alla scomparsa dell'ebreo come "stato", come "ente sociale proprio" o in qualsiasi altro modo lo si voglia definire. Ma si trattava di un processo molto complesso e carico di contraddizioni. Questa scomparsa avveniva in modi molto diversi nei diversi ambienti. In Inghilterra ed in Francia gli ebrei furono semplicemente espulsi: alla fine dei secoli XIII e XIV, rispettivamente. Come si è visto, questo non diede luogo a maggiori problemi né per la società né per lo Stato. Molta gente colta ed istruita ignora il fatto stesso di quelle espulsioni. Tutto al contrario di ciò che successe in Spagna ed in Portogallo alla fine del secolo XV! I re di questi paesi avevano tenacemente difeso gli ebrei, ma alla fine cedettero alla pressione delle città che volevano l'adozione di metodi coercitivi contro di essi. Conoscevano bene la precarietà economica dei propri stati, così come la precarietà della propria borghesia nascente, incapace di rimpiazzare gli ebrei come sostegno economico della monarchia senza che ciò originasse seri inconvenienti. Come effettivamente successe nella pratica. I mezzi coercitivi consistettero, in Spagna, nell'espulsione di coloro che rifiutavano di farsi battezzare; ed in Portogallo nel battesimo forzato.

E' falsa, potremmo dire infantilmente falsa, l'arciconosciuta tesi di Werner Sombart, secondo la quale dovunque gli ebrei spagnoli si dirigessero con i loro capitali, lì il capitalismo prosperasse, lasciando invece senza sviluppo i paesi che essi abbandonarono. Sombart cita come esempio l'Olanda e potrebbe aggiungere l'Italia. Tuttavia, il grosso degli emigranti si diresse in Turchia e verso il nord dell'Africa, e inoltre una porzione notevole degli ebrei spagnoli restò sul posto coi propri capitali, convertendosi al cattolicesimo; la qual cosa non impedì che lo sviluppo capitalista rimanesse tronco nella penisola iberica, così come non ebbe luogo nell'Impero Turco. In realtà le cose stanno completamente al rovescio. Dove ci fu una trasformazione capitalista vigorosa, l'ebreo poté integrarsi economicamente, approfittando dei capitali di cui disponeva. Dove il feudalesimo persisteva, come in Turchia, egli poté svolgere la sua funzione tipica nel modo tradizionale. E dove il feudalesimo entrò in decomposizione senza che prendesse piede un vigoroso sviluppo borghese (Polonia, Lituania, in parte Germania, ecc.) gli ebrei partecipavano alla lenta putrefazione della società, rimanendo senza scampo emarginati e ostacolati nel rinnovamento sociale e strutturale.

Un sostanzioso umanesimo di origine ebraica sorse di conseguenza in Olanda; non senza che una anchilosata ortodossia offrisse una resistenza ferma e crudele; come è provato dallo sfortunato caso di Uriel Da Costa, come anche dal destino che toccò al grande Baruch Spinoza. Se quest'ultimo ebbe una sorte diversa dall'altro non fu perché gli ebrei ortodossi fossero diventati più tolleranti, ma perché lo stesso Spinoza ebbe la straordinaria fermezza di carattere di non tener conto del "jèrem", la scomunica che gli era stata applicata come lo fu per Da Costa, valendosi proprio del suo umanesimo universale, estraneo ad ogni particolarismo settario. Ma non dimentichiamo che questo coraggio davvero non sarebbe servito a niente e che né lui, né alcuna sua opera si sarebbe salvata dalla distruzione, se l'ambiente spirituale dell'Olanda emancipata non fosse stato propizio alla libera espansione della personalità umana, fatto del tutto insolito nell'Europa di allora.

In quanto alla filosofia genuinamente umanista di Spinoza, alla sua visione del mondo, al suo panteismo (che, a rigore, altro non è che ateismo e materialismo filosofico), essa si rifà, come abbiamo sottolineato, al pensiero di Abraham Ibn Esra ed è collegato al pensiero più avanzato della sua epoca: da Cartesio a Hobbes, a Leibniz e, in proiezione, a Goethe, il

quale aveva per Spinosa una ammirazione senza uguali; rispetto alla visione politica, a Rousseau e agli enciclopedisti francesi.

In generale, non ci ricordiamo nel modo dovuto di quell'Olanda con la sua "rivoluzione anticoloniale in piena Europa". I suoi concetti di emancipazione nazionale ed umana costituirono un primo impulso cui fecero seguito le successive rivoluzioni borghesi. Va menzionato un nome sconosciuto quasi a tutti: Marnix van Sint Aldegonde, autore non solo dell'inno "Wilhemus van Nassauwe", (autentica Marsigliese di quella guerra di liberazione), ma anche di quella dichiarazione dei diritti degli esseri umani e dei popoli che, attraverso la celebre tesi di Samuel Adams, costituì la fonte dottrina della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti e, ovviamente, della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino della Rivoluzione Francese.

Quanto agli ebrei, il popolo olandese li trattò sempre con un caloroso rispetto, con atteggiamento umanista nel senso più elevato del termine, del quale troviamo numerosi esempi, dalle incomparabili figure ebraiche ricreate con tanto amore dal grande Rembrandt, fino allo spirito di solidarietà offerto alla famiglia di Anna Frank.

La Rivoluzione Francese e l'Impero Napoleonico si scontrarono con grandi difficoltà nel maneggiare la questione ebraica, a causa dello sviluppo sociale molto diseguale, raggiunto dagli ebrei nelle diverse regioni. Questi erano stati espulsi dalla Francia centrale, che costituiva il Regno alla fine del secolo XIV. Cosicché c'erano ebrei soltanto nel sud, imborghesiti ed integrati socialmente, e nelle regioni di lingua tedesca, Alsazia e Lorena, dove esercitavano il prestito a nobili, plebei delle città e contadini e dove erano culturalmente arretrati ed emarginati. In queste ultime regioni, nel corso della Rivoluzione, si verificarono varie ondate di disordini contro di loro da parte delle masse popolari.

I capi della Rivoluzione riuscirono a orientare il problema, come disse lo stesso Robespierre: "in accordo ai principi", emancipando gli ebrei ed integrandoli nella nazione francese come esseri umani, ma opponendosi loro in quanto sfruttatori. I debiti e le ipoteche dei contadini furono cancellati o ridotti in più di un caso, incentivando e facilitando allo stesso tempo l'abbandono dell'usura da parte degli ebrei e la loro occupazione in altre attività, condizione questa che rendeva possibile la loro integrazione nella società.

L'Impero Napoleonico, sotto questo aspetto, proseguì con la stessa politica ed ottenne senza alcun dubbio un notevole successo. Ne è una prova l'inserimento spontaneo e massivo di ebrei nell'esercito; atteggiamento che contrasta con la tenace resistenza che essi opposero al reclutamento nell'esercito in Polonia ed in Russia. Notate bene: non solo nella Russia della repressione zarista, ma anche nella Polonia che lottava per l'emancipazione.

Dubnov ne individua la causa in un grado differente di "coscienza nazionale ebraica", elogiando naturalmente i retrogradi kahal dell'est europeo e censurando gli ebrei occidentali che si integravano in una società impegnata in un processo di emancipazione umana, culturale e morale. Opinione che, con il dovuto rispetto per il maestro, va giudicata in termini duri. È impossibile parlare di "coscienza nazionale" quando non si è neppure raggiunto un minimo di sviluppo moderno ed ogni tipo di coesione è assolutamente di ordine corporativo-medievale, come nel caso dei kahal della Polonia e della Lituania nel secolo XVIII. La trasformazione dell'ebreo in cittadino, come hanno brillantemente precisato Bruno Bauer e Carlo Marx, è possibile solo quando la società in generale sia formata da "cittadini" e non da "sudditi", quando cioè l'emancipazione borghese abbia raggiunto un certo livello.

Dobbiamo parlare ora della Germania. Conviene affrontare l'umanesimo tedesco dei secoli

XVIII e XIX con un atteggiamento obbiettivo, con il dovuto amore nei confronti di un fenomeno spirituale di tale portata, ma non privo del dovuto senso critico nei confronti delle sue debolezze. In tutti i casi, evitando di basare il nostro giudizio sull'estremo antiumanesimo che prese corpo in quel paese nel XX secolo.

È risaputo che la costituzione politica della nazione tedesca venne realizzata tardivamente ed in forma distorta. Lo stesso successe in Italia, ma per ragioni ben differenti. Fatto sta che in entrambe queste nazioni, ma in particolar modo in Germania, l'umanesimo ed emancipazione nazionale, gli aspetti caratteristici dell'emancipazione borghese, rimanevano, in maggiore o minor misura, separati fra di loro e persino contrapposti. Gli umanisti italiani, come sottolinea il grande Antonio Gramsci, erano "a-nazionali", in un momento storico in cui la costituzione politica nazionale costituiva il problema cruciale. Non solo parlavano in latino come la Chiesa, altra forza a-nazionale e anti-nazionale, ma finirono persino per allearsi con essa quando la sua funzione retrograda e repressiva toccò il culmine. La qual cosa (tanto contraddittorio è il processo storico!) non sminuisce, come pensava anche Gramsci, il merito ed il valore etico dell'umanesimo, incluso quello italiano.

Per quanto riguarda il resto dell'Europa, in particolare la Germania, la faccenda era ancora più complessa. Rispetto al progresso storico, cioè l'emancipazione sociale borghese, dobbiamo schierarci con Martin Lutero e non con Erasmo da Rotterdam, il cui umanesimo implicava l'astensione dall'azione politica e concretamente rivoluzionaria per la liberazione. Non si può negare, d'altronde, che quel gigante spirituale che fu Lutero abbia dato uno straordinario contributo alla liberazione della personalità umana attraverso la sua dottrina della "salvezza attraverso la sola fede e la grazia" e del "sacerdozio universale", ossia la giustificazione dell'individuo in base alla propria convinzione e alla propria coscienza morale, senza l'azione intermediatrice di colui che amministra il sacramento.

Ma la contorta situazione storica della Germania fece sì che la rivoluzione politica e l'emancipazione morale includente e integratrice non potessero andare di pari passo. Conseguenza di un tale contesto contraddittorio fu l'antisemitismo del grande Lutero. Analizzare a fondo questo triste fatto ci porterebbe troppo lontano. È un tentativo che ho intrapreso nella mia "Storia Critica" e nel mio saggio biografico su Lutero. Ad ogni modo dobbiamo ammettere che, sebbene attualmente sia impossibile essere contemporaneamente umanista ed antisemita, in alcuni momenti della storia umana, così dialetticamente complessa, questa possibilità, in un certo senso e per certi aspetti, si sia potuta verificare. Possiamo forse usare per William Shakespeare gli stessi duri epiteti che riserviamo a Josef Goebbels e Julius Streicher, per il solo fatto che egli scrisse il Mercante di Venezia?

Due secoli più tardi quella tragedia nazionale tedesca ancora continuava, e non era l'unica; cosicché l'emancipazione nazionale e l'emancipazione umana non poterono andare di pari passo. A Klopstock, Lessing e Herder toccò ancora proporre assieme entrambe quelle aspirazioni. Goethe e Schiller, con un'amara rinuncia, le presentarono ormai come opposte, scegliendo l'umanità al posto della nazione. Goethe così si esprime in un suo celebre distico:

"D'esser nazione, oh tedeschi, aspettate invano.  
Ma costituirvi potete membri dell'Umanità".

L'austriaco Fracs Grillparzer, che vide negli aneliti nazionale solo la decomposizione e lo scontro degli uni contro gli altri, formula lo stesso concetto, sebbene con un tono più amaro:

"Il cammino della nuova cultura va dall'umanità,  
attraverso la nazionalità, verso la bestialità".

Fatto sta che la borghesia tedesca in quell'epoca era capace e desiderosa di integrare socialmente gli ebrei. Lo proclamarono i suoi più importanti portavoce, Lessing prima di tutti; lo comprese quel settore degli ebrei che, grazie alle caratteristiche socioculturali che aveva acquisito, era "integrabile", essendo sufficientemente emancipato, culturalmente modernizzato e liberato, in senso spirituale, dal ghetto. Portavoce di questo settore furono il grande Mosè Mendelssohn e, dopo di lui, David Friedlander, M. Moser, Leopold Zunz, Eduard Gans, Rahel Levin, ecc. ecc.; sotto l'aspetto teologico e politico Abraham Geiger, Samuel Holdheim, Gabriel Riesser, in Austria Isaac Mannheimer e tanti, tanti altri.

I due giganti spirituali che, in Germania, poterono superare quella tragica controversia fra nazionalità e universalità umanista furono ebrei: Heinrich Heine e Ludwig Borne. Oltre, ovviamente, ad un altro gigante, anch'egli di origine ebraica, di nome Carlo Marx.

potremmo citare molte commoventi massime pronunciate o scritte da quei grandi spiriti, riguardo a questo tema. Ci limitiamo ad una sola, scritta da Ludwig Borne in una delle sue "Lettere Parigine", il 7 Febbraio 1832:

"... Per esser nato schiavo, io amo la libertà più di voi... Per esser nato senza patria, desidero più di voi possederne una. E per esser nato nel meschino vicolo giudeo, ... non mi basta la città, né la contea, né la provincia. Solo l'intera patria mi basta... "

Dobbiamo constatare, senza peraltro alcuna tristezza, che l'emancipazione umana e l'integrazione sociale e culturale, implicavano, praticamente per tutti, la conversione religiosa, quasi sempre puramente formale. In quell'epoca non poteva essere altrimenti, come molti di loro espressero chiaramente (Heine, Gans, Friedlander, ecc.). In seguito fu differente, ma una "conversione", formale o semplicemente spirituale, veniva effettuata allora anche dagli umanisti ebrei: non verso la "religione maggioritaria", ma verso la mancanza di religione. Lo stesso tipo di "conversione" veniva effettuata in quell'epoca dagli umanisti di origine cristiana. Cosicché vediamo ebrei e cristiani non solo con uno stesso orientamento ed uno stesso atteggiamento, ma anche strettamente affratellati. E se qualcosa mancava per concretizzare un destino comune, ciò accadde in quel funesto 10 Maggio 1933, quando le loro opere furono bruciate assieme. Forniremo, a mo' di esempio, una lista di nomi per la Germania e l'Austria, senza preoccuparci e senza pretendere che essa sia neanche approssimativamente completa: Theodor Storm, Gerhart Hauptmann (che includiamo nonostante i suoi successivi tentennamenti), i fratelli Mann, Karl Zuckmeier, Erich Maria Remarque, Kurt Tucholsky, Karl von Ossietzky, Erich Kastner, Bertolt Brecht, Ana Seghers, Riccarda Huch, Arnold Zweig, Egon Erwin Kisch, ecc. ecc. Per l'Austria: Karl Emil Franzos, Hugo von Hoffmannsthal, Stefan Zweig, Arthur Schnitzler, Anton Wildgans, Karl Kraus, Jacob Wassermann, il grande Ludwig Anzengruber, Jura Soyfer e tanti, tanti altri. In quel momento non si faceva caso e nemmeno ci si chiedeva chi di loro fosse ebreo. Solo i nazisti ci facevano caso e lo segnalavano. Ma neanche tanto! Per loro tutti gli umanisti, pacifisti e socialisti erano ebrei o cripto-ebrei. Cosa che gli ebrei devono considerare come un vero onore. Nemmeno voi, di sicuro, sapete chi di loro era ebreo e chi no. Io lo so, ma non lo dico. Perché per me l'ideale sarebbe che nessuno desse importanza a queste cose, e che ci si interessasse esclusivamente dell'atteggiamento verso l'essere umano, verso l'etica e verso la cultura.

Il tema che oggi devo sviluppare è di enorme importanza. È inevitabile che molti momenti,

molti fatti significativi, non potranno essere menzionati. Tratterò solo due temi ancora: il residuo di una sostanziosa cultura ebraica propria della proiezione universale nell'est europeo e il movimento socialista.

Nell'Antichità senza alcun dubbio esisteva un "popolo ebreo" in Medio Oriente. Parlare di un "popolo ebreo" riferendosi alla Diaspora è scorretto (e con questa affermazione mi sto sicuramente scontrando con la concezione di molti di Voi!). Abbiamo visto che gli ebrei, nella società feudale tipica, formavano uno "stato", proprio di quest'ordine sociale e con una funzione specifica, come la nobiltà e la chiesa: uno stato indispensabile e pertanto rispettato; "estraneo" tuttavia all'ordine economico-sociale e pertanto anche "ideologicamente estraneo". La trasformazione borghese metteva in discussione quest'ordine, metteva in discussione anche la "funzione specifica" dell'ebreo e, di conseguenza, la sua stessa esistenza come entità sociale definita, puntando alla sua scomparsa. Scomparsa che poteva avvenire in diverse forme. Dove c'era una trasformazione capitalista vigorosa, lo integrava. Dove non c'era, lo osteggiava in diversi modi e con maggiore o minore violenza. Nel complessissimo gioco fra "essere sociale e coscienza" la specificità ideologica, religiosa e culturale poté resistere per un tempo variabile, ma è impossibile parlare in alcun modo di un "popolo ebreo" che dovrebbe comprendere tutti gli ebrei del mondo; tantomeno di una nazione!

Per ragioni molto complesse: lenta putrefazione dell'ordine feudale, mancanza di una vigorosa trasformazione capitalista e, di conseguenza, una debole definizione nazionale dei popoli della regione (polacchi, lituani, ucraini ed altri), sorse nell'est europeo una "nazionalità ebraica" con cultura propria, composta da vari milioni di individui e relativamente concentrata dal punto di vista geografico.

La nazione è, secondo la definizione ormai classica di Vladimir Ilich Lenin, "una comunità stabile, formatasi storicamente con un territorio, una lingua, un'economia e, pertanto, con un carattere nazionale". Quando alcuni di questi aspetti, anche se non tutti, sono presenti, si parla di "una nazionalità". Tale termine comprendeva quindi gli ebrei dell'Europa Orientale a partire dal secolo XVIII, ma non includeva in nessun modo, né include, gli ebrei del resto del mondo, per quanto pensatori di spicco, come non solo Dubnov, ma anche il teorico socialista Otto Bauer, sostengano il contrario.

Da quella "nazionalità ebraica" che stava sorgendo presero il via specifici avanzamenti di alto valore culturale, avanzamenti in grado di essere proiettati verso la cultura universale e che ancor più lo sarebbero stati se il loro substrato, il ricchissimo e profondissimo idioma jiddish non fosse stato, disgraziatamente, in via di estinzione.

La letteratura di quell'ambiente, in lingua jiddish, aveva un carattere essenzialmente popolare, poiché era proprio della massa ebraica, mentre l'élite rabbina coltivava l'ebraico. Il contenuto di quella letteratura era essenzialmente umanista, cioè assumeva come oggetto centrale l'essere umano, con le sue sofferenze e le sue ansie, i suoi amori e odi, i suoi aneliti, le sue lotte, tutte le sue grandezze e tutte le sue miserie. Questa letteratura contiene ovviamente molti elementi specificamente ebrei, ma che meritano l'apprezzamento di ogni persona che abbia sentimenti umani, indipendentemente dalla sua origine. Di questi profondi elementi il più pregevole è probabilmente l'umorismo ebraico, che ritroviamo anche nell'opera di Heine. Così pure un profondo amore nei confronti della pace e un umanissimo scetticismo di fronte a ciò che è patetico e magniloquente, come la forza ed il rigore militare, il vuoto orgoglio di casta ed altri feticci inconsistenti dello stesso genere. Tutto questo venne odiato dal nazismo tedesco, dal fascismo in generale, dal militarismo e dalle superbe élite sociali. E con ragione! Perché non solo era per loro essenzialmente

estraneo, ma anche essenzialmente pericoloso. Poiché niente è più nocivo per loro del ridicolo.

Disgraziatamente, gli ebrei non ebbero sempre la necessaria consistenza morale e la necessaria autostima per ribadire con orgoglio questi attributi culturali; al contrario, essi hanno spesso cercato di emulare coloro che li disprezzavano sul loro stesso poco onorevole terreno. Per esempio, centinaia di ebrei si lasciarono uccidere in Austria ed in Germania da militari rissosi per non avere avuto il coraggio (sì, il coraggio!) di rifiutarsi di entrare in quel gioco assassino chiamato questione d'onore. Pietoso era anche, secondo me, l'orgoglio di molti ebrei per l'esser denominati, dalla stampa sciovinista tedesco-occidentale dopo la guerra dei sei giorni "i prussiani del Giordano"; invece di rispondere che la guerra, per disgrazia, può essere a volte necessaria, ma che il paragone con l'abbietto militarismo prussiano costituisce una vera offesa.

Vorrei dire di più su quella ricchissima cultura ebraica jiddish ma, per non dilungarmi troppo, citerò solo tre scrittori che, a mio parere, sono i più grandi: Sholem Ash, che seppe ritrarre con maestria quell'ambiente e quelle problematiche, grandi o piccole che fossero, includendovi anche quell'enorme processo trascendente rappresentato dal ciclo delle rivoluzioni russe fra il 1905 e il 1918; egli fece anche incursione nell'ambiente degli emigranti ebrei negli Stati Uniti, come pure nei temi della storia ebraica più remota.

In secondo luogo, Sholem Rabinovic, conosciuto con lo pseudonimo di Sholem Alejem. Coloro che non hanno ancora letto quella novella tanto profonda quanto graziosa dal titolo "Tevie il Lattaio", si affrettino a farlo. Leggetela in jiddish, se potete. Se avete padronanza del tedesco, leggetene l'incomparabile traduzione di Max Brod. Altrimenti leggetela nella vostra lingua, anche se non si presta, come il tedesco, a riprodurre lo spirito dell'idioma jiddish comunque leggetela!

Il terzo grande scrittore jiddish che citerò è Isaac Bashevis Singer, premio Nobel per la Letteratura e ultimo portavoce di quell'idioma e di quella cultura prima della sua deplorable estinzione.

Non possiamo evitare di menzionare che, parallelamente al risveglio socioculturale che ebbe l'jiddish come veicolo, in Europa Orientale si produsse un processo di identico significato ideologico e sociologico, consistito nell'integrazione di molti ebrei nella nazione polacca e, in maggior misura, in quella russa, prima e dopo la Rivoluzione dell'Ottobre 1917.

Ci rimane da parlare del movimento socialista, portatore di un umanesimo profondo ed inclusivo, proclamato fin dalle sue origini da tutti i suoi teorici, da Karl Marx e Friedrich Engels in poi. Né l'impegno verso la "classe operaia", né la proclamazione della lotta e persino della violenza rivoluzionarie sono in contraddizione con quanto detto e non costituiscono un ostacolo per quella identificazione con l' "umano" inclusivo e universale.

Naturalmente, lo stesso Marx, figlio di convertiti, non ostentava alcun aspetto culturale ebraico. Ma la sua straordinaria capacità mentale e la sua incomparabile potenza dialettica le ereditò senza alcun dubbio, in gran parte dai suoi predecessori rabbini. L'incorporazione di moltissimi ebrei, di ogni livello, al movimento socialista, è dovuta senza dubbio al fatto che essi avessero, oltre alle ragioni comuni a tutti gli altri, anche ragioni specifiche per aspirare ad un cambiamento profondo della struttura sociale; inoltre, esercitati per secoli al pensiero teorico e dottrinario, furono in grado di dare un notevole contributo di chiarezza.

Possiamo citare moltissimi personaggi illustri di origine ebraica fra i teorici, i portavoce ed i dirigenti del movimento socialista, in ognuna delle sue correnti. Tutti costoro, ovviamente, "non si sentivano ebrei", poiché la loro dottrina era a favore dell'integrazione; a parte il fatto

che, pur rispettando tutte le religioni, essi erano svincolati, per ragioni di principio, da qualsiasi fede religiosa. Riguardo agli aspetti culturali ebraici, il processo della loro scomparsa aveva raggiunto differenti livelli in ciascuno di quei personaggi.

Nel secolo scorso abbiamo Fernando Lassalle. Alla fine dell'800 e agli inizi del 900 l'appassionata Rosa Luxemburg, vilmente assassinata assieme a Karl Liebknecht; in Austria Viktor Adler, suo figlio Friedrich e Otto Bauer; in Russia, teorici e dirigenti della statura di Pavel Axelrod, Leon Trotzki (Bronstein), L. Martov (Tsederbaum), Iacov Sverdlov, Zinoviev, Kamenev, Uritzki, Volodarski e Maxim Litvinov (Finkelstein), rappresentante sovietico nella Lega delle Nazioni, le cui esortazioni ad affrontare in tempo la aggressione nazi-fascista, sfortunatamente non furono ascoltate.

Anche in altri paesi che partecipavano al tentativo di trasformazione socialista nell'Europa Orientale si ebbero importanti dirigenti di origine ebraica. Questo è un capitolo sommamente triste, perché, se escludiamo la Repubblica Democratica Tedesca e la Bulgaria, dove l'integrazione e la partecipazione degli ebrei avveniva senza ostacoli ed in pieno accordo con la dottrina umanitaria del socialismo, in quasi tutti gli altri paesi del blocco riapparvero manifestazioni di antisemitismo e non solo da parte dei nemici del regime, come sarebbe logico, ma anche da parte del regime stesso. Alcune di queste manifestazioni ebbero conseguenze tragiche, in particolare nella stessa Unione Sovietica ed in Cecoslovacchia.

È d'obbligo menzionare questo tristissimo capitolo che è tanto più doloroso per quelli come noi che credono fermamente nella necessità del superamento dell'obsoleto ordine capitalista e della trasformazione socialista, che sono attivi militanti e sostenitori di un processo rivoluzionario di portata universale.

Ma in questa sede stiamo analizzando e valutando in primo luogo entità spirituali, etiche e culturali: le idee umanitarie e le grandi utopie, le rivendicazioni e le speranze di giustizia e dignità che, nella loro unità o contraddizione dialettica con la realtà materiale e sociale, muovono il mondo e la società umana in una spirale ascendente. Esse, nel corso del processo storico, hanno sempre dato origine a fatti che, apparentemente, le negano e le invalidano. Gli amanti dell'umanità, gli umanisti militanti cercarono sempre di evitare questa eventualità e di ridurla al minimo e, ciò nonostante, quei fatti accaddero più di una volta. Non agiamo nel regno astratto delle idee, ma qui sulla terra e l'essere umano non è fatto solo di sostanza divina, ma anche diabolica.

Per questo voglio citare, prima di terminare, una meravigliosa frase di un poeta della Repubblica Democratica Tedesca (credo che viva ancora): Heinz Kahlau.

"Anche la causa più giusta del mondo non può evitare di far danno né di commettere ingiustizie. Fintanto che non lo consideri un suo diritto, ma una disgrazia, continuerà ad essere la causa più giusta del mondo".

Un'affermazione esigente nel campo morale, ma anche consolatrice. Non smetteremo di agire per migliorare il mondo e per redimere l'essere umano per il fatto che, malgrado le migliori intenzioni, queste cose possano succedere e, certamente, potranno succedere altre volte. Ma siamo critici verso noi stessi e non perdiamo mai, neppure nel mezzo della lotta più spietata, l'amore per l'essere umano.

Credo che quel tentativo di trasformazione socialista in Europa Orientale fu lo slancio più audace in direzione dell'emancipazione umana, della giustizia sociale e della dignità che sia mai stato intrapreso nel corso della storia... fino ad ora! Tutti i tentativi ulteriori dovranno superarlo, ma mai si dovrà far finta di ignorare questo grandioso esperimento che non "fallì",



come si suole dire, ma che crollò, non potendo più resistere alla pressione di un nemico molto forte e privo di scrupoli.

Intrapreso in condizioni estremamente avverse, esso doveva soffrire di molti gravi difetti. Perché coloro che assicuravano che sarebbe stato impossibile liberarsi dal giogo del capitalismo ed iniziare la costruzione del socialismo in un solo paese (ancor meno in un paese così arretrato come la Russia), perché, quando, malgrado tutto, vi riuscirono, vennero rimproverati per la persistenza di gravi carenze e persino vennero accusati di commettere azioni inaccettabili a sostegno del nuovo ordine ancora precario, creando strutture repressive che si convertirono poi in ostacoli al suo ulteriore sviluppo? Mancano forse ragioni per poterlo spiegare?

Fra i paesi che intrapresero il cammino del socialismo, vorrei riferirmi in particolare ad uno che conosco bene: la Repubblica Democratica Tedesca. Conviene menzionare questo grande esperimento se non vogliamo che rimanga incompleto il nostro elenco di inquietudini e di tentativi umanisti intrapresi nel corso della storia. Nonostante si siano prodotti anche lì fatti che non avrebbero dovuto succedere e che sembravano negare quell'essenza umanitaria che è propria di questo esperimento, di fronte ad ostacoli apparentemente insormontabili, in circostanze estremamente avverse e sotto il continuo incalzare del nemico.

Chi realizzò quel vero e proprio "miracolo tedesco" che fece risorgere dalle rovine materiali e spirituali un frammento di paese purificando dal veleno nazista la popolazione e mobilitandola verso la costruzione di un ordine senza sfruttatori né sfruttati, in cui tutti potessero vivere in pace e sicurezza, con piena garanzia per le loro necessità materiali e spirituali? Uomini e donne che, rotti nel corpo ma non nello spirito, venivano dai campi di concentramento; oltre ad alcuni dirigenti e rifugiati che tornavano dall'esilio. Tutti assieme non erano più di qualche centinaio.

Sterminare lo spirito nazista! Lo dico pienamente cosciente dell'audacia che, da parte mia, implica tale affermazione. Perché è certo e ne sono testimone! È chiaro che approfittavano della proverbiale disciplina ed obbedienza tedesche. Come non approfittare di quel poco che poteva servire in una situazione tanto disperata! Con il crollo (lo spiegano bene le leggi ormai classiche della psicanalisi) si produce il fenomeno del ritorno, e ciò che è stato spodestato, anche il razzismo, torna per causa della frustrazione, come le bestiacce escono dalle fogne quando non si osservano le norme di igiene.

Ma sempre, prima e dopo del crollo, l'antiumanesimo, la xenofobia e tutto ciò che è moralmente negativo, sono stati inseparabilmente uniti all'odio più violento verso l'ideologia e il potere imperanti in quei 40 anni. E questo è congruente, quindi l'analisi si conclude alla perfezione.

Odio verso gli ebrei? Non ce n'era! Non ce n'era! Su questo aspetto la purificazione spirituale ebbe pieno esito. La completa integrazione era accettata a livello massivo. Intendiamoci bene: non solo da parte del regime, ma anche a livello popolare. Questo a pochi anni di distanza dal disastro ideologico che ebbe origine dal nazismo! Sì, la resistenza all'integrazione spontanea, l'emarginazione volontaria, erano in un certo modo malviste; particolarmente la forma politica di auto emarginazione: il sionismo. Si può discutere il concetto. Secondo me, fintantoché non ci siano pressioni di tipo materiale, l'antisemitismo non è favorire l'integrazione, ma impedirla. Lo insegna non solo il senso comune, ma tutta la storia degli ebrei e dell'antisemitismo.

Dopo la "caduta del muro", improvvisamente il Parlamento "chiese scusa" formalmente agli ebrei per i supposti affronti ai quali sarebbero stati esposti. Evidentemente si riferivano al

tremendo peccato di averli considerati tedeschi, cittadini e membri della società con piena dignità e pieni diritti, e non un corpo estraneo.

Scrissi, in quella occasione, una lettera aperta al primo ministro Lothar de Maiziere. Alcune rivistucole della Germania Ovest e dell'Austria la pubblicarono, cosa che, a quei tempi era un atto di coraggio. La pubblicò anche il periodico ebreo "Tribüne" di Francoforte sul Meno. Le aggregò una violenta arringa contro di me, che mi fece ricordare le accuse aggressive che avevo ricevuto a seguito della pubblicazione della prima edizione della mia "Storia critica". Comunque la pubblicò e invitò ad aprire una discussione. Ovviamente la pubblicò anche il "Neues Deutschland", organo del Partito del Socialismo Democratico, chiamato volgarmente "neo comunista", che adesso si è ripreso e ha raccolto una gran quantità di voti. Il governo tedesco orientale, al quale rimanevano ancora sei mesi di vita, non segnalò mai il ricevimento della mia lettera.

Quante ne hanno dette sul fatto che in 40 anni non si fosse riusciti a creare il "nuovo essere umano"! Io credo invece che ci si riuscì. Certamente non in un senso romantico, idealizzato. Non mi riferisco solo alla drastica diminuzione della criminalità, che ora è tornata ad aumentare altrettanto drasticamente. Delitti sconosciuti per decine di anni ora tornano ad essere abituali. La cosa che invece è più importante é che le persone si sentivano sicure e non erano sospettose verso i vicini. Per questo, ahimè, é stato tanto facile ingannarli con la storia della libertà e del consumo, con le perline di vetro dell'Occidente. E continuavano a ingannarli, vendendogli auto usate per nuove, appioppandogli crediti e assicurazioni da imbroglio, e le migliaia di stratagemmi che erano e sono tuttora all'ordine del giorno in questa nostra società di lupi nella giungla. Erano fiduciosi e indifesi, e se qualcuno sostiene che questo é un difetto del "regime", non so proprio cosa gli si può rispondere. Persino nel modo di scomparire questo regime ha mostrato la sua superiorità. Pacificamente, senza cinici inganni e senza spargimenti di sangue. Mi ricordo di non so quanti regimi capitalisti che ebbero un atteggiamento ben diverso quando vennero messi in discussione per la loro persistenza. Violenza, repressione, fascismo, guerra, ecc., ecc. E persino prima di essere veramente minacciati... ne sono un esempio i nostri 30.000 desaparecidos. Perché é certo e può essere detto come riassunto: ciò che di inumano può accadere nel socialismo é in essenziale contraddizione con esso e pertanto, affinché il socialismo viva e prosperi, deve essere sterminato. Al contrario, ciò che di inumano c'è nel capitalismo, ne é parte integrante ed essenziale, e può scomparire solo assieme ad esso.

Cari amici, vi ringrazio per avermi ascoltato con tanta pazienza. Credo di aver esposto dati e fatti molteplici e ricchi di sfaccettature, sulla cultura ebraica e sulla cultura in generale, sulla storia ebraica e sulla storia in generale. Non vogliate rimproverarmi di aver incluso la mia forma particolare di intendere l'umanesimo. Aldilà di tutto mi sento profondamente unito a tutti coloro che rappresentano e amano l'essere umano, che amano il bene e odiano il male, e si impegnano affinché quest'ultimo non trionfi sul primo; crediate o no in Dio e in qualsiasi modo intendiate l'amore verso l'essere umano. Solo con i cinici che non credono in nulla e disprezzano il prossimo, non ho niente in comune e anzi sono essenzialmente contro di loro. E questo credo di averlo in comune non solo con tutti voi, ma con gli umanisti di ogni latitudine e di tutti i tempi.

JAVIER MASKIN

L'UMANESIMO NELLE CULTURE AMERICANE

Casa russa dell'Argentina  
Buenos Aires 04/11/94

Ringrazio tutti voi per la vostra presenza. Quando mi hanno invitato per parlare dell'Umanesimo nelle Culture Americane, ho accettato con molto piacere ma, al tempo stesso, mi sono trovato di fronte ad un problema. Perché ci sono volte che il trasferire concetti o analogie o un'immagine del mondo da una cultura ad un'altra può risultare un po' rischioso. Dopotutto, ognuno guarda la realtà a partire dalla sua propria immagine del mondo. Di modo che è parso che la cosa più appropriata da fare fosse quella di avvicinarci al pensiero delle nostre culture originarie non con l'animo di esprimere opinioni, ma piuttosto quello di comprendere e, partendo da questo comprendere, stabilire quali cose possono essere considerate come punti in comune o punti di approssimazione.

A volte, noi che siamo stati educati nella cultura occidentale, abbiamo il problema di misurare tutto con lo stesso metro, che, guarda caso, è il nostro. Quindi tendiamo a giudicare, studiamo per giudicare, mentre io credo che è molto più utile studiare per comprendere e, una volta che ci comprendiamo, ci sentiamo molto più vicini, aldilà del fatto che il modo di vedere le cose non è necessariamente lo stesso per tutti.

Ora che stiamo per accostarci alle nostre culture originarie, vorrei raccontarvi un'esperienza che capitò, un anno fa, ad un politico boliviano. Risulta che quest'uomo, impegnato in una campagna elettorale, andasse in giro tra le popolazioni dell'altopiano con il suo discorso e, siccome nel suo itinerario doveva passare per un villaggio degli aymara, si prese la briga di tradurre il suo discorso in quella lingua. La gente del villaggio si riunì e il politico parlò loro e concluse esortandoli, molto enfaticamente, a "smettere di guardare indietro per poter avanzare verso il futuro". Terminò il suo discorso, prese le sue valige e proseguì il suo cammino. Gli aymara restarono sorpresi perché non riuscivano a capire che cosa quel buon uomo avesse voluto dire. Durante la notte gli anziani si riunirono per parlare e vedere di capire cosa potesse significare quella cosa dello "smettere di guardare indietro per poter avanzare verso il futuro", perché, in base all'immagine del mondo degli aymara, quella era una cosa assolutamente ridicola.

Uno degli anziani disse: "Forse che noi possiamo conoscere il futuro? No, non possiamo conoscerlo. E perché non possiamo conoscerlo? Perché non possiamo vederlo. E perché non possiamo vederlo? Perché il futuro lo abbiamo dietro. Però possiamo conoscere il passato, perché il passato ce l'abbiamo qui, davanti ai nostri occhi, qui sta quello che è successo ieri, là quello che è successo l'altro ieri, più in là quello che accadde il mese scorso e l'anno scorso (indicando sempre più avanti). Là sta ciò che succederà domani, il mese prossimo, l'anno prossimo (facendo segno all'indietro). Perciò sembra che quest'uomo viene a dirci che dobbiamo smettere di guardare indietro, cioè verso il futuro, per poter avanzare verso il futuro, cioè all'indietro. Evidentemente gli uomini bianchi non capiranno mai come sta la realtà delle cose!".

Se per esempio voglio descrivere com'è questa sala, potrei dire: qui sto io, poi c'è Roberto, poi la prima fila, poi la seconda, la terza e infine il pianoforte e la parete di fondo; ma se qui ci fosse seduto un aymara, egli direbbe che, primo, c'è la parete di fondo, poi il pianoforte, poi la prima fila (che per noi è l'ultima) e così di seguito, poi c'è Roberto e infine ci sono io. Questo differente modo di contare sta ad indicare una differente concezione del tempo e dello spazio. Ciò che è più lontano nello spazio è quello che sta più lontano nel tempo; io sono il tempo presente, pertanto sono l'ultima cosa accaduta, perciò mi conto per ultimo... Il problema di quel politico boliviano era quello di credere che due idiomi sono due forme

diverse di dire la stessa cosa. Egli credeva che fosse sufficiente tradurre il suo discorso nella lingua aymara per essere capito dagli aymara. Siccome era stato educato all'idea che esiste una sola immagine del mondo che riflette la realtà, ed è così ovvio che il futuro sta davanti ed il passato indietro, che non gli era mai venuto in mente che qualcuno potesse pensare una cosa diversa. In generale, nelle nostre scuole ed università non ci insegnano che la realtà è un concetto culturalmente determinato: ciò che è reale per un'immagine del mondo può non esserlo per un'altra. Ogni cultura si basa su una impalcatura mitica e religiosa sulla quale costruisce la propria personalità, costruisce la propria scienza, costruisce la propria razionalità, costruisce la propria arte, il proprio carattere. Questa impalcatura è ciò che chiamiamo immagine del mondo. Se quel politico boliviano avesse avuto coscienza della situazione si sarebbe preoccupato di tradurre in base all'immagine del mondo degli aymara e non avrebbe detto qualcosa che suonò per loro come una assurdità. A noi costa molto riconoscere ed accettare che esistano realtà differenti, che esistano altri modi di vedere le cose.

Vediamo un altro aneddoto. Ci fu una volta una visita guidata ad un giardino botanico. Il gruppo si fermava davanti alle diverse piante e la guida spiegava di cosa si trattava, fino a quando si fermarono davanti ad un Palo Borracho e la guida spiegò: "questo è un albero bombaceo, che viene utilizzato sia per ornamento che per fini industriali". La gente commentava: "quante cose sa quest'uomo!". Ma un signore del gruppo disse: "nella forma di quest'albero mi sembra di vedere una donna incinta"; e la gente, divertita: "questo è un uomo sensibile, è un poeta!". Ma il caso volle che nel gruppo ci fosse anche un indio toba, il quale disse: "il poeta ha ragione, l'albero è una donna incinta, è il nostro albero sacro, che porta nel suo ventre un figlio della terra e rappresenta l'origine e la continuità della vita". Allora la gente si spaventò e disse: "questo è un selvaggio e per di più pagano!". Certo, la gente elogia il poeta perché pensa che il poeta non crede a quello che dice, si tratta di licenze poetiche. Le licenze poetiche sono molto graziose, inoltre sono l'eccezione che conferma la regola, la regola di come bisogna vedere le cose; siccome l'importante è che venga confermata la regola, le eccezioni vanno benissimo. In ogni caso la gente sospetta dei buoni poeti perché, in fondo, abbiamo tutti l'impressione, il presentimento che ogni eccezione distrugga la regola. Fintanto che il poeta non crede a ciò che dice non esiste alcun problema. Ma cosa succede quando il poeta crede a quello che dice? Beh, in tal caso allora non si tratta più di un poeta, ma di un pazzo: bisogna rinchiuderlo. Il problema con l'indio è più difficile perché l'indio non solo crede a quello che dice, ma inoltre non è pazzo, quindi si trasforma in un elemento destrutturante, mette in discussione, con la sua sola esistenza, il nostro modo di vedere il mondo e la nostra convinzione che esista un solo modo di vedere il mondo. Vale a dire che non solo i criteri di realtà si manifestano in una forma culturalmente determinata, ma anche i criteri di verità si manifestano in una forma culturalmente determinata. Ciò che per la guida era una verità scientifica, per il poeta era una licenza poetica, per l'indio era una verità mitica. Questi erano i criteri di verità.

Tutta la nostra cultura si basa su una logica binaria secondo la quale le cose sono o vere o false, la logica del terzo escluso. Io, personalmente, quando due interpretazioni si oppongono in un modo escludente, tendo a sospettare che siano entrambe false, però il fatto è che la nostra cultura si basa sulla logica del terzo escluso. La logica, per chiamarla così, delle culture originarie del nostro continente è una logica ternaria: è la logica del terzo incluso, la logica nella quale le cose possono essere vere, possono essere false o possono essere incerte. E questo elemento di incertezza non è solo un criterio di verità, è anche un criterio di bellezza. Chi abbia ascoltato musica indigena per esempio, avrà udito quei suoni

indefiniti, che non sono un Do, né un Re né un Sol diesis, che vanno più o meno oscillando. Questi sono i suoni belli. Se prendo una riga e traccio una retta, essa potrà essere perfetta, ma non sarà bella; se traccio una retta con la mia mano, essa non sarà perfetta, perché sarà un riflesso della mia imperfezione, ma potrà essere bella, è la mia retta. L'arte dell'artista è la sua arte, è bella proprio perché non ha quella perfezione fredda e impersonale che ci stiamo abituando a considerare come unico criterio di verità. Credo che questa difficoltà ci si presenti quando dobbiamo porci di fronte a qualche persona dei nostri popoli originari. In fondo essa si basa sul fatto che noi siamo convinti che due più due fa quattro. Io sono disposto ad accettare che due più due fa quattro, a patto che si accetti che nella realtà, nel mondo reale niente è quattro. Se io dico: "nella terza fila ci sono quattro signori", nessuno di voi riceve alcuna informazione che gli permetta di farsi la più piccola idea di quei signori (che cosa sono?, come sono?, chi sono?; ancor meno come pensano o cosa sentono). Devo fare un'astrazione assoluta da ognuno degli individui, ridurli e poter dire: "qui c'è quattro". Questa astrazione dalla realtà è utilissima per molti fini pratici; il problema è quando crediamo che l'astrazione dalla realtà sia la realtà. Allora troviamo un gran numero di sociologi per i quali l'individuo non esiste, è solo un numero di una scheda, appartenente ad una statistica che, a sua volta, fa parte di una banca dati... sono quattro tipi che guadagnano più di trecento dollari, che pesano più cento chili, ma gli individui, le persone non esistono.

La nostra scienza moderna ha confuso le astrazioni dalla realtà con la realtà stessa. Si è consolidata sulla base di un pensiero astratto e ha fatto astrazione da tutto e da tutti e, fondamentalmente, da tutte le persone. Il pensiero delle nostre culture originarie, invece, è un pensiero concreto. E non solo il pensiero delle nostre culture originarie.

Nella lingua tibetana esistono 80.000 parole per definire 80.000 emozioni differenti. La parola "emozione" non esiste nella lingua tibetana, perché l'emozione in generale non esiste, esistono le 80.000 diverse emozioni.

Nella lingua cinese, se qualcuno vuol dire: "l'altezza di Javier Maskin è un metro e novanta", non lo potrebbe tradurre letteralmente, perché nella lingua cinese non esiste la parola "altezza". Egli direbbe: "l'alto-basso di Javier è un metro e novanta" perché, dal punto di vista dell'immagine cinese del mondo, questo metro e novanta sorge dalla comparazione di due grandezze concrete, l'alto ed il basso, e non esiste come astrazione che si possa chiamare altezza. Questa forma di pensiero concreto si riflette non solamente nel linguaggio, si riflette in tutta l'organizzazione sociale. Il concetto di giustizia nella Cina tradizionale è piuttosto diverso dal concetto di giustizia che utilizziamo noi. Mentre noi accettiamo che il diritto sia una scienza, per i cinesi esso è un'arte; la differenza è che un giudice occidentale assumerà come compito quello di applicare la legge in un insieme di individui che sono uguali davanti alla legge (per lo meno, quando esiste un regime di democrazia, si suppone che tutti gli individui siano uguali davanti alla legge). Un giudice della Cina tradizionale assumerà come compito quello di decidere come deve applicare la legge ad ognuno degli individui che deve giudicare, perché se io ho commesso un delitto ed il mio vicino ha commesso lo stesso delitto, succede che io sono io e il mio vicino è il mio vicino. Il delitto che io ho commesso l'ho compiuto in determinate condizioni, diverse da quelle del mio vicino; coloro che sono stati danneggiati dal mio delitto sono diversi da quelli che sono stati danneggiati dal delitto del mio vicino ed anche il danno arrecato è diverso, di modo che per il giudice cinese sarebbe totalmente ingiusto applicare, per il mio vicino e per me, lo stesso castigo. L'arte della giustizia consiste proprio nel determinare cosa corrisponde ad ogni individuo, perché ciò che importa è l'individuo e non l'astrazione

giuridica.

Anche nelle lingue dei nostri popoli originari si manifesta questo tipo di pensiero concreto. Per esempio, nella lingua mapuche, se voglio dire: "Giovanni entrò nella casa", traducendo letteralmente, dovrei dire Giovanni konuí ruca meu. Konuí=entrò. Ma ai Mapuche non suona bene dire Giovanni entrò nella casa, perché è necessario sapere se chi parla è dentro la casa e quindi Giovanni entrò da là verso qua, nel qual caso diranno: Giovanni kompai ruca meu; invece, se chi parla è fuori dalla casa e quindi chi entrò, entrò da qua verso là, allora diranno: Giovanni kompui ruca meu; vale a dire che i verbi mapuche non indicano solo un'azione, ma anche il senso e la direzione dell'azione, dal momento che entrare, in generale, non significa niente. Ancora più curioso è che, come i verbi hanno direzione e spazio, così i sostantivi hanno tempo. Se voglio parlare dell'abitazione nella quale vivo oggi dirò mule pervum, ma se voglio parlare dell'abitazione nella quale vivevo l'altroieri o l'anno scorso, che non è la stessa nella quale vivo oggi, devo dire mule peyen; e se voglio parlare dell'abitazione nella quale vivrò domani, che non è la stessa in cui vivo oggi, dirò gni muleam. Abbiamo verbi con direzione e spazio e sostantivi con tempo. Ogni cosa occupa un suo luogo specifico nell'ordine generale dell'universo. Questa idea dei verbi con direzione e spazio e dei sostantivi con tempo ci parla di una visione di un universo dinamico, in continuo movimento, in continuo cambiamento, in continua trasformazione e questa trasformazione è il principio ed il fondamento della legge armonica che appunto governa l'universo. A volte sul tema dell'armonia si fanno delle confusioni.

Una cultura che ha una visione armonica delle cose e della loro ubicazione nel mondo è una cultura sana. Noi siamo soliti confondere sanità con santità; non sono la stessa cosa. Se volessimo esemplificare cosa significa legge armonica, cioè quella che per le nostre culture originarie rappresenta la legge della vita, non c'è miglior esempio di quello che siamo soliti definire legge della foresta. Noialtri ci consideriamo, in base ad un principio biblico (indipendentemente dalla religione che ognuno professa o se non ne professa alcuna), destinati a sottomettere la natura. Riteniamo che la legge della foresta sia la legge del più forte mentre, in realtà, la legge della foresta è la legge dell'equilibrio. Se la legge della foresta fosse la legge del più forte, nella foresta esisterebbero solo leoni e sarebbero già morti di fame. Noi siamo abituati ad applicare la legge del più forte a noi stessi, determinando una situazione di disarmonia che non corrisponde affatto alla legge della foresta. Una foresta è un insieme autoregolato, nel quale ognuno degli individui che lo costituisce arriva a sviluppare al massimo le proprie potenzialità. L'esistenza di ogni individualità all'interno di una foresta è indispensabile per il funzionamento dell'insieme. Il conflitto esiste, è costante, ma nel senso che la foresta non fa altro che rispecchiare la legge della vita. Il conflitto è il motore dell'equilibrio; il conflitto è il motore dell'armonia. E' questa legge armonica che guida il pensiero delle nostre culture originarie. Perciò i nostri popoli aborigeni non capiscono tanto bene quando noi parliamo loro di diritti umani, né capiscono quando parliamo loro di diritti degli indigeni. Per loro il diritto è il diritto naturale, è il diritto consuetudinario, è il diritto di agire conformemente alla legge armonica della natura e conformemente alla tradizione degli antenati. Questo è l'unico diritto. In base a questo unico diritto si organizzano le società. Questo noi lo possiamo capire solo a patto di astenerci rigorosamente dallo stabilire un qualsiasi giudizio di valore. E' il modo di pensare delle nostre culture originarie.

Inizialmente non ho motivo per dire che esso è migliore, né peggiore o uguale al modo pensare della cultura occidentale. Semplicemente dico che è un altro. Gli indiani sioux del Nord America costruiscono i loro villaggi collocando le tende in cerchio. Una volta

domandarono ad un capo sioux perché gli uccelli fanno i nidi rotondi ed egli, con naturalezza, rispose: "perché essi hanno la nostra stessa religione". Questa è una concezione armonica dell'universo.

Io sono argentino di origine ebraica, ho pieno diritto, se voglio, di convertirmi al cattolicesimo, all'islamismo o ad un'altra religione qualsiasi; domani me ne vado in Bolivia, in Cina, in Francia, adotto la nazionalità che voglio; me ne vado in un qualsiasi paese arabo, mi converto all'islamismo e sarò molto ben accolto. Ma se vado in un villaggio guaraní e dico: "Ho appena deciso di credere in Gnamandú", essi mi risponderanno: "No, tu non credi in Gnamandú, perché per credere in Gnamandú devi essere guaraní. Vale a dire: tutti noi guaraní crediamo in Gnamandú; chi non è guaraní non crede in Gnamandú".

Noi abbiamo una coscienza frammentaria del mondo e di noi stessi, ma le nostre culture originarie hanno una coscienza armonica, nella quale non esiste differenza, né possibilità di separazione tra personalità, essere, religione, sentimento. Costituisce tutto un'unità, la quale fa sì che per credere in Gnamandú si debba essere guaraní. Nella lingua mapuche non esiste la parola cultura e il termine più vicino a cultura è *admogeken*, che significa qualcosa come: faccia da mapuche, come dire che i mapuche sono quelli che hanno faccia da mapuche. E' semplice, noi ci facciamo problemi per l'identità e per cose del genere, ma non per la "faccia da mapuche".

Questa identità, questa non separatezza tra i due elementi componenti di un essere umano e della sua cultura, conduce per esempio al seguente caso. Nell'anno 1989 si tenne in questo paese, nella zona di Neuquen, un Congresso Internazionale Indigeno Americano. Gli organizzatori chiesero agli aymara boliviani di inviare un gruppo di Yatiri, medici stregoni e sacerdoti, affinché officiasero i culti alla Terra. Ma gli aymara risposero di no, perché i poteri degli Yatiri sono limitati alla loro comunità, fuori dalla sua comunità un medico stregone è un individuo comune come uno qualsiasi di noi, è uno Yatiri solo nella comunità che gli corrisponde, cioè nel suo orizzonte mitico culturale. E' importante tener conto di ciò oggi che son diventate di moda le guarigioni sciamaniche, la psicologia sciamanica e cose di questo genere. Possiamo avere l'assoluta e totale certezza che qualsiasi individuo passi di qui proclamando di essere uno sciamano e offrendo i suoi servigi è senza ombra di dubbio un impostore.

Io mi infortuno, vado dal medico, il medico mi visita e mi prescrive una medicina, ma io sono depresso e gli dico: "guardi, io non la voglio prendere"; il medico insiste: "lei la deve prendere perché la sua salute..." ma io non voglio, non voglio e non la prendo. Insisterà ancora due o tre volte ed io gli ripeterò che non voglio e alla fine il medico dirà: "va bene mio caro, con la sua salute faccia ciò che vuole... se non prende la medicina si farà del male..." Qui sta la differenza principale tra un medico occidentale ed uno sciamano. Se si ammala un membro di una comunità indigena, tutta la gente di questa comunità sente che si è prodotta una disarmonia, a causa della quale si ha la malattia. Quindi il medico, lo stregone, per prima cosa celebrerà il suo rito di discesa alla dimora degli dei per ricevere la sapienza e la scienza necessarie, poi farà un rito affinché torni all'infermo la volontà di guarire e, una volta ottenuto ciò, presterà le sue cure concrete. Ma è il secondo rito quello fondamentale, non solo per il fatto, come tutti sanno, che se uno non vuol guarire, non guarirà. La cosa importante per chiunque abbia una visione armonica dell'universo è che nessuno ha il diritto di non voler guarire, perché così facendo trasgredirebbe la legge. Se uno non vuole guarire non solo sta mettendo in pericolo la sua salute, sta mettendo in pericolo anche tutti quelli che lo circondano, la sua famiglia, la sua comunità, l'universo stesso, che è concepito come un grande atto rituale; perciò l'aspetto più importante della

guarigione sciamanica è quello di ristabilire l'armonia infranta, ristabilire nel malato la volontà di guarire. Una volta ristabilita la volontà di guarire, sarà possibile che il malato guarisca o no, ma questa è un'altra faccenda.

L'importante è che il malato si ponga in accordo con la legge, intendo non la legge della comunità, ma la legge della vita, che è la fonte di ogni ragione e di ogni giustizia per chiunque abbia una visione armonica delle cose. Una volta che il malato ha recuperato la volontà di guarire, si è restaurata l'armonia, il malato perciò è tornato ad essere libero, si è liberato delle forze della disarmonia. A partire da questo momento egli potrà continuare a vivere libero o potrà morire libero, l'importante è che torni ad essere libero, libero di essere responsabile di fronte a se stesso, libero di essere responsabile davanti alla sua famiglia, libero di essere responsabile di fronte alla sua comunità, libero di svolgere il ruolo che gli spetta in quanto essere umano nell'insieme armonico dell'universo. Libero, in definitiva, di essere quello che deve essere. Questo è il concetto di libertà delle nostre culture originarie. La libertà è la libertà di essere ciò si deve essere.

Ora, se la libertà è la libertà di essere ciò che si deve essere, cosa può argomentare una cultura rispetto ad un'altra in cui vi siano concezioni diverse? In nessuna delle lingue originarie del nostro continente esiste il concetto di infedele in senso religioso. Perché non esiste il concetto di infedele? Per la semplice ragione che nessuno può essere infedele. Non perché qualcuno lo proibisca, ma perché semplicemente l'infedele non esiste e, se non esiste, è inutile giudicare al riguardo. Vale a dire che è inutile giudicare. I nostri popoli originari possono accettare o possono rifiutare, non giudicano. Tu appartieni a questa cultura, hai certe credenze e tutto il resto e ti va bene così. Ebbene, io ho la mia. Non giudicando e mantenendo saldo il senso del dover essere sono riusciti a sopravvivere a 500 anni di oppressione materiale e spirituale e hanno ottenuto, per un altro verso, che noi siamo oggi in condizioni di imparare da loro alcune cose, prima fra tutte a smettere di giudicare.

Se noi impariamo a smettere di giudicare, allora saremo in grado di fare lo sforzo e di fare un tentativo affinché le nostre comunità umane possano svilupparsi in accordo ad una legge armonica. Io parlavo della legge della foresta, un modo, date le tradizioni del nostro paese, un po' brutale di dire "ecosistema", ma nella sostanza si tratta della stessa cosa. Io credo che, accostandoci alle nostre culture originarie, la domanda che dovremmo farci, a partire da quelle esperienze, da quelle conoscenze, è: è possibile concepire un ecosistema umano? Vi lascio con questa domanda. Grazie.

Domanda. Fin dall'inizio si è stabilito che parlare di umanesimo nelle culture americane è difficile dal momento che il termine "umanesimo" è un termine di un'altra cultura; è possibile allora vedere le culture americane a partire dal pensiero umanista e dire: ci sono alcuni aspetti che sono umanisti ed altri no?

Risposta. Ti risponderò dal mio punto di vista e lascerò che il punto di vista umanista risponda da sé. Credo di sì, che si possa stabilire qualsiasi tipo di relazione, rispetto all'umanesimo o a qualsiasi altra filosofia, si trovano sempre punti di contatto, ma la cosa difficile ed importante è quella di comprendere che una cultura non la si può mai capire dal di fuori. Se si vuole guardare una cultura dei nostri popoli originari facendo lo sforzo di collocarsi all'interno della sua spiritualità e, pertanto, di comprenderla, non so se si potranno stabilire raffronti con la filosofia umanista, ma in tutti i casi si starà facendo dell'umanesimo.



Domanda. La mia domanda sorge da un dubbio: dal momento che stiamo celebrando l'incontro tra due culture, tra due mondi, vorrei sapere com'è accaduto che il mondo occidentale conquistò (senza discutere ora sul termine "conquistare") il mondo indigeno e non il contrario.

Risposta. Una volta giunti qui, perché non vennero assorbiti dalle culture originarie? Bene, da una parte le culture più ricche e più forti non erano quelle che allora sembrarono più ricche e più forti. Quando arrivarono i conquistatori evangelizzatori, l'impero degli Inca crollò senza molte difficoltà, invece le culture che permasero anche sotto il dominio degli Inca, mantennero i loro culti della Terra. Riuscirono a mantenere i loro culti fino ad oggi. I conquistatori vennero qui con l'idea che ciò che avrebbero trovato qui era per loro. Si discusse per molto tempo se coloro che stavano qui fossero esseri umani o no, quindi venne stabilito che erano esseri umani quando si scoprì che erano utili per lavorare. Ma non ci fu la benché minima volontà di realizzare l'"incontro" tra culture, di modo che tale incontro non si produsse.

Intervento. Vogliamo ringraziare prima di tutto l'invito da parte del Movimento Umanista. Lo facciamo in rappresentanza della Comunità Kolla degli Airampo, di cui sono presidente. A noi questa faccenda interessa oltre modo. Vogliamo iniziare con l'affermare ciò che afferma il Movimento Umanista sulla costituzione di una struttura per esprimersi, partecipare, lavorare, ecc. Che trovi cioè ragioni per potersi presentare ed avere spazio all'interno di questa società contemporanea. Per questa stessa ragione abbiamo iniziato a strutturare un Movimento Indio con struttura autonoma. Questo è il nostro lavoro già da alcuni anni e siamo alla vigilia della costituzione come movimento. Questo naturalmente non è stato facile a causa della quantità di disaccordi fra i popoli indigeni. "Indigeno" significa originario del luogo, per questo abbiamo adottato questa parola e non "aborigeno" o un'altra parola ancora. L'abbiamo adottata per una ragione politica e non per altre ragioni. Perché noi vogliamo il nostro spazio; è quello che in qualche modo è stato oggi espresso: all'interno delle culture di questo continente esistono i nostri popoli. Ci hanno decimato in alcuni luoghi; in altri siamo stati ridotti al minimo, ma in altri siamo ben vivi e attivi. Ciò significa che malgrado i 500 anni, malgrado il tremendo assedio e l'idea di farci scomparire, ci siamo valse di una quantità di elementi per sopravvivere ed affermarci. Inoltre, le culture non scompaiono, per quanti tentativi o intenzioni abbiano... mai scompaiono. Le culture (come voi stessi avete ben detto, dato che non avete parlato di razze, ma di culture, poiché parlare di razze è instaurare un razzismo), queste culture, che sono differenti, differenti perché rispondono alla geografia, ai luoghi, rispondono a climi, a situazioni... in esse è presente l'esistenza dell'essere umano. Perché, per poter vivere, sopravvivere, per poter crescere, accettano tutto ciò che viene offerto dagli elementi naturali per sviluppare la loro vita. Per noi questo è una cultura: la sua città, ciò che è politico, le sue credenze, ciò che è religioso ed il suo territorio. Per noi ciò che è successo dal 12 ottobre 1492 è un'invasione, un genocidio, è una evangelizzazione. Come conseguenza appare il colonialismo e questo porta ad una totale dipendenza e alle conseguenze attuali.

Noi pensiamo che prendendo le nostre culture originarie si offrono alternative valide alla società, all'umanità. Poiché il capitalismo, nella sua essenza, nella sua costituzione è corrotto, il sistema è corrotto, in esso non c'è umanesimo. Il sistema è corrotto nella sua concezione filosofica e, lo vediamo, esso è costruito su di essa, sullo sfruttamento, che è corruzione. Per questo è impossibile trovare una via di uscita all'interno della società capitalista, perché all'interno della società si trovano tutti gli strumenti sociali, politici,

economici che servono a quello scopo. Per questo diciamo di essere un'alternativa valida, perché mostriamo ciò che è primigenio, ciò che è nostro, ciò che è comunitario, la vita comunitaria, la vita collettiva, la relazione collettiva. E' esattamente questo l'approfondimento della nostra alternativa a questa società, di fronte al saccheggio delle risorse naturali... Così si possono riscattare gli originari, gli indigeni americani e gli africani, che per il loro stile di vita possono contribuire molto alla correzione di tutto ciò.

Quindi per noi, tutta questa gran confusione che c'è stata dal 12 ottobre 1492 fino ad oggi, è stata un tentativo di imporre un sistema ed una cultura, ed è ancora vigente. E questo sistema si impone cancellando i nostri idiomi, trapiantando una religione, fondamentalmente quella cattolica, per sottrarre la nostra essenza ed imporre la dipendenza culturale. Non è facile tradurre tutto ciò in poche parole. Con tutto rispetto voglio affermare che tutto ciò che esiste in questo continente, coscientemente o incoscientemente, sono organizzazioni sociali e politiche di dipendenza culturale, tutte. Con tutto rispetto, faccio anche notare che il giorno in cui riconsidereremo la nostra storia e acquisiremo, come dicono qui i fratelli, le nostre culture originarie (che in nessun modo vuol dire scartare ciò che oggi esiste) comprenderemo chi furono San Martin, Bolivar, O'Higgins, Miranda, ecc. Allora ci renderemo conto che una realtà sociale, politica ed economica, e tutto ciò che si trova messo in discussione, è in fondo la nostra storia. E' allora che appariamo, portando con noi il nostro pensiero di società comunitaria e collettiva, perché, come diceva qui il fratello, le nostre società erano totalmente relazionate al cosmico, alla natura. Non c'era nulla che fosse estraneo alla realtà della nostra esistenza. La nostra esistenza è frutto della natura, dell'acqua, del sole, dell'aria, della terra, di tutti gli elementi. Questo siamo noi. Questa è la nostra credenza, quella degli andini, della Pachamama, che è la madre natura, qui risiede la nostra sintesi filosofica ed il nostro messaggio politico... Notate che le nostre comunità, che rispondono ad una cultura differente, non hanno niente a che vedere con la cultura dominante, la cultura dell'Occidente. Nella comunità il bambino ed il vecchio avevano una loro ubicazione. Nella comunità tutti fanno parte della sua esistenza, tutti prendono parte ad una necessità di esistere, tutti ne fanno parte, questi sono i nostri popoli... Questo è il nostro messaggio, per affermarci, non per escluderci da questa realtà politica e sociale, ma piuttosto per sommarci con ciò che ci è proprio, affermando il nostro movimento indigeno e allo scopo di unirli ad altre organizzazioni, perché sappiamo che se non ci uniamo il mondo va verso la distruzione. Poiché questa è una proposta che fa il Movimento Umanista, noi, in quanto realtà originaria, la accogliamo.

Quanto è stato esposto dal fratello kolla, mi ha fatto ricordare che più di una volta, alla domanda se fossi un indigenista, ho sempre risposto che no, non sono un indigenista, perché non parlo degli indios come dei poverini, che hanno bisogno di qualcuno che li educi, dia loro elemosine e via dicendo. L'indigenismo è il riflesso di un sentimento di colpa molto cristiano...

Una volta stavo parlando con un fratello pilagà di Formosa e gli spiegavo cosa io intendessi per aiuto, per contributo, perché sono cosciente della miseria in cui vivono i Pilagà. I Pilagà potranno venirne fuori grazie alla loro grandezza e non grazie alla loro miseria come se noi dovessimo intervenire come dei salvatori. Quando mi domandano cosa intendo per diritti degli indios, rispondo che si riassumono in uno: il diritto ad essere indio, il diritto ad essere come loro vogliono, con la loro cultura, le loro tradizioni e come la terra gli ha insegnato ad essere. Questi sono i loro diritti. Se noi che siamo nati e siamo stati educati nella società occidentale abbiamo interesse ad avvicinarci ai nostri fratelli dei popoli originari con

l'intenzione di dire loro: "abbiamo cose da insegnare e cose da apprendere, abbiamo cose per dare aiuto ed abbiamo bisogno di aiuto", allora questo contatto può cominciare a svilupparsi. Il migliore aiuto che mi sembra possiamo dare dal nostro cuore è quello di dire loro: "Fratelli, siate come voi volete essere, io vi accetto come siete e non mi metto a giudicare se va bene o va male, se siete buoni, se siete cattivi, se mi piacete o non mi piacete, se credo nelle cose in cui credete, se la forma che avete di lavorare o di organizzare la famiglia va bene o no. Mi sembra che non vada né bene né male, non giudico e, siccome non giudico, possiamo essere fratelli". Tutti cerchiamo l'unità, abbiamo bisogno dell'unità e, come passo fondamentale verso l'unità, è necessario che siamo coscienti di essere diversi. Allora potremo cominciare ad unire.

La nostra società occidentale si considera molto democratica ed egualitaria, perché parte dal principio che tutti gli uomini sono uguali, ma risulta che quando dico ciò, dico che tutti gli uomini sono uguali solo quando sono uguali a me. Quelli che non sono uguali a me, allora non sono tanto uguali e, pertanto, sono meno umani. Questo egualitarismo astratto è il fondamento di ogni razzismo e di ogni discriminazione perché porta inevitabilmente a comparare. Perciò, quando diciamo che tutti gli uomini sono diversi e che per questo possiamo essere fratelli, allora la discriminazione viene messa da parte.

Domanda. Mi sembra che Lei risponda da un punto di vista filosofico, non tenendo conto delle condizioni dure, dense della vita moderna. Per esempio, che cosa succede adesso delle culture del nord della Russia? Non voglio comparare il tipo o il livello, ma anche quelle sono specifiche, tipiche, e non possono adattarsi alla vita moderna, non possono vivere chiuse, come culture chiuse. Muoiono poco a poco, hanno un problema enorme dal punto di vista umano, culturale. Cosicché i russi dovrebbero tentare una qualche risposta, ma essa non esiste, né da un livello politico, né economico, culturale, filosofico. Sembra che il destino di quei popoli sia una fine tragica, se intendiamo la tragedia come un tipo di filosofia. Si può morire molto bene, ma è sempre morire. Cosa ne pensa? La vita moderna obbliga i popoli ad adattarsi a questa vita. Non esistono bambini nei popoli del nord della Russia, non nascono.

Risposta. Non posso dare opinioni sui popoli del nord della Russia perché non li conosco. Però nell'America Latina generalmente si dice che i nostri paesi sono paesi sottosviluppati. Bisogna capire che quando si parla di "sottosviluppati" non si stabilisce una comparazione di tipo statistico, ma si tratta piuttosto di un giudizio di valore. Vale a dire: siamo sottosviluppati perché siamo sottosviluppati, siamo sottosviluppati rispetto a quelli che vengono presentati come modello.

Nel nostro continente si dà la situazione curiosa e tragica secondo cui, da posizioni considerate progressiste, vengono fatti propri i criteri di valore attraverso i quali ci giudicano coloro che ci opprimono. Cosicché arriviamo ad una situazione sorprendente: protestiamo contro di loro perché non ci lasciano essere come loro, vogliamo liberarci di loro per essere finalmente come loro. Questa è una tragedia. Che succederà quando arriveremo ad essere come loro? C'è un'antica parabola che parla di uno schiavo che riuscì ad impadronirsi della frusta del padrone e, per sentirsi padrone cominciò a frustarsi, perché quello era il modello. Quindi, quando ci libereremo di loro, saremo come loro e sfrutteremo noi stessi e non avremo risolto nessun problema.

Il problema delle nostre società non è la mancanza di modernità, ma l'eccesso di modernità, quella modernità che risucchia, assorbe, dissangua le nostre culture popolari, che non le

lascia esistere, che non le lascia essere. E' certo che il mondo moderno esige certe condizioni, ma il problema è vedere se si crede che esista un'unica via di sviluppo o se si crede possibile che le cose possano andare in un altro modo. Io personalmente credo che vale la pena tentare di farle andare in un altro modo. Non prendo come modello quel primo mondo postmoderno, ultramoderno. A volte i giornali di qua, o alcuni partiti politici, discutono se il nostro ministro delle finanze ci sta conducendo verso il primo mondo in una maniera buona o cattiva; siccome io non voglio andare verso il primo mondo, per me è lo stesso che mi ci porti bene o male, non voglio che mi ci portino, cosicché non partecipo a quella discussione. La prima cosa di cui abbiamo bisogno è quella di smettere di giudicarci come ci giudicano gli altri. Cominciamo a giudicarci ed a pensare per conto nostro, con la nostra testa, secondo i nostri criteri. In questo modo potremo dire: no, i paesi dell'America Latina non sono paesi sottosviluppati, sono paesi di cui la natura, la gente e la spiritualità, malgrado tutto, non si sono lasciate sottomettere dalla modernità. La modernità nel nostro continente si riduce ad un insieme di enclavi, mentre il resto resiste tenacemente.

Oggi, nei centri ideologici del primo mondo si dice che l'alternativa per l'umanità è tra modernità e barbarie. Prima si diceva: civiltà o barbarie. Sono stati tentati tutti i metodi economici, politici, tutte le forme possibili per fare dei nostri paesi delle nazioni moderne e sviluppate, ma c'è una resistenza tenace, non si vuole essere così. Più della metà della popolazione del nostro continente non è né si sente parte delle culture urbane industriali, non ne vuole sapere. Quando non gli rimane altra possibilità si ammassano nei suburbi dei grandi centri moderni, non perché credono che ciò sia un passo verso il progresso, ma semplicemente perché è un passo per non morire di fame. Allora mi domando se il problema di questi popoli del nord della Russia abbia una qualche soluzione, se affrontato dal punto di vista della modernità. Che succederebbe se domandassimo a questa gente: "Vediamo, come volete vivere, come volete lavorare, come volete produrre, in quale lingua volete educare i vostri figli, qual è la vostra religione, di quanto territorio avete bisogno? Allora sviluppatevi secondo il vostro criterio di sviluppo. E noi, per così dire, a Mosca, a San Pietroburgo, continueremo a svilupparci con il nostro criterio di sviluppo, che non è migliore né peggiore del vostro". Credo che questo potrebbe essere un tentativo.

## SILO

### CHE COSA INTENDIAMO OGGI PER UMANESIMO UNIVERSALISTA

Comunità Emanu-el, sede dell'ebraismo liberale in argentina  
Buenos Aires, 24 novembre 1994

Ringrazio la comunità Emanuel-El e il rabbino Sergio Bergman per l'opportunità che oggi mi offrono di parlare qui. Ringrazio per la loro presenza i membri della comunità, i correlatori, e, in generale, gli amici dell'umanesimo.

Il titolo della presente dissertazione postula l'esistenza di un umanesimo universale: ma, com'è evidente, si tratta di un'affermazione che dovrà essere provata. Per farlo, bisognerà innanzitutto chiarire che cosa si intenda per "umanesimo", dato che sul significato di questa parola non esiste un accordo generale, e quindi sarà necessario chiederci se l'"umanesimo" sia proprio di una regione del mondo, di una cultura, o se non faccia parte piuttosto delle radici e del patrimonio di tutta l'umanità. Sarà anche opportuno mettere subito in chiaro da dove sorge il nostro interesse per questi temi perché, al non farlo, qualcuno potrebbe pensare che siamo motivati da una semplice curiosità storica o magari da uno sfoggio nozionistico di cultura. 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. Questi temi, per qualche verso apparentemente contraddittori, verranno trattati in modo più dettagliato nel corso di questo intervento.

Con la domanda: "Che cosa intendiamo oggi per umanesimo?", stiamo puntando tanto all'origine quanto allo stato attuale della questione. Inizieremo il nostro studio dall'umanesimo storicamente riconoscibile in Occidente, lasciando però aperta la possibilità di portare avanti la ricerca anche in altre parti del mondo dove l'atteggiamento umanista era presente già prima della coniazione di termini come "umanesimo", "umanista" o simili. Gli aspetti più rilevanti di questo atteggiamento, che costituisce il tratto comune degli umanisti di tutte le culture, possono essere descritti così: 1. Si riconosce all'essere umano una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione; 2. si sostiene l'uguaglianza di tutti gli esseri umani; 3. si accettano 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 sostiene la libertà di professare qualunque idea e credenza; 6. si ripudia la violenza.

Se ci addentriamo nella cultura europea ed in modo particolare in quella dell'Italia prerinascimentale, risulta che gli studia humanitatis (lo studio delle "materie umanistiche") erano incentrati sulla conoscenza delle lingue greca e latina, e ponevano particolare enfasi sugli autori "classici". Le "materie umanistiche" comprendevano: storia, poesia, retorica, grammatica, letteratura e filosofia morale. Esse affrontavano questioni genericamente umane, a differenza delle materie proprie dei giuristi, degli studiosi di canoni e leggi, e degli artisti, che erano finalizzate ad una formazione specificamente professionale. Ovviamente anche questi studiosi utilizzavano, per la propria qualificazione, elementi propri delle materie umanistiche, ma i loro studi erano incentrati di preferenza sulle applicazioni pratiche proprie delle loro rispettive professioni. La differenza tra "umanisti" e "professionisti" si andò accentuando nella misura in cui i primi approfondirono gli studi classici e la ricerca su altre culture; si creò così una sorta di separazione tra la formazione professionale e l'interesse per tutto ciò che era genericamente umano e per le umane attività. Questa tendenza continuò: gli studi degli "umanisti" arrivarono ben presto a toccare campi molto lontani da quelle che all'epoca venivano intese come "materie umanistiche", ed è così che prese le mosse la grande rivoluzione culturale del Rinascimento.

In realtà, l'atteggiamento umanista si era sviluppato molto prima e di esso possiamo trovare traccia nei temi trattati dai "poeti goliardi" e dalle scuole delle cattedrali francesi del XII secolo. Invece la parola umanista, che designava un certo tipo di studioso, cominciò ad essere usata in Italia solo a partire dal 1538. Su questo punto rimando alle osservazioni di A. Campana e al suo articolo *The origin of the word 'humanist'* pubblicato nel 1946. Dico tutto questo per sottolineare il fatto che i primi umanisti non si riconoscevano affatto in tale designazione, che entrerà in uso solo molto più tardi. E qui sarà opportuno ricordare come parole affini, quali *humanistische* ("umanistico"), secondo gli studi di Walter Rüegg, comincino ad essere utilizzate nel 1784, mentre *humanismus* ("umanesimo") iniziò a diffondersi solo nel 1808 a partire dai lavori di Niethammer. E' verso la metà del secolo scorso 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. Questo punto non mi sembra ozioso e vorrei riprenderlo più avanti quando esaminerò i diversi significati che la parola "umanesimo" ha assunto fino ad oggi.

Se mi si concede una digressione dirò che nel momento attuale questo substrato storico persiste ancora, e con esso la distinzione tra lo studio delle materie umanistiche che si impartisce nelle università o in istituti specializzati e l'atteggiamento "umanista" definito non dalla direzione degli interessi professionali delle persone che ne sono portatrici ma dal fatto che per esse il fenomeno umano risulta costituire la preoccupazione centrale. Oggi quando qualcuno si definisce "umanista" non lo fa riferendosi ai suoi studi di "materie umanistiche", e parallelamente, uno studente o uno studioso di "materie umanistiche" non per questo si considera "umanista". L'atteggiamento "umanista" è quasi generalmente inteso in senso più ampio, quasi totalizzante, aldilà delle specializzazioni accademiche.

Nel mondo accademico occidentale si suole dare il nome di "umanesimo" a quel processo di trasformazione della cultura che prese le mosse in Italia, ed in particolare a Firenze, tra la fine del 1300 e l'inizio del 1400, e che, con il Rinascimento, giunse a coinvolgere l'Europa

intera. L'umanesimo si caratterizzò per il suo interesse per le *humanae litterae* (che erano gli scritti che trattavano le cose umane), intese in contrapposizione alle *divinae litterae* (che si riferivano invece alla divinità). E questo è uno dei motivi per cui ai suoi esponenti venne dato il nome di "umanisti". Secondo questa interpretazione, l'umanesimo risulta essere stato, alle origini, un fenomeno letterario caratterizzato da una netta tendenza a rivalutare i contributi della cultura greco-latina, soffocati dalla visione cristiana medievale. Va notato come la nascita di questo fenomeno culturale non sia dovuta alla semplice modificazione endogena dei fattori economici, sociali e politici della società occidentale, quanto piuttosto al fatto che questa abbia recepito le influenze trasformatrici provenienti da altri ambienti e civiltà. L'intenso contatto con la cultura ebraica e con quella musulmana e l'ampliamento dell'orizzonte geografico crearono un contesto che incentivò la preoccupazione per l'umano in generale e per la scoperta delle cose umane.

Credo che Salvatore Puledda sia nel giusto quando descrive, nel suo *Interpretazioni dell'Umanesimo*, il mondo europeo medievale preumanista come un ambiente chiuso, dal punto di vista temporale e fisico, che tendeva a negare l'importanza del contatto, che di fatto avveniva, con altre culture. La storia, dal punto di vista medievale, è la storia del peccato e della redenzione; la conoscenza di altre civiltà non illuminate dalla grazia di Dio non riveste grande interesse; il futuro prepara semplicemente l'Apocalisse ed il giudizio di Dio. La Terra è immobile e sta al centro dell'universo, secondo la concezione tolemaica; il tutto è circondato dalle stelle fisse, ed il movimento circolare delle sfere planetarie è dovuto all'azione di forze angeliche. Questo sistema termina nell'empireo, sede di Dio, motore immobile che tutto muove. L'organizzazione sociale è coerente con questa visione: una struttura gerarchica ereditaria differenzia i nobili dai servi; al vertice della piramide stanno il Papa e l'Imperatore, a volte alleati, a volte in lotta per il predominio gerarchico. Il regime economico medievale, per lo meno fino al secolo XI, è anch'esso un sistema chiuso, fondato sul consumo del prodotto nel luogo di produzione. La circolazione monetaria è scarsa, il commercio è difficile e lento. L'Europa è una potenza continentale assediata poiché il mare, in quanto via di scambio commerciale, è in mano ai bizantini e agli arabi. Ma i viaggi di Marco Polo ed il suo contatto con le culture e la tecnologia dell'estremo oriente; i centri di insegnamento della Spagna, dai quali i maestri ebrei, arabi e cristiani irradiano il sapere; la ricerca di nuove vie commerciali che aggirino la barriera creata dal conflitto bizantino-musulmano; la formazione di una classe mercantile sempre più attiva; la crescita di una borghesia cittadina ogni giorno più potente, e infine lo svilupparsi di istituzioni politiche più efficienti, quali le signorie in Italia, tutto questo insieme di fattori determinano un cambiamento profondo nell'atmosfera sociale, e questo cambiamento permette lo sviluppo dell'atteggiamento umanista. Non dimentichiamo che tale processo conosce l'alternarsi ripetuto di progressi e regressi, e questo fin quando il nuovo atteggiamento non diventa cosciente.

Cento anni dopo Petrarca (1304-1374) la conoscenza dei classici è quasi dieci volte maggiore che in tutti i mille anni precedenti. Petrarca ricerca e studia gli antichi manoscritti nel tentativo di correggere una memoria storica deformata; hanno inizio con lui la tendenza alla ricostruzione del passato ed un nuovo punto di vista sullo scorrere della storia, allora ostacolato dall'immobilismo proprio dell'epoca. Un altro dei primi umanisti, Manetti, nella sua opera *De dignitate et excellentia hominis* (Sulla dignità e l'eccellenza dell'uomo), rivendica la dignità dell'essere umano contro il *Contemptus mundi*, il disprezzo del mondo,

predicato da quel monaco Lotario che in seguito divenne Papa con il nome di Innocenzo III. Quindi Lorenzo Valla nel suo *De voluptate* (Sul piacere) attacca il concetto etico del dolore vigente nella società del suo tempo. E così, mentre il sistema economico e le strutture sociali si modificano, gli umanisti si sforzano di rendere cosciente questo processo di trasformazione producendo un'immensa quantità di opere grazie alle quali l'umanesimo prende forma a poco a poco. Ma l'umanesimo ben presto travalicherà l'ambito strettamente culturale e finirà per mettere in discussione le strutture del potere in mano alla Chiesa ed al monarca.

Numerosi specialisti hanno messo in evidenza come già nell'umanesimo prerinascimentale compaia una nuova immagine dell'essere umano e della personalità umana. Secondo questa nuova concezione, la personalità umana si costruisce e si esprime nell'azione, ed è in tal senso che la volontà viene ad assumere un'importanza maggiore dell'intelligenza speculativa. Parallelamente si fa strada una nuova attitudine nei confronti della natura: questa non è più una valle di lacrime creata da Dio per i mortali bensì l'ambiente dell'essere umano ed in alcuni casi la sede ed il corpo della stessa divinità. Questa nuova attitudine favorisce lo studio dei diversi aspetti del mondo materiale e fa sorgere la tendenza a spiegare tale mondo sulla base di un insieme di forze immanenti senza ricorrere a concetti teologici. Da questo deriva un netto orientamento verso la sperimentazione e verso il dominio delle leggi naturali. Il mondo è ora il regno dell'uomo e sta a lui dominarlo grazie al sapere, grazie alle Scienze.

Proprio sulla base di questo orientamento, gli studiosi del XIX secolo hanno annoverato tra gli "umanisti" non soltanto personalità letterarie ma hanno collocato, al lato di Nicola di Cusa, Rodolfo Agricola, Juan Reuchlin, Erasmo, Tommaso Moro, Jacques Lefevre, Charles Bouillé, Juan Vives, anche Leonardo e Galileo.

E' noto come molti temi introdotti dagli umanisti abbiano esercitato un'influenza che è andata ben oltre il periodo rinascimentale: essa è infatti rintracciabile negli enciclopedisti e nei rivoluzionari del XVIII secolo. Ma dopo le rivoluzioni americana e francese ha inizio il declino dell'atteggiamento umanista che finisce per scomparire. L'idealismo critico, l'idealismo assoluto ed il romanticismo, ispiratori di filosofie politiche assolutiste, si lasciano alle spalle l'idea che l'essere umano sia il valore centrale e trasformano l'essere umano stesso nell'epifenomeno di altre forze. Questa "cosificazione", questo "'lui' al posto di un 'tu'", come farà notare con acutezza Martin Buber, si affermano ben presto in tutto il pianeta. Ma la tragedia delle due guerre mondiali tocca le radici stesse della società e così, di fronte a qualcosa che sembra assurdo, sorge nuovamente la domanda: quale è il significato dell'essere umano? Questa domanda si fa presente soprattutto nelle cosiddette "filosofie dell'esistenza". Alla fine di questo intervento tornerò sulla situazione dell'umanesimo contemporaneo. Per ora vorrei mettere in risalto alcuni aspetti fondamentali dell'umanesimo, e tra questi, l'atteggiamento antidiscriminatorio e la tendenza all'universalità.

I temi della tolleranza reciproca e quello della convergenza sulla base della tolleranza sono molto cari all'umanesimo, e per questo vorrei sottoporre nuovamente alla vostra attenzione quanto spiegato dal professor Bauer nella sua conferenza del 3 novembre scorso. Bauer si è espresso in questi termini:



“Nella società feudale musulmana, in particolare in Spagna, la situazione degli ebrei era molto diversa. Di una loro emarginazione sociale non è possibile nemmeno parlare, così come non è possibile parlarne nel caso dei cristiani. E solo in via del tutto eccezionale potevano insorgere quelle tendenze che oggi chiameremmo “fondamentaliste”. La religione dominante non si identificava con l’ordine sociale nella stessa misura in cui ciò avveniva nell’Europa cristiana. Analogamente, non è davvero il caso di usare termini quali “divisione ideologica”, per quanto esistessero, parallelamente e in rapporto di tolleranza reciproca, culti differenti. Si frequentavano insieme, senza divisioni, le scuole e le università ufficiali; cosa, questa, inconcepibile nella società cristiana medievale. Il grande Maimonide in gioventù fu discepolo e amico del filosofo arabo Ibn Roshd (Averroè). E se è vero che, più tardi, gli ebrei e lo stesso Maimonide subirono pressioni e persecuzioni da parte dei fanatici di origine africana che si erano impadroniti del potere nell’al-Andalus, è vero anche che Averroè per loro non era che un eretico per cui non sfuggì alla condanna. In un’atmosfera di questo genere sì che poteva nascere, tanto da parte dei musulmani che degli ebrei, un umanesimo ampio e profondo... In Italia la situazione era simile, non solo durante il breve periodo della dominazione islamica in Sicilia ma anche in seguito, e per molto tempo addirittura durante il dominio diretto del Papato. Un monarca di origine tedesca, Federico II di Hohenstaufen, che regnava in Sicilia ed era egli stesso poeta, ebbe l’audacia di dichiarare che il proprio regime era fondato su una triplice base ideologica: la cristiana, l’ebrea e la musulmana, e di arrivare a stabilire, attraverso quest’ultima, la continuità con la filosofia greca classica.”

Fin qui la citazione.

Per quanto attiene all’umanesimo nelle culture ebrea ed araba non c’è alcuna difficoltà a rinvenirne le tracce; vorrei limitarmi a riportare alcune osservazioni dell’accademico russo Artur Sagadeev tratte dalla conferenza da lui tenuta a Mosca nel novembre dell’anno passato, dal titolo “L’umanesimo nel pensiero musulmano classico”. Sagadeev ha osservato:

"(...) l’umanesimo nel mondo musulmano poggiava sullo sviluppo delle città e sulla loro cultura. Dalle cifre che seguono sarà possibile farsi un’idea del grado di urbanizzazione del mondo musulmano: nelle tre più grandi città della Savad - ovvero, la Mesopotamia meridionale - e nelle due più grandi dell’Egitto viveva all’incirca il venti per cento della popolazione complessiva. La percentuale dei residenti in città con una popolazione superiore ai centomila abitanti superava, nella Mesopotamia e nell’Egitto dei secoli VIII e X, quella di paesi dell’Europa Occidentale del secolo XIX quali l’Inghilterra, l’Olanda, il Galles o la Francia. Secondo i calcoli più accurati, Bagdad contava a quel tempo quattrocentomila abitanti, e la popolazione di città come Fustat (che in seguito divenne Il Cairo), Cordova, Alessandria, Kufa e Bassora era compresa tra i cento e i duecentomila abitanti. La concentrazione nelle città di grandi risorse provenienti dal commercio e dalle tasse determinò, nel Medioevo, la nascita di una frangia piuttosto numerosa di intellettuali, portò ad una dinamizzazione della vita spirituale e creò una situazione di prosperità per la scienza, la letteratura e le arti. Al centro dell’attenzione, in ogni campo, stava l’essere umano, inteso sia come genere umano che come personalità singola. Va sottolineato come il mondo musulmano, a differenza dell’Europa medievale, non abbia conosciuto una divisione negli orientamenti assiologici tra la cultura urbana e la cultura ad essa opposta, che in Europa era rappresentata dagli abitanti dei monasteri e da quelli dei castelli feudali. I

responsabili dell'educazione teologica ed i gruppi sociali che nel mondo musulmano svolgevano una funzione analoga a quelli feudali in Europa vivevano nelle città, dove subivano l'influenza poderosa della cultura che si era formata tra i cittadini musulmani facoltosi. Possiamo farci un'idea di quale fosse l'orientamento assiologico di tali abitanti, prendendo in esame il gruppo di riferimento che tendevano ad imitare, perché incarnava quei tratti distintivi considerati indispensabili in una persona illustre e ben educata. Tale gruppo di riferimento era costituito dagli Adib, persone di vasti interessi, istruite e dotate di profondo senso morale. L'Adab, vale a dire l'insieme delle qualità proprie dell'Adib, comportava profondi ideali di condotta nella vita cittadina e di corte, la raffinatezza e l'umorismo, e per la sua funzione intellettuale e morale, era sinonimo di quel che i greci avevano indicato con la parola 'paideia' ed i latini con 'humanitas'. Gli Adib incarnavano gli ideali dell'umanesimo e nel contempo ne diffondevano le idee, che a volte assumevano la forma di lapidarie sentenze, quali: "l'uomo è il problema dell'uomo"; "chi attraversa il nostro mare non troverà altra sponda se non se stesso". L'insistenza sul destino terreno dell'essere umano, così tipica degli Adib, li portava a volte allo scetticismo religioso; anzi, tra le loro fila non mancavano figure assai in vista che ostentavano il proprio ateismo. L'Adab inizialmente indicava le norme di comportamento, l'etichetta, dei beduini; il termine assunse un significato propriamente umanista, quando il Califfato, per la prima volta da Alessandro Magno, divenne il centro di interrelazione tra differenti tradizioni culturali e tra differenti gruppi confessionali, il centro che univa il Mediterraneo al mondo indo-iraniano. Nel periodo di prosperità della cultura musulmana medievale, l'Adab attribuì alla conoscenza della filosofia greca antica un grandissimo valore ed assimilò i programmi educativi dei filosofi greci. Per la messa in pratica di tali programmi i musulmani disponevano di enormi possibilità: basti dire che, secondo il calcolo degli specialisti, nella sola Cordova si concentravano più libri che in tutta Europa, escludendo l'al-Andalus. Il Califfato, divenuto centro di influenze reciproche tra culture diverse, mescolando tra loro differenti gruppi etnici, contribuì alla formazione di un altro elemento dell'umanesimo: l'universalismo, ovvero l'idea dell'unità del genere umano. La formazione di questa idea aveva come correlato nella vita reale il fatto che le terre abitate dai musulmani si estendevano dal corso del Volga a Nord fino al Madagascar a Sud, e dalla costa atlantica dell'Africa ad Occidente fino alla costa pacifica dell'Asia ad Oriente. Anche dopo la disintegrazione dell'Impero musulmano che portò alla formazione, sulle sue rovine, di piccoli stati comparabili ai possedimenti dei successori di Alessandro Magno, i fedeli dell'Islam continuarono a vivere uniti da una sola religione, una sola lingua letteraria comune, una sola legge, una sola cultura, e nella vita quotidiana continuarono ad avere rapporti con svariati gruppi confessionali molto diversi da loro, con i quali ci fu un continuo scambio di valori culturali. Lo spirito dell'universalismo dominava nei circoli scientifici (i "Madjalis") i quali univano musulmani, cristiani, ebrei ed atei che provenivano dagli angoli più remoti del mondo musulmano ma condividevano interessi intellettuali comuni. Li univa quella "ideologia dell'amicizia" che in precedenza aveva unito le scuole filosofiche dell'antichità - quali, ad esempio, gli stoici, gli epicurei, i neoplatonici, ecc. - e che avrebbe tenuto unito, nel Rinascimento italiano, il circolo di Marsilio Ficino. Sul piano teorico, i principi dell'universalismo erano già stati elaborati nel quadro del Kalam, o teologia speculativa; in seguito divennero il fondamento della concezione del mondo tanto per i filosofi razionalisti quanto per i mistici sufi. Nelle discussioni organizzate dai teologi Mutakallim (i "Maestri dell'Islam"), alle quali partecipavano i rappresentanti di differenti confessioni, la norma era fondamentale l'autenticità delle tesi non con riferimenti ai testi sacri, dato che questi non avrebbero offerto

ai rappresentanti di altre religioni alcun sostegno per la discussione, ma basandosi esclusivamente sulla ragione umana".

La lettura di questo brano di Sagadeev non rende merito della ricchezza di un lavoro che ci descrive costumi, vita quotidiana, arte, religiosità, diritto e attività economica del mondo musulmano all'epoca del suo splendore umanista. Vorrei passare ora ad un'altra opera, anch'essa di un accademico russo, specializzato però nelle culture d'America. Il professor Sergei Semenov, nel suo saggio monografico dello scorso agosto, intitolato Tradizioni e innovazioni umaniste nel mondo ibero-americano", utilizza un approccio completamente nuovo per la ricerca dell'atteggiamento umanista all'interno delle grandi culture dell'America precolombiana.

Vi lascio alle sue parole: "(...) Possiamo rintracciare nozioni di umanesimo in America centrale e in America del Sud in epoca precolombiana. Nel primo caso si tratta del mito di Quetzalcoatl, nel secondo della leggenda di Viracocha, due divinità che rifiutavano i sacrifici umani, generalmente di prigionieri di guerra appartenenti ad altre tribù. I sacrifici umani erano comuni in America centrale prima della conquista spagnola. Tuttavia, tanto i miti e le leggende indigene che le cronache spagnole ed i monumenti della cultura materiale dimostrano come il culto di Quetzalcoatl, che compare negli anni 1200-1100 dell'era precedente alla nostra, sia strettamente legato, nella coscienza dei popoli di questa regione, alla lotta contro i sacrifici umani e all'affermazione di norme morali che condannano l'assassinio, il furto e la guerra. Stando a quanto narrato da un ciclo di leggende, il governante tolteco della città di Tula, Topiltzin, che assunse il nome di Quetzalcoatl e visse nel secolo X della nostra era, aveva tutte le caratteristiche di un vero eroe culturale. Secondo tali leggende, egli insegnò agli abitanti di Tula l'arte dell'oreficeria, proibì di compiere sacrifici umani o animali, ed ordinò che agli dei venissero offerti soltanto fiori, pane ed essenze profumate. Topiltzin condannava l'assassinio, la guerra ed il furto. Secondo la leggenda aveva aspetto di uomo bianco, ma non era biondo, bensì di capelli scuri. Alcuni dicono che scomparve nel mare, altri che ascese al cielo avvolto dalle fiamme, consegnando alla stella del mattino la speranza del suo ritorno. A questo eroe si attribuisce l'affermazione in America centrale dello stile di vita umanista denominato "toltecatoytl", che fu assimilato non solo dai toltechi ma anche dai popoli vicini che ereditarono le loro tradizioni. Questo stile di vita si basava su una serie di principi: fratellanza tra tutti gli esseri umani, ricerca di un continuo perfezionamento, venerazione per il lavoro, onestà, fedeltà alla parola data, studio dei segreti della natura e visione ottimista del mondo. Le leggende dei popoli maya dello stesso periodo testimoniano l'attività di un governante o sacerdote della città di Chichen-Itzà, fondatore della città di Mayapan, chiamato Kukulcan, equivalente maya di Quetzalcoatl. Un altro rappresentante della tendenza umanista in America centrale fu il governante della città di Texcoco, il filosofo e poeta Netzahualcoyotl, che visse tra il 1402 e il 1472. Anche questo saggio rifiutò i sacrifici umani, cantò l'amicizia tra i popoli, ed esercitò una profonda influenza sulla cultura delle popolazioni del Messico. In America del Sud troviamo un movimento simile all'inizio del XV secolo. Esso è legato ai nomi dell'Inca Cuzi Yupanqui, che ricevette il nome di Pachacutéc, "il riformatore", e a quello di suo figlio Tupac Yupanqui, e all'espandersi del culto di Viracocha. Così come era costume in America centrale, e come già prima di lui aveva fatto suo padre Ripa Yupanqui, Pachacutéc assunse il titolo di dio e si chiamò Viracocha. Le norme morali sulle quali si reggeva ufficialmente la società di Tahuantinsuyo erano legate al culto di Pachacutéc e alle riforme da lui attuate.

Pachacutéc, proprio come Topiltzin, aveva tutte le caratteristiche dell'eroe culturale."

Termino qui la citazione da un'opera che è, ovviamente, ben più estesa e sostanziosa.

Con la lettura di questi due testi ho voluto mostrare alcuni esempi della presenza di quello che chiamiamo "atteggiamento umanista" in aree geografiche molto distanti tra loro, presenza che evidentemente possiamo rintracciare in certi periodi precisi per ciascuna cultura. E dico "periodi precisi" perché tale atteggiamento sembra ora retrocedere ed ora avanzare secondo un ritmo ondulatorio nel corso della storia, e addirittura scomparire definitivamente, in alcuni casi, in quei tempi senza ritorno che precedono il collasso di una civiltà. Comprenderete che stabilire dei legami tra civiltà per mezzo dei loro "momenti" umanisti è un compito arduo e di grande portata. Se nel momento attuale i gruppi etnici e religiosi si ripiegano su sé stessi alla ricerca di una forte identità, questo significa che sta crescendo una sorta di sciovinismo culturale o regionale che minaccia di innescare uno scontro con altre etnie, culture o religioni. Ma la persona che legittimamente ama il proprio popolo e la propria cultura deve poter comprendere che in se stessa e nelle proprie radici è esistito o esiste un "momento umanista" che la rende universale per definizione e simile all'altra che ha di fronte. Si tratta, insomma, di differenze che non potranno essere spazzate via da nessuno. Si tratta di differenze che non costituiscono né una remora né un difetto né un fattore di ritardo, ma che, al contrario, sono la ricchezza stessa dell'umanità. Il problema non sta nelle differenze bensì nel come portarle a convergere, ed è ai "momenti umanisti" che mi riferisco quando parlo dei punti di convergenza.

Vorrei, per concludere, riprendere il discorso sullo stato della questione umanista nel momento attuale. Abbiamo detto che in seguito alle due catastrofi mondiali i filosofi dell'esistenza riaprirono il dibattito su un tema che sembrava morto e 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 dell'umanesimo propria del XIX secolo, non risulta strano che pensatori come Foucault abbiano accusato l'umanesimo di essere un prodotto tipico di quel secolo. Già prima, Heidegger aveva espresso una posizione contraria all'umanesimo che aveva considerato, nella sua Lettera sull'Umanesimo, null'altro che un'ennesima "metafisica". Forse la discussione si basò sulla posizione sostenuta dall'esistenzialismo sartriano 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 determinate caratteristiche. Althusser, Lévi-Strauss e vari altri strutturalisti hanno fatto aperta professione di anti-umanesimo nelle loro opere, così come altri filosofi hanno difeso l'umanesimo intendendolo 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 in più 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 posizioni naturaliste come quelle espresse nello Humanist Manifesto del 1933, o a posizioni social-liberali come quelle dello Humanist Manifesto II del 1974. Stando così le

cose, non sorprende che vari autori tra i quali Lamont abbiano definito il proprio umanesimo come naturalista ed anti-idealista, proclamando 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 tali 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. Credo anche, infine, che l'umanesimo sia attualmente in condizioni di diventare una filosofia, una morale, uno strumento di azione ed uno stile di vita.

La discussione filosofica portata avanti contro un 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 dimostrare la loro validità confrontandosi con quanto il Nuovo Umanesimo universalista propone oggi. Dobbiamo riconoscere che tutta questa discussione ha avuto un tono un po' provinciale e che ormai non è più sostenibile sostenere che l'umanesimo sia apparso in un'unica parte del mondo, che solo lì possa essere discusso e che il resto del mondo debba seguire quella specie di modello da esportazione. Concediamo pure che il copyright, il monopolio della parola "umanesimo", appartenga ad una certa area geografica. Di fatto questa discussione si riferisce all'umanesimo occidentale, europeo ed in certa misura ciceroniano. Noi, però, abbiamo sostenuto che l'umanesimo non fu mai una filosofia ma una prospettiva ed un atteggiamento di fronte alla vita: allora, che cosa ci impedisce di estendere la nostra ricerca dall'Occidente 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 non è solo per le conseguenze teoriche che la posizione di cui parlavamo ha avuto, ma anche per le conseguenze negative che essa ha direttamente nella pratica".

Nell'umanesimo storico esisteva la profonda credenza che la conoscenza ed il controllo delle leggi naturali avrebbe portato alla liberazione dell'umanità, che tale conoscenza fosse patrimonio di tutte le culture, e che si dovesse imparare da ciascuna di esse. Ma oggi abbiamo chiaro come il sapere, la conoscenza, la scienza e la tecnologia possano essere oggetto di manipolazione, e come la conoscenza sia spesso servita da 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 paternalisticamente 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 quando cercavamo di farla finita con le religioni, perché se ci fossimo riusciti oggi non ci sarebbero guerre di religione; avevamo ragione quando cercavamo 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. E' facile pretendere che cambino gli altri: il punto è che gli altri pensano la stessa cosa. Non sarà tempo 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, debba andare di pari passo con il cambiamento personale. Dopo tutto, la mia vita ha senso solo se voglio viverla e solo 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 diventa imprescindibile riconsiderare un modo di riconoscere la diversità culturale vero soltanto a parole; e diventa inoltre imprescindibile lo studio di una possibile convergenza delle culture che porti alla creazione di una nazione umana universale.

Per ultimo c'è da dire che non poche pecche sono state attribuite agli umanisti di tutte le epoche. Si è detto che anche Machiavelli era un umanista che cercava di comprendere le leggi che reggono il potere; che lo stesso Galileo mostrò una sorta di debolezza morale di fronte alla barbarie dell'Inquisizione; che Leonardo annoverava, tra le sue invenzioni, delle macchine da guerra molto perfezionate, disegnate per il Principe. E, continuando su questo registro, si è affermato che anche molti scrittori, pensatori e scienziati contemporanei hanno mostrato debolezze dello stesso genere. Sicuramente c'è del vero in tutto questo: ma dobbiamo essere giusti nella nostra valutazione dei fatti. Einstein non ha avuto a che vedere con la fabbricazione della bomba atomica; il suo merito risiede nell'invenzione della cellula fotoelettrica, grazie alla quale si sono sviluppate tante industrie, comprese il cinema e la televisione, ed il suo genio si è rivelato soprattutto nella formulazione di una grande teoria assoluta: la teoria della Relatività. Ed Einstein non ha mostrato debolezze morali di fronte alla nuova Inquisizione. Né tantomeno Oppenheimer al quale il progetto Manhattan, finalizzato alla costruzione di uno strumento che mettesse fine al conflitto mondiale, era stato presentato solo come un'arma dissuasiva, che mai sarebbe stata utilizzata contro degli esseri umani. Oppenheimer fu vilmente tradito, e per questo fece sentire con forza la sua voce appellandosi alla coscienza morale degli scienziati: e per questo fu destituito dall'incarico che ricopriva, e per questo fu perseguitato dal Maccartismo. Molti difetti morali attribuiti a persone che hanno manifestato un atteggiamento umanista non hanno a che vedere con la loro posizione nei confronti della società o della scienza ma con la loro stoffa di esseri umani posti di fronte al dolore e alla sofferenza. Se parliamo di coerenza e di forza morale, la figura di Giordano Bruno di fronte al martirio appare come il paradigma dell'umanista classico e, al nostro tempo, tanto Einstein quanto Oppenheimer possono

essere giustamente considerati umanisti tutti d'un pezzo. E perché, andando aldilà del campo della scienza, non dovremmo considerare come dei genuini umanisti Tolstoj, Gandhi e Martin Luther King? Forse Schweitzer non è stato un umanista? Sono sicuro che milioni di persone in tutto il mondo affrontano la vita con un atteggiamento umanista, ma se cito solo alcune personalità è perché esse costituiscono modelli di umanesimo universalmente riconosciuti. So che a tali individui possono essere rimproverati alcuni comportamenti, qualche volta il modo di agire, o il senso dell'opportunità o il tatto, ma non possiamo negare il loro impegno nei confronti degli altri esseri umani. D'altra parte, 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 in questo momento storico, gli risponderemmo con poche parole che "è un umanista chiunque lotti contro la discriminazione e la violenza e proponga delle alternative affinché la libertà di scelta dell'essere umano possa manifestarsi".

Nient'altro. Molte grazie.