

## **CONFERENZE E ARTICOLI**

## OMAGGIO A GALILEO

*Piazza di Santa Croce, Firenze  
in occasione del primo congresso dell'Internazionale Umanista  
7 Gennaio 1989.*

«Io, Galileo Galilei, lettore di matematiche nell'Università di Firenze, pubblicamente abiuro la mia dottrina che il Sole è il centro del mondo e non si muove, e che la Terra non è il centro del mondo e si muove. Con cuore sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto i suddetti errori ed eresie, e qualunque altro errore, eresia e setta contrari alla Santa Chiesa.»

Questo è il testo dell'abiura strappata a Galileo il 22 Giugno 1633 dal Tribunale dell'Inquisizione sotto la minaccia della tortura.

Galileo abiurò per non subire la sorte di Giordano Bruno, condotto al rogo con un legno incastrato nella bocca perché non parlasse, e bruciato in Campo De' Fiori a Roma in un giorno d'inverno del 1600.

Giordano Bruno, che aveva proclamato l'infinità dell'Uomo e dell'Universo, l'esistenza di innumerevoli mondi...

Solo dopo tre secoli, i “discendenti” di coloro che avevano costretto Galileo all'abiura hanno ammesso di mala voglia il loro errore, e Giordano Bruno aspetta ancora giustizia...

Ma né la tortura né il rogo hanno impedito che uomini e donne coraggiosi impugnassero il telescopio e lo puntassero non solo verso le stelle ma anche contro coloro che li opprimevano e li sfruttavano.

Ma questi, i potenti della terra, hanno ben presto capito che la Nuova Scienza poteva essere usata per alimentare la loro avidità e per estendere i loro privilegi. E così hanno allevato “una progenie di gnomi inventivi” –come li ha chiamati Bertold Brecht– pronti a vendere la loro scienza per qualsiasi scopo e a qualunque prezzo.

Questi gnomi intelligenti e ciechi hanno cercato in tutti i modi di piegare la natura alla volontà di potere dei loro padroni e hanno coperto la terra di macchine di morte.

Altri hanno usato il loro ingegno per inventare nuovi mezzi per manipolare, tacitare, addormentare la coscienza dei popoli. Mezzi più sofisticati e “puliti”, ma non meno dolorosi ed inumani del bastone incastrato nella bocca di Giordano Bruno.

Certo, sappiamo che innumerevoli altri uomini e donne hanno usato la Nuova Scienza per alleviare la fatica e la fame, il dolore e la sofferenza dell'Umanità, per strappare il bavaglio dalla bocca degli oppressi, per dare loro voce e fiducia.

Ma sappiamo anche che oggi, mentre il secondo millennio dell'Occidente volge al tramonto, la sopravvivenza dell'intera specie umana è minacciata e sulla nostra casa comune, la Terra, incombe l'incubo della catastrofe ecologica.

È per questo che noi Umanisti, venuti dai quattro angoli della Terra, chiediamo qui, davanti all'edificio che ospita la tomba di Galileo, chiediamo a tutti gli scienziati della Terra di usare finalmente la Scienza ad esclusivo beneficio dell'Umanità.

Con la voce che è stata tolta a Giordano Bruno e come a lui a milioni di oppressi, con quella voce che ora risuona in questa piazza, lanciamo questo appello: che in tutte le università, in tutti gli istituti di ricerca, venga istituito un giuramento, un voto solenne –analogo a quello creato da Ippocrate per i medici nell'alba dell'Occidente– di utilizzare la Scienza solo ed esclusivamente per vincere il dolore e la sofferenza, per umanizzare la Terra.

# L'UMANESIMO NEL MONDO D'OGGI\*

*Università Nazionale del Costa Rica  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Agosto 1994*

Ringrazio l'Università Nazionale del Costa Rica per avermi dato la possibilità di presentare alcune idee sull'Umanesimo nel momento attuale. È un onore per me poter parlare in questa Facoltà di Filosofia e Lettere, considerato che la mia formazione non è filosofica o storica ma scientifica.

Dato il breve tempo che ho avuto a disposizione per preparare questa conferenza informale, voi non troverete il rigore necessario per il trattamento di un tema così vasto ed importante, bensì alcuni punti che necessitano di un maggiore sviluppo e precisione, ma che, a mio parere, possono illustrare la problematica dell'umanesimo nel mondo di oggi e che qui propongo per discuterne insieme.

Il primo punto è che, nel momento attuale, il concetto di umanesimo è confuso, presentando il suo significato numerose ambiguità e problemi interpretativi. Esso dovrà pertanto essere innanzitutto chiarito e capito nelle sue diverse manifestazioni ed interpretazioni storiche.

Il secondo punto si riferisce alla descrizione di una nuova tendenza di evoluzione "umanistica" nelle scienze fisiche. A mio parere, questa descrizione riveste una certa importanza in considerazione del primato euristico che viene attribuito alle scienze fisiche nel mondo d'oggi che è un mondo fondamentalmente tecnologico. Questa nuova tendenza umanistica che si è manifestata negli anni 80 si conosce col nome di "principio antropico."

Il terzo punto consiste nel delineare alcune caratteristiche di un nuovo umanesimo che sia adeguato al attuale processo di mondializzazione.

Passiamo, dunque, al primo punto. La parola umanesimo ci presenta un serio problema semantico. Sono due i significati che comunemente le si attribuiscono.

Si parla di umanesimo, nel senso più ampio e generico, per indicare qualunque tendenza di pensiero che esalti il valore e la dignità dell'uomo e che conduca alla realizzazione completa della sua "vera" natura.

Con questo significato l'umanesimo può essere interpretato nei modi più diversi e contrastanti, ragione per cui il termine è stato adottato da molte filosofie che si sono proposte quali genuine rappresentanti delle "eterne" esigenze dell'umanità.

Nel suo significato più limitato –che trova collocazione in una prospettiva storica precisa– il concetto di umanesimo è utilizzato per indicare quel grande processo di trasformazione della cultura occidentale che conosciamo col nome di Rinascimento, processo che ebbe inizio in Italia tra la fine del secolo XIV e gli inizi del XV e che, nel secolo successivo, dominò tutta la vita intellettuale dell'Europa civilizzata.

È stato un movimento che, rielaborando in forma originale antichi temi della cultura greco-romana, ha dato alla civiltà occidentale una fisionomia radicalmente differente dalle altre civiltà tradizionali (l'islamica, l'indù, la cinese), con le quali fino al Medioevo, aveva avuto punti di contatto e somiglianze sostanziali.

In altre parole, molte delle caratteristiche specifiche della cultura occidentale, soprattutto lo sviluppo della scienza e della tecnologia, possono essere attribuite alla rivoluzione umanista. Parlo di rivoluzione perché si è trattato di un processo di cambiamento radicale che, attraverso uno sforzo che durò due secoli, cercò di demolire la visione del mondo e l'organizzazione sociale di un'altra civiltà, quella del Medioevo cristiano.

---

\* Testo originale in spagnolo.

Certamente, l'Umanesimo rinascimentale è stato un fenomeno culturale molto ampio ed articolato che convisse inoltre con movimenti di segno opposto, come la Riforma e la Controriforma. Dunque, è possibile trovare nell'Umanesimo rinascimentale aspetti molto distinti e perfino contraddittori. Tuttavia, per quel che riguarda l'essere umano, ci sono alcuni aspetti che appaiono già sin dall'inizio e che rimangono costanti attraverso l'intero periodo del Rinascimento.

Io li riassumerei nel seguente modo:

1. esaltazione della dignità e della libertà dell'essere umano;
2. il riconoscimento dell'assenza di una natura umana stabile e definitiva. In altre parole, l'essere umano non ha una natura fissa: al contrario, è un essere libero che si auto-costruisce. Questo concetto appare in vari autori, ma viene espresso con particolare chiarezza nel discorso "Sulla dignità dell'uomo" di Pico della Mirandola;
3. la concezione dell'uomo come infinito in quanto microcosmo che riflette, come uno specchio fedele, l'Universo o Macrocosmo. Questa concezione deriva dalla scoperta delle opere di Platone, di Plotino e dei neoplatonici che gli umanisti opposero ad Aristotele, il filosofo più venerato dal Medioevo cristiano.

Con un certa approssimazione, possiamo fissare la fine del Rinascimento come processo propulsore o creatore, con la condanna al rogo di Giordano Bruno e l'abiura di Galileo, agli inizi del secolo XVII.

Le filosofie meccanicistiche e razionalistiche che apparvero dopo collocarono l'essere umano nell'ambito del naturalismo, l'interpretarono come fenomeno naturale. Nel secolo XIX, con l'idealismo ed il positivismo, la parola umanesimo sparisce quasi dal campo filosofico.

Nel secolo XX, invece, si torna a parlare di umanesimo. Ancora una volta importanti correnti filosofiche si definiscono umanistiche: è il caso degli umanismi marxista, cristiano ed esistenzialista. Queste tendenze di pensiero, pur testimoniando un rinnovato interesse nell'umanesimo, hanno dato di esso interpretazioni radicalmente diverse. Quindi, nel nostro secolo non ci troviamo con un movimento umanista sostanzialmente omogeneo come nel Rinascimento, troviamo bensì un conflitto tra distinti umanismi.

Le suddette correnti di pensiero intendono l'essenza umana in maniera molto diversa. Marx trova tale essenza nella società poiché è nella società che si assicura la natura dell'uomo, cioè l'insieme delle sue necessità naturali (il nutrirsi, il vestirsi, il riprodursi, etc.) Allora è la socievolezza naturale dell'uomo quello che costituisce la sua specificità essenziale.

Nell'umanesimo cristiano –o teocentrico, così come fu formulato da Maritain– l'umanità dell'uomo è considerata dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio. L'uomo è umano in quanto figlio di Dio e immerso nella storia della redenzione.

Nell'umanesimo esistenzialista –come Sartre lo formulò nel 1946– l'uomo non ha un'essenza determinata: essa è costruita dall'uomo stesso nell'arco della sua esistenza attraverso la scelta.

Queste distinte interpretazioni dell'uomo non rimasero circoscritte all'ambito filosofico, ma furono lanciate nell'arena politica attraverso la creazione di partiti che lottavano tra loro per il potere in numerosi paesi.

In effetti, la formulazione dell'umanesimo cristiano si inquadra nel movimento generale di apertura della chiesa cattolica al mondo moderno, e rappresentò lo strumento ideologico per la creazione di partiti di ispirazione cristiana che avrebbero conteso il potere ai partiti marxisti e liberali.

Lo stesso tentativo di Sartre di qualificare il suo esistenzialismo come un umanesimo va inteso come uno sforzo per creare in Francia una terza via tra il partito comunista ed il partito cristiano, che mobilitasse la sinistra francese.

Oltre a lottare tra loro, gli umanismi marxisti e cristiani vissero gravi dissidenze interne. Le burocrazie dei partiti comunisti non accettarono mai che il marxismo fosse un umanesimo, ma lo volevano come teoria "scientifica" della società e della storia. Anche l'interpretazione del cristianesimo come umanesimo trovò forti resistenze all'interno della Chiesa stessa.

Come nella torre di Babele, il significato del parola umanesimo si è andato perdendo nella

confusione delle lingue e delle interpretazioni.

Questa situazione è stata lucidamente analizzata da Heidegger che, nella sua famosa “Lettera sull’umanesimo” del 1946, ha cercato di portare alla luce i presupposti taciti delle diverse interpretazioni e ha denunciato le loro limitazioni ed incongruenze. Heidegger ha esercitato sulle concezioni umanistiche tradizionali la stessa opera di demolizione, di annullamento, che aveva già effettuato sulla filosofia. Per lui la visione che gli umanismi tradizionali hanno dell’essere umano è insufficiente, anzi dannosa, per cui è necessario smantellarle totalmente. Questo non significa che egli invochi ciò che è inumano: al contrario, secondo Heidegger, questa critica radicale ha il compito di sgombrare il campo filosofico così da poter raggiungere una nuova definizione ed una nuova esperienza dell’essenza umana. Se egli pensa contro gli umanismi tradizionali è perché questi non esaltano a sufficienza l’*humanitas* dell’essere umano, perché lo pensano sempre a partire dalla sua *animalitas*, riducendolo a fenomeno naturale, ad ente, dimenticando che l’essere umano è fondamentalmente un “chi” che si pone la domanda sul significato della propria esistenza.

Dopo l’intervento di Heidegger, il dibattito sull’umanesimo si spense per trenta anni...

Sorprendentemente, agli inizi degli anni ottanta sono apparsi due nuovi fenomeni che coscientemente si inquadrano nell’orizzonte dell’umanesimo: una è la così chiamata “perestroika” o ristrutturazione, portata avanti dal gruppo dirigente sovietico guidato da Mikhail Gorbachov. La *perestroika*, secondo le intenzioni dei suoi promotori, aveva l’obiettivo di reindirizzare la società sovietica in base ad un’evoluzione pienamente umanistica del marxismo.

L’altro fenomeno è il Movimento Umanista, un movimento internazionale che si è sviluppato a partire dagli insegnamenti e le opere di un filosofo appartenente all’area culturale latinoamericana, l’argentino Mario Rodriguez Cobos, meglio conosciuto con lo pseudonimo di Silo.

Il movimento umanista si è diffuso rapidamente, soprattutto tra i giovani, in Europa e nelle Americhe. Attualmente è attivo in più di 50 paesi, ed anche in Costa Rica, dove ha dato origine ad un partito politico, il Partito Umanista, che ha partecipato alle ultime elezioni in questo paese. È un movimento nel quale io mi rifletto e del quale faccio parte.

In estrema sintesi, questa è la storia delle diverse manifestazioni ed interpretazioni dell’umanesimo. Da tutto ciò che stato detto risulta chiaro che le correnti umanistiche, già presenti all’inizio della civiltà occidentale, mostrano un comportamento ondulatorio: appaiono in determinate epoche e poi spariscono per riapparire di nuovo.

Passiamo ora al secondo punto di questa chiacchierata. Negli anni ottanta appaiono anche le prime formulazioni del cosiddetto “principio antropico” nelle scienze fisiche, che costituisce –nella mia opinione– un fondamentale punto di svolta o di rottura, almeno come intento, nell’interpretazione scientifica del mondo e dell’essere umano.

Le scienze naturali si sono sviluppate per vari secoli nel quadro del meccanicismo e del determinismo. Il loro straordinario successo per quanto riguarda la spiegazione e la predizione di alcuni fenomeni naturali conferì loro un primato sostanziale rispetto alle scienze umane; e con l’avvento del positivismo si cercò di trasferire la loro metodologia al campo di questi ultimi.

Col positivismo, si crede fermamente nella capacità delle scienze naturali di spiegare la totalità di quanto esiste in un futuro non lontano e nella possibilità di applicare la razionalità scientifica al campo delle espressioni strettamente umane, quali l’organizzazione sociale, l’etica, la religione.

Al metodo scientifico viene attribuita una capacità euristica assoluta, ed ai centri di investigazione, la funzione di produrre la verità scientifica in un linguaggio speciale.

Comte teorizza lo scienziato come sacerdote della nuova religione dell’umanità: la scienza. Nascono anche le cosmologie e le cosmogonie scientifiche, basate sull’evoluzione della materia, che si rinnovano continuamente grazie ai risultati delle ultime scoperte.

Dal Big-Bang alla prima cellula, al primo animale, al primo uomo –passando per Darwin– tutto viene spiegato in termini di caso e di necessità delle leggi fisiche. Questa interpretazione, con gli opportuni aggiustamenti, è quella che ancora è considerata valida, sia a livello di operatori della scienza, sia a livello popolare.

Certamente, le critiche lanciate a questo tipo di visione sono state continue e motivate. Già Dilthey, nel secolo scorso, denunciava l'impossibilità di applicare il metodo scientifico alle scienze umane con argomenti che sono ancora validi. Ma il fatto sorprendente è stato la costante resistenza da parte della comunità scientifica ad accettare una diversa visione del mondo.

In effetti, il neo-positivismo di questo secolo non pretende oramai di intervenire nel campo dei valori, collocandosi in una posizione apparentemente neutrale rispetto ad essi; tuttavia, la scienza moderna, cioè, la scienza nella sua trasformazione in tecnologia, si è dimostrata finora opaca a qualunque forma di umanesimo.

Due sono le linee di sviluppo che portano alla formulazione del principio antropico, ed entrambe sono intrinseche alle scienze fisiche.

La prima parte dalla rottura con la fisica classica: la formulazione del principio di indeterminazione, la creazione della meccanica quantistica e la trasformazione delle leggi fisiche da deterministiche a probabilistiche.

Ma il punto chiave in questo processo è la riapparizione dell'osservatore –cioè, l'essere umano– nella costruzione della realtà fisica. Nella fisica classica, l'osservatore non appare mai; è una specie di fuoco attenzionale obiettivo, puro, che misura ed interpreta i risultati dell'esperimento. Invece, nella meccanica quantistica, dove l'esperimento stesso modifica la realtà misurata, l'osservatore è parte fondamentale e, in qualche modo, creatore del risultato.

Per spiegare i paradossi totalmente anti-deterministici che la meccanica quantistica presenta, si arriva a formulare l'ipotesi secondo cui la realtà fisica si presenta in un certo modo grazie all'esperimento stesso. Il pacchetto di onde –ciò che descrive statisticamente tutti i possibili stati di un determinato fenomeno– collassa –come si dice tecnicamente– in un unico stato grazie all'esperimento e all'operatore. Oramai non c'è più una realtà obiettiva, bensì un'interazione materia-coscienza umana.

L'altra linea di avvicinamento al principio antropico deriva soprattutto dagli studi di cosmologia. Un studio dettagliato dei modelli di universo costruiti a partire da certe ipotesi, come per esempio quella del Big-Bang, mostra che una variazione minima di alcune costanti fondamentali, quali, ad esempio, la costante di Planck, implica l'impossibilità di costruire qualunque tipo di universo. In altre parole: questo universo è unico e ha caratteristiche specifiche che permettono la sua esistenza e non può essere facilmente il risultato di un'evoluzione casuale. La stessa cosa vale per i parametri fisici che permettono la vita sul pianeta Terra e l'esistenza dei cosmologi stessi. Ci sono troppe coincidenze: una certa distanza dal sole, un intervallo preciso di temperatura, la presenza di una cappa di ozono che filtra i raggi ultravioletti letali per la vita, etc. Quando in una scienza, troppe variabili casuali appaiono insieme, si parla di "principio".

Nella versione detta "forte", il "Principio Antropico Cosmologico" afferma che questo universo è l'unico possibile per l'essere umano e che la sua finalità è precisamente l'apparizione della coscienza umana che lo studia e l'investiga.

La discussione su questo principio attualmente sta producendo accesi dibattiti tra sostenitori e detrattori. Questi dibattiti sono per ora limitati ad ambiti scientifici ristretti come quello dei cosmologi e dei teorici della meccanica quantistica. Ma, in mia opinione, questo principio costituisce un vero cambiamento di rotta in senso umanistico, un'alternativa teorica radicale nella scienza moderna.

Il terzo punto proposto per la discussione riguarda le caratteristiche essenziali che dovrebbe avere un umanesimo adeguato al momento storico attuale, segnato com'è da questo processo di mondializzazione.

L'umanesimo rinascimentale e gli umanesimi moderni sono tutti prodotti occidentali o decisamente europei.

Risulta scioccante, parlando di umanesimo in America Centrale, il fatto storico che i conquistatori europei, formati nella cultura rinascimentale, abbiano considerato gli indigeni esseri non sufficientemente umani e, di conseguenza, adatti alla schiavitù. Lo stesso è accaduto con gli

altri popoli colonizzati.

Nel mondo attuale, le tradizioni culturali dei diversi popoli si confrontano ogni giorno. Nelle grandi metropoli, milioni di persone appartenenti a spazi culturali distinti e molto lontani, condividono un stesso spazio fisico. Nel “villaggio globale”, che riflette il mondo prodotto e somministrato dalla televisione, problemi incomprensibili per noi sembrano commuovere milioni di persone. Il paradosso attuale è che, mentre i mezzi di comunicazione costruiscono un mondo unico, le diverse tradizioni culturali, le distinte visioni del mondo e dell’essere umano non si incontrano né si integrano, ma si confrontano e si combattono. Pertanto, nel mondo globale è necessario anche un umanesimo universalista che sia espressione non soltanto dell’occidente ma di tutte le tradizioni culturali. È necessario riscattare i valori umanistici presenti nelle più diverse culture per arrivare all’obiettivo fondamentale di quest’epoca: la creazione di una Nazione Umana Universale.

Il movimento umanista propone i seguenti punti minimi di confluenza:

1. l’essere umano come valore centrale. Nessun altro valore (lo stato, la nazione, Dio, etc.) può essere messo al di sopra dell’essere umano;
2. la tolleranza e la non discriminazione (razziale, sessuale, religiosa, economica, etc.) di altri esseri umani;
3. la non violenza come forma di lotta politica;
4. un sforzo comune per la diminuzione progressiva del dolore e della sofferenza nel mondo.

Tante grazie per l’attenzione.

# LA CRISI DELL'UMANESIMO STORICO E IL NUOVO UMANESIMO

*Giornate "Verso la nazione umana universale:  
dall'umanesimo storico all'umanesimo contemporaneo"  
organizzate dal Forum Umanista Universitario  
Università "La Sapienza" di Roma  
15-16 Aprile 1996*

Ringrazio l'Università "La Sapienza" ed il Forum degli studenti umanisti che hanno organizzato questo seminario per avermi dato l'opportunità di parlare sulla crisi degli umanesimi tradizionali e sulle nuove tendenze apparse negli ultimi anni, che sembrano configurare una nuova idea di umanesimo.

Si tratta, come tutti sappiamo, di un tema molto vasto che, in più, non si presta a facili generalizzazioni. Per questo e per la brevità del tempo a mia disposizione mi limiterò a presentare alcune idee, che sicuramente avrebbero bisogno di maggiore sviluppo e di un linguaggio più rigoroso, ma che possono illustrare, ad un primo livello, la problematica dell'umanesimo nel mondo attuale.

Innanzitutto diciamo che il concetto di umanesimo è attualmente uno dei più contraddittori e ambigui. Il suo significato sembra ormai smarrito, come in una Torre di Babele, tra la confusione dei linguaggi e delle interpretazioni, per cui esso deve, prima di tutto, essere ricostruito e chiarito nelle sue diverse manifestazioni storiche, o per lo meno, in quelle più importanti.

È bene, però, precisare subito che l'interesse di un'indagine di questo tipo non può essere ristretta all'interno di un discorso specialistico o accademico, quasi si trattasse di dare soluzione ad una curiosità storica. Questo perché ogni "umanesimo" comporta, in modo più o meno esplicito, una definizione o un'immagine della "natura" o della "essenza" umana. Ogni umanesimo, cioè dice qualcosa che ci interessa tutti da vicino: dice che cosa o chi o come gli esseri umani "sono" o "dovrebbero essere". In altri termini, ogni umanesimo contiene sia un aspetto "normativo" sia un "progetto" che coloro i quali lo hanno proposto cercano o pretendono di mettere in pratica.

Se poi analizziamo un po' più a fondo questo tema, vedremo che tutti noi abbiamo un'immagine, che può essere più o meno chiara, più o meno coerente, oppure, viceversa tacita o confusa, di quello che l'essere umano è o dovrebbe essere; ed è sulla base di tale immagine che spesso cerchiamo di portare avanti o giustificare certi comportamenti, oppure cerchiamo di evitarne altri. È anche evidente che tali immagini non sono individuali, personali, ma provengono, per così dire, dal "substrato" culturale nel quale ciascuno di noi si è formato. Di qui la rilevanza di un discorso di chiarificazione del concetto di umanesimo.

Ma veniamo alle diverse interpretazioni dell'umanesimo e alle diverse "immagini" di essere umano da esse proposte.

Il primo umanesimo da prendere in considerazione è l'umanesimo per antonomasia, e cioè quello rinascimentale. Certo, tutti sappiamo che il Rinascimento è stato un fenomeno culturale estremamente ampio ed articolato, che presenta aspetti molto diversi ed anche fortemente contraddittori. Tuttavia, per quello che si riferisce all'immagine dell'essere umano, vi sono alcuni tratti caratterizzanti, per così dire, che appaiono fin dall'inizio dell'epoca rinascimentale e che permangono per tutto il suo sviluppo. Io li riassumerei così:

1. Esaltazione della dignità e della libertà dell'essere umano.
2. Riconoscimento dell'assenza di una "natura" umana stabile e definitiva. In altre parole,

l'uomo non ha un' *essenza* fissata una volta per tutte ma è un essere libero che si auto-costruisce. Quest'idea si trova espressa con particolare chiarezza nella "Orazione sulla dignità dell'uomo" di Pico della Mirandola, che può essere considerata come un vero e proprio "manifesto" dell'umanesimo rinascimentale.

3. La concezione dell'uomo come "grande miracolo", come un infinito che, in quanto microcosmo, riflette in sé tutte le proprietà dell'Universo o Macrocosmo. Questa concezione comporta anche che l'Universo non sia semplice materia inanimata, come nella visione moderna, ma sia un organismo vivente e senziente a suo modo, che sia una sorta di macro-antropo. Questa concezione, per noi che siamo immersi nel modo di pensare moderno, nel sistema di verità comunemente accettato oggi, nell'episteme moderna, come direbbe Foucault, è estremamente difficile da afferrare, nonostante sia stata una verità indubitabile per le figure più alte del Rinascimento, come ad esempio Leonardo.

Alla fine del Rinascimento, con la nascita della scienza sperimentale e lo sviluppo delle filosofie razionalistiche e meccanicistiche, l'essere umano comincia ad essere interpretato come un fenomeno puramente naturale. Inizia il declino dell'umanesimo come visione filosofica che rivendica una specificità o una centralità per l'essere umano nel mondo della natura.

Nel secolo XIX, con l'idealismo ed il positivismo, la parola umanesimo perde completamente il significato rinascimentale e quando viene usata, come da Feuerbach, è per proporre nella maniera più rigorosa, un'interpretazione dell'essere umano come puro e semplice essere naturale.

In questo secolo, si torna a parlare con molta maggiore frequenza di umanesimo ed il termine acquista nuovi significati. Ecco che importanti correnti filosofiche di nuovo si definiscono umaniste: si parla di umanesimo marxista, cristiano ed esistenzialista. Ma queste tendenze di pensiero, pur testimoniando un rinnovato interesse per l'umanesimo, danno di esso interpretazioni radicalmente distinte. Pertanto, nel nostro secolo, non ci troviamo in presenza di un movimento umanistico omogeneo, anche se complesso ed articolato, come nel Rinascimento, ma in presenza di un conflitto tra diversi umanesimi; infatti, le tre correnti di pensiero menzionate intendono in modo molto diverso l'essenza umana.

Per Marx, l'uomo, da un lato è un essere naturale così come lo intendeva Feuerbach, dall'altro possiede una specificità che lo rende "umano" cioè, fondamentalmente diverso da tutti gli altri esseri naturali, e questa è la sociabilità, la capacità di formare una società. È nella società che l'uomo, attraverso il lavoro insieme ad altri uomini, assicura la soddisfazione dei suoi bisogni naturali (il cibo, la casa, i vestiti, la riproduzione, ecc.) e trasforma la natura, rendendola sempre più vicina a sé, sempre più umana. E l'uomo, per Marx, cessa di essere umano quando la sua sociabilità naturale viene negata, come nella società capitalistica, dove il suo lavoro, che è un fatto sociale, gli viene sottratto ed è appropriato da una minoranza.

Nell'umanesimo cristiano, o teocentrico, così come lo sviluppò il suo ideatore, Maritain, nella prima parte di questo secolo, l'umanità dell'uomo è considerata e definita dal punto di vista dei suoi limiti rispetto a Dio. L'uomo è umano perché è figlio di Dio, perché è immerso nella storia cristiana della salvezza.

Nell'umanesimo esistenzialista, così come Sartre lo formulò nel 1946, l'uomo non ha un'essenza determinata; l'uomo è fondamentalmente un'esistenza lanciata nel mondo, e si costruisce attraverso la scelta. La caratteristica fondamentale che lo fa "umano" è appunto la libertà di scegliere e di scegliersi, di progettarsi e di farsi. L'uomo cessa di essere "umano" quando rifiuta questa libertà e adotta i comportamenti che Sartre chiama di "mala fede", cioè ripiega su comportamenti accettati e codificati, sulla routine dei ruoli e delle gerarchie sociali.

Come ben sapete, queste diverse interpretazioni dell'essere umano non rimasero circoscritte all'ambito filosofico, ma furono lanciate nell'arena politica grazie alla creazione di partiti che lottarono per la conquista del potere. Infatti, la formulazione dell'umanesimo cristiano si inquadra nel generale movimento di apertura della Chiesa cattolica al mondo moderno, iniziato già nel secolo scorso, ed il suo scopo era proprio quello di costituire il fondamento ideologico per dei partiti di ispirazione cristiana che contendessero il potere ai partiti marxisti e liberali. Lo stesso tentativo di

Sartre di qualificare il suo esistenzialismo come un umanesimo va inteso come lo sforzo di aprire in Francia una terza via tra il partito comunista e quello cristiano.

È in questa confusione, in questo conflitto di immagini contrastanti, che in questo secolo la parola “umanesimo” si è andata svuotando di significato ed ha finito per indicare una generica preoccupazione per la vita umana, sottoposta a problemi di tutti i tipi e ormai esposta al pericolo di una catastrofe globale.

Questa situazione è stata lucidamente analizzata da Heidegger alla fine degli anni quaranta, in una famosa lettera, appunto “La lettera sull’umanesimo” indirizzata ad un filosofo francese che gli chiedeva come ridare significato alla parola “umanesimo” contesa tra tanti e diversi pretendenti.

Heidegger esamina con grande acutezza e profondità i diversi umanesimi storici e ritrova in essi un presupposto tacito comune, che è il seguente: tutti gli umanesimi antichi e moderni concordano, anche se questo punto non è specificamente indagato e problematizzato, che l’essere umano risponda all’antica definizione di Aristotele e cioè che sia un “animale razionale”. In particolare, nessuno dubita della prima parte della definizione, dell’“animale”, mentre il “razionale” diventa, a seconda delle diverse filosofie, l’intelletto, l’anima, l’individualità, lo spirito, la persona, ecc. Certo, dice Heidegger, in questo modo si afferma qualcosa di vero dell’essere umano, ma la sua essenza viene pensata in modo troppo angusto. L’essenza umana viene pensata a partire dall’*animalitas* e non dall’*humanitas*, per cui l’uomo viene ridotto ad un fenomeno naturale, ad un ente qualunque, e finalmente ad una cosa, dimenticando che l’uomo è fondamentalmente un “chi” che si pone la domanda sull’essere degli enti e sulla sua propria essenza. Questo è uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Heidegger e costituisce anche un punto centrale in qualunque discorso attuale sull’umanesimo, per cui è necessaria una spiegazione un po’ più approfondita. Questa inoltre ci porterà a mettere a fuoco un’altra immagine dell’essere umano che è quella oggi dominante, quella dell’uomo come “macchina biologica”, immagine proposta dalla scienza, o meglio dall’interpretazione della scienza che va sotto il nome di positivismo o neo-positivismo.

Heidegger dice: gli uomini, sia nella loro vita quotidiana, sia nella pratica scientifica, si chiedono che cosa sia un ente, per esempio una roccia, una pianta, un atomo, e rispondono dicendo: l’ente è questo o quest’altro, per esempio, una roccia è un materiale solido, ecc. In breve, si risponde ponendo certi predicati, certe determinazioni dopo la parola “è”, che spiegano cosa l’ente sia. Si discute se una cosa sia questo o quello, ma mai ci si interroga sulla parola “è”. La chiarificazione dell’essere, che è alla base della comprensione dell’ente, viene completamente dimenticata. Ma non solo questo: l’uomo viene studiato e compreso, sia nelle scienze umane che in quelle biologiche, come un ente, un oggetto, un fenomeno naturale qualunque, dimenticando che è l’essere umano stesso che pone in questione gli enti, che domanda “che cos’è” oppure “che cosa o chi sono”. In breve, per Heidegger, tra gli oggetti del mondo (gli enti) e l’essere umano esiste una differenza fondamentale, una differenza ontologica, che la visione moderna dell’essere umano tende a ridurre sempre di più.

Abbiamo visto come gli umanesimi tradizionali abbiano considerato l’essere umano a partire dalla sua *animalitas*, cioè come un fenomeno zoologico con “qualcosa di più”. Nell’era della tecnica, cioè nell’era attuale, quel “qualcosa di più” tende a scomparire e l’essere umano acquista definitivamente le caratteristiche di una “cosa”. In quanto cosa, in senso tecnico, il suo aspetto fondamentale è quello dell’utilizzabilità. Gli uomini sono allora “macchine biologiche” o termodinamiche, cioè forza-lavoro, produttori, consumatori, ecc. In questo fenomeno globale di reificazione, di “cosificazione” non c’è possibilità alcuna di fondare valori, se non quello dell’utilità, e l’essere umano, così come il mondo tutto, perde “senso”. È, esiste, in un modo opaco, quotidiano, banale, ma il senso, il significato, della sua esistenza, scompare. Per Heidegger, in ciò risiede la radice del nichilismo e dell’immensa distruttività della società tecnologica.

L’immagine dell’essere umano come “macchina biologica” è quella attualmente dominante in Occidente; essa sta ormai raggiungendo, o forse ha già raggiunto, il livello pre-logico, cioè quel substrato sul quale vengono costruiti ed articolati i discorsi, substrato che però non viene né osservato né studiato: è il mondo dei fatti, su cui si è d’accordo a priori, e di cui mai si discute, il

mondo delle verità sociali inconse, come direbbe Foucault.

Eppure l'azione di questa immagine produce una serie di problemi, anche piuttosto gravi. Consideriamone uno, relativo al campo dell'ecologia, che tutti riteniamo cruciale in questo momento. Le correnti ambientaliste attuali rintracciano nella reificazione della natura, nella sua trasformazione in puro oggetto economico, la radice degli enormi problemi ecologici che rischiano di portare il pianeta ad una catastrofe. Eppure la maggioranza di queste stesse correnti ambientaliste non esitano a collocarsi all'interno di una visione puramente naturalistica dell'essere umano: per esse l'essere umano è semplicemente una macchina biologica sottoposta ad un'evoluzione naturale, macchina che in questo momento sta funzionando male, non si sa se per ragioni genetiche, per una sorta di difetto intrinseco, o per una serie di fattori esterni, ambientali. Avendo eliminato, in questa visione strettamente naturalistica, ogni libertà ed intenzionalità dell'essere umano, non rimane alcuna spiegazione a questo difetto di funzionamento se non il caso, oppure la ferrea necessità delle leggi della natura. Da qui una sorte di disperazione sorda, e la visione negativa, anzi tragica dell'essere umano, che diventa appunto l'animale "cattivo" che distrugge tutte le altre forme di vita. Paradossalmente il mondo animale, in questa visione, finisce per assumere le caratteristiche di bontà naturale che un tempo Rousseau aveva attribuito all'uomo; anzi arriva addirittura ad acquistare quegli aspetti psichici, intenzionali di cui l'essere umano è stato spogliato: diventa una sorta di Disneyland, dove la ferinità, l'aggressività, la violenza intrinseca alla dimensione animale, il mangiare e l'essere mangiati, viene attenuata fino quasi a sparire, perché in ogni modo la vita mantiene un suo equilibrio e nel suo insieme viene in ogni caso preservata. In questa visione paradossale, l'essere umano risulta un fattore squilibrante e pericoloso per cui la sua scomparsa non risulterebbe necessariamente negativa.

Un altro caso interessante riguarda quelle correnti politiche che affondano le proprie radici nella tradizione marxista o in generale della "sinistra" e che si oppongono al neo-liberismo in economia, denunciandone l'inumanità nel nome dei valori umani superiori di uguaglianza e di solidarietà. Ma in una visione strettamente materialistica dell'essere umano, che pretende di essere scientifica, come è possibile fondare dei valori che sono per definizione a-scientifici? Come può una macchina biologica, che risponde a leggi meccaniche e cieche, costruire dei valori? E perché mai tante storie contro il mercato che il neo-liberismo presenta come il meccanismo di selezione naturale dell'attività economica? Perché tante storie contro le leggi "scientifiche" del mercato, se in questa visione l'essere umano è una macchina biologica sottoposta alla selezione naturale operata dall'ambiente? Il neo-liberismo, che si basa su una sorta di darwinismo sociale, nonostante la sua rozzezza, è assai più coerente di quelle posizioni di "sinistra" di cui parlavamo. Dico tutto questo non per impartire lezioni alla "sinistra", che tra l'altro è ormai un concetto piuttosto vago e confuso, ma per mostrare che una posizione coerente in questi due campi, l'ecologico e l'economico, che si opponga al neo-liberismo e alla distruzione della natura e dell'umanità da esso portata avanti, deve abbandonare la concezione naturalistica di essere umano, deve buttare alle ortiche la "macchina biologica" e "l'animale razionale" ed elaborare una nuova immagine.

Ma negli ultimi anni, cioè a partire dagli anni ottanta, sono apparsi nuovi movimenti, sia nel campo politico, che in quello filosofico e persino nel campo stesso delle scienze fisiche, che riportano in primo piano l'essere umano, che rivendicano per esso una posizione centrale e speciale nel mondo naturale ed annunciano una nuova concezione dell'umanesimo.

In campo politico, mi sembra, la *perestroika* portata avanti dal gruppo dirigente sovietico costituisce un fatto straordinario e, visto dal di fuori, quasi "miracoloso". Il Dr. Zagladin ci ha prima parlato dei risultati positivi e delle difficoltà e dei fallimenti della *perestroika*. Ma fra i risultati positivi, la fine della corsa agli armamenti nucleari, l'allontanamento dell'incubo della catastrofe nucleare costituisce una pietra miliare nella storia del mondo moderno, un fatto per il quale, e lo dico senza alcuna retorica, l'umanità intera deve essere grata al gruppo dirigente sovietico di quegli anni, guidato dal Presidente Gorbachov.

In campo filosofico, la novità è costituita dal Nuovo Umanesimo di Silo. Silo riformula il concetto di umanesimo e lo colloca in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con

l'epoca attuale che vede il sorgere, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria. Silo afferma che l'umanesimo che appare con forza in Europa nell'epoca rinascimentale, rivendicando per l'essere umano dignità e centralità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano, era già presente in altre culture, nell'Islam per esempio, o nell'India o nella Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma nondimeno era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva di fronte alla vita". Nella concezione di Silo, l'umanesimo, allora, non risulta essere un fenomeno culturalmente e geograficamente delimitato, un fatto europeo, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo, esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente e conflittivamente a contatto l'una con l'altra.

Silo colloca l'essere umano nella dimensione della libertà. Per lui, che in questo si rifà alla tradizione fenomenologica, la coscienza umana non è un riflesso passivo o deformato del mondo naturale, ma è fondamentalmente attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e di ricostruzione del mondo naturale e sociale. L'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riducibile ad un semplice fenomeno naturale, non ha una natura, un'essenza definita, ma è un "progetto" di trasformazione del mondo naturale e di se stesso.

Il progetto umano collettivo è, per Silo, l'umanizzazione della Terra, cioè l'eliminazione del dolore fisico e della sofferenza mentale, e pertanto l'eliminazione di tutte le forme di violenza e di discriminazione che privano gli esseri umani della loro intenzionalità e libertà e li riducono a cose, ad oggetti naturali, a strumenti dell'intenzione di altri.

Ma quale può essere, in un pianeta forzatamente unificato in cui si contrappongono visioni del mondo differenti, finalità e valori contrastanti, un denominatore comune per la convergenza fra i popoli, le culture e le religioni? Come attuare un avvicinamento alla creazione di una nazione umana universale? Per Silo, questo è possibile riscattando, nella storia delle diverse culture, i "momenti storici" umanisti, nei quali tali culture hanno dato il meglio di sé, e che sono riconoscibili per i seguenti aspetti:

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

L'umanesimo, definito da questo atteggiamento e da questa prospettiva di vita personale e collettiva, non è dunque il patrimonio di una cultura specifica ma può esserlo di tutte le culture, e in questo senso si presenta come un umanesimo universale.

## UN IMPEGNO ETICO PER GLI SCIENZIATI

*Presentazione della campagna “Il 2000 Senza Guerre”  
organizzata dall’Associazione “Un Mondo Senza Guerre”  
Università della California, Berkeley, USA  
3 ottobre 1996*

Ringrazio l’International House dell’Università di Berkeley per aver ospitato questa presentazione della campagna “Il 2000 Senza Guerre” e tutti i presenti per la loro cortese attenzione.

Come ha detto la persona che mi ha presentato, la mia formazione accademica è di tipo scientifico: sono un chimico che lavora da parecchi anni ormai nel campo dell’igiene ambientale, e più precisamente nel campo del controllo dell’inquinamento atmosferico, in una delle grandi strutture della ricerca pubblica in Italia, l’Istituto Superiore di Sanità di Roma.

Debbo aggiungere, però, che in tutta la mia vita di ricercatore è stato sempre presente, accanto all’interesse per la vita di laboratorio, l’interesse per un tema –quello dell’uso sociale della scienza– che ci porta vicini alla preoccupazione centrale di questo incontro, che è quello della guerra e dei modi per porre finalmente termine ad essa nella storia dell’umanità.

La guerra si combatte con le armi e c’è sempre qualcuno che le armi le inventa, le progetta e le costruisce. Nell’era della tecnica, che è quella in cui ci è toccato vivere, quel qualcuno sono gli scienziati e i ricercatori: i fisici, i chimici, i biologi, gli ingegneri, ecc., che lavorano in qualche struttura di quei complessi militari-industriali che ormai tutti i paesi –e non solo quegli sviluppati– hanno costruito.

Anzi in quest’epoca, la ricerca scientifica e tecnologica e la ricerca militare vanno di pari passo. Negli ultimi decenni poi, come numerosi studi hanno dimostrato, sembra che sia la ricerca militare a trainare quella civile e che molta tecnologia e prodotti che entrano a far parte della nostra vita quotidiana non siano altro che “ricadute” di scoperte effettuate a fini bellici.

In questo senso, la responsabilità degli scienziati riguardo alla guerra e alle armi non è certo inferiore a quella dei politici e degli industriali che pianificano e finanziano la ricerca per scopi militari.

Purtroppo, però, la coscienza di queste responsabilità non è stata, e non è ancora, un patrimonio stabile della comunità scientifica internazionale. Se permettete, vorrei illustrare questo punto con un paio di episodi biografici, nel quale, credo, potranno riconoscersi molti della mia generazione che hanno avuto una formazione scientifica.

Nel 1969 ero studente di chimica qui all’Università della California, nel campus di San Diego. Era il tempo della guerra in Vietnam e nel campus c’era molta tensione e continue manifestazioni studentesche. Uno degli eventi accademici del semestre era un seminario tenuto da uno dei più geniali chimici dell’epoca, un premio Nobel che aveva aperto, grazie alle sue scoperte, nuovi campi di ricerca. Ma questo grande scienziato era anche un consulente dell’esercito americano per le applicazioni belliche dei defolianti che erano stati sviluppati proprio grazie alle sue ricerche. Come forse ricorderete, i defolianti sono delle sostanze che, se spruzzate dall’alto –per esempio da elicotteri– sono in grado di distruggere migliaia di ettari di foresta tropicale facendo cadere le foglie, e di procurare tremende piaghe sulla pelle di esseri umani e animali. A tutt’oggi, il disastro ecologico –per non parlare delle sofferenze umane– causato dall’uso dei defolianti nel Sud-Est asiatico non è stato rimarginato.

Vari studenti chiesero al grande scienziato che cosa pensasse dell’uso bellico delle sue scoperte e come potesse moralmente accettare di portare avanti delle ricerche per il miglioramento dell’efficienza di un’arma tremenda come i defolianti. Il grande scienziato rispose che le guerre

erano sempre esistite, che l'uso delle sue scoperte non era affar suo, e che egli aveva bisogno di finanziamenti per portare avanti le sue ricerche. La scienza doveva progredire ad ogni costo, per cui lui non sentiva di aver problemi morali.

Terminata l'università e tornato in Italia, fui arruolato come ufficiale di complemento nell'Aeronautica Militare. Come d'uso tra i laureati in discipline scientifiche, fui inviato ai servizi tecnici e, dopo un corso, divenni tenente radarista-missilista. Fui inviato in una base NATO nel Nord d'Italia. Era una caverna gigantesca, scavata dentro un monte, dove, su un grande schermo che prendeva tutta la lunghezza della caverna, appariva l'intero cielo dell'Europa, dagli Urali all'Atlantico. Qualunque aereo che fosse decollato nello spazio dei paesi del Patto di Varsavia veniva intercettato dai radar e seguito; se poi passava una certa linea ad una certa velocità, e non rispondeva ai segnali di identificazione inviatigli, veniva considerato nemico: un computer –uno dei primi computer– calcolava la rotta sulla base dei dati radar ed immediatamente puntava un missile, che, a seconda dei casi, poteva essere convenzionale o nucleare. Eravamo in un periodo di grandi tensioni tra l'Occidente e l'URSS e, al di fuori della base, c'erano continuamente manifestazioni pacifiste contro l'uso di armi nucleari. A queste, l'aeronautica militare italiana rispondeva sempre con comunicati stampa nei quali si affermava che nelle basi Nato in Italia non esistevano missili nucleari. In una di quelle occasioni, notando il mio sconcerto, il colonnello comandante della mia unità, che era un fisico, mi disse: "Tenente, in queste cose non si può mai dire la verità."

A quel punto, la mia educazione in questo campo era completa. Avevo imparato le cose fondamentali: la prima è che si può essere un grande scienziato, e nello stesso tempo un nano, o forse anche un criminale, da un punto di vista morale; la seconda è che tutto ciò che concerne le armi e la guerra è coperto da una montagna di menzogne; e, infine, la cosa più importante: che la guerra non è un fenomeno "naturale" ed inevitabile, ma la conseguenza di scelte fatte da esseri umani concreti, delle scelte fatte da tanti scienziati e tecnici che non hanno detto no all'uso distruttivo delle loro scoperte e delle loro conoscenze; delle scelte fatte dai tanti politici, o militari, o industriali che hanno nascosto o ribaltato la verità sulla guerra e sulle armi, che hanno coperto le loro ambizioni, il loro desiderio di potere o di denaro, con parole come "patria", "dio", "libertà", "civiltà", "i nostri valori", ecc.

Dunque, attualmente, una grande responsabilità ricade sugli scienziati e sui tecnici. Se essi potessero dire no all'uso distruttivo della scienza, se si creasse un grande movimento contro le armi e la guerra, che partisse dalle università e dai centri di ricerca di tutto il mondo, i politici e i militari vedrebbero ristretto al massimo lo spazio per avventure belliche di qualunque tipo.

Ascoltando idee di questo genere, spesso ci succede di provare un momento di entusiasmo che è però subito seguito da un ritorno al modo di pensare di tutti i giorni: alla realtà brutale della violenza delle guerre lontane o vicine che la televisione porta quotidianamente nelle nostre case. E allora di nuovo ci diciamo che quella era una bella utopia, ma che la realtà è questa: la guerra è parte dell'umanità, non si può eliminare la guerra.

A questo punto vorrei ricordare le parole di quello che forse è stato il più grande scienziato della nostra epoca, Albert Einstein, parole pronunciate nel 1948, al tempo in cui la possibilità di distruggere con una guerra nucleare ogni forma di vita sulla Terra apparve all'orizzonte della storia umana.

«...Noi, scienziati, il cui tragico destino è stato quello di rendere più orribili ed efficaci i metodi di annientamento, dobbiamo considerare come nostro solenne e superiore dovere fare tutto ciò che è in nostro potere per evitare che tali armamenti vengano utilizzati con lo scopo brutale per il quale furono inventati. Quale altro lavoro sarebbe più importante? Quale altro impegno sociale potrebbe essere più vicino al nostro cuore?

...Sfortunatamente, non ci sono indizi che mostrino che i governi siano consapevoli che la situazione nella quale si trova l'umanità ci obbliga a prendere una serie di provvedimenti rivoluzionari. La situazione presente non ha nulla in comune con quella di epoche passate, pertanto è impossibile utilizzare metodi e strumenti che in altri tempi si erano dimostrati sufficienti. Dobbiamo rivoluzionare il nostro modo di pensare, le nostre azioni e dobbiamo avere il coraggio di

cambiare radicalmente anche i rapporti tra le nazioni. I cliché del passato oggi non bastano più e in futuro saranno senza dubbio obsoleti. Far sì che tutti gli esseri umani capiscano tutto ciò è la funzione sociale più importante e decisiva che noi intellettuali dobbiamo svolgere. Avremo il coraggio di superare i vincoli nazionalistici fino a convincere i cittadini di tutto il mondo a cambiare le loro più radicate tradizioni?»

Queste parole sono tratte dal messaggio che Albert Einstein voleva indirizzare alla Conferenza degli Intellettuali a favore della Pace nel 1948. Il comitato organizzatore gli impedì di farlo, per cui il messaggio fu pubblicato dalla stampa il 29 agosto di quell'anno.

A me sembra che è tempo di riprendere la strada tracciata da Einstein e più tardi da Sacharov, perché si sviluppi un'etica della scienza, un'etica secondo la quale la scienza non possa essere utilizzata per fini distruttivi, per fini bellici.

In effetti, la scienza è oggi attraversata da un'ambiguità che la tocca nella sua essenza più profonda. Da un lato essa può permettere, per la prima volta nella storia, la liberazione di gran parte degli esseri umani da quei mali, come la fame, la fatica, le malattie, che hanno accompagnato l'umanità in tutto il suo lungo cammino; dall'altro, essa si può trasformare forse in un male ancora più tremendo, dato che è ormai apparsa la possibilità di una catastrofe globale, o per una guerra nucleare o per un collasso a livello ecologico.

Ma è nel cosiddetto Terzo Mondo, nei paesi che eufemisticamente vengono detti in via di sviluppo, e dove vive l'ottanta per cento dell'umanità, che questa ambiguità essenziale della Scienza attuale viene vissuta quotidianamente nella forma più drammatica. È noto che la maggior parte dei paesi africani a sud del Sahara, per esempio, dedicano alla spesa bellica la metà del loro prodotto interno lordo (che include gli aiuti da parte dei paesi ricchi). Ma dove vengono acquistate queste armi? Nel Primo Mondo naturalmente. Esistono supermarket delle armi. In Europa abbiamo lo scandalo annuale della Fiera Internazionale degli Armamenti che si tiene alternativamente a Parigi e a Londra. Lì convergono a fare shopping le alte caste militari soprattutto dal Terzo Mondo, e come in un supermercato, c'è un'ala dedicata ai sistemi di puntamento, un'altra alle bombe intelligenti, un'altra ai carri armati, agli elicotteri da combattimento, agli aerei e così via. Con prezzi competitivi, ribassi per chi acquista di più, coupon, etc. Un carro armato costa milioni di dollari, quando con quegli stessi soldi sarebbe possibile acquistare su larga scala le medicine per sradicare la malaria o le malattie infettive che costituiscono la prima causa di morte per quelle sfortunate popolazioni africane.

Che fare? Nell'ultimo atto di quella che è forse la sua opera più bella, "Vita di Galileo", scritta in uno dei momenti di maggiore tensione tra l'Occidente e l'URSS, Bertold Brecht ci presenta il padre della Scienza occidentale, ormai vecchio e malato, che riflette sul significato e sul futuro delle sue scoperte con il suo giovane assistente, Sarti. Sarti sta per lasciare l'Italia, dove è ormai impossibile la ricerca scientifica a causa della condanna della Chiesa, portando con sé i manoscritti inediti delle scoperte di Galileo. La ricerca potrà continuare in Olanda e nel nord Europa dove le condizioni sono più favorevoli. Guardando nel futuro, Galileo vede nascere dal proprio lavoro una "progenie di nani inventivi", pronti a vendersi al miglior offerente, disposti ad essere utilizzati per qualunque scopo dai ricchi e dai potenti. Ma questa progenie nasce dal suo stesso errore, dal suo stesso esempio. Se lui, Galileo, non avesse ceduto all'Inquisizione, se avesse detto no al potere, forse i suoi discepoli, dopo di lui, avrebbero fatto lo stesso. Forse la scienza si sarebbe sviluppata in un altro modo, forse sarebbe stato possibile creare per gli scienziati qualcosa di simile al "giuramento" che Ippocrate, all'alba della civiltà occidentale, creò per i medici: il giuramento di utilizzare la scienza a solo beneficio dell'umanità.

Uscendo dalla metafora che l'opera di Brecht propone, io credo che questo debba essere ormai il pilastro centrale di un'etica della scienza: l'utilizzo delle scoperte scientifiche a solo beneficio dell'umanità. Ma come sviluppare ed implementare questa etica? Mi pare che un grande sforzo da parte della comunità scientifica internazionale debba dirigersi verso la creazione di forme organizzative nuove ed originali per mettere in pratica quel principio fondamentale. Si potrà trattare di un giuramento solenne fatto da chiunque entri nel campo della ricerca, della creazione di comitati

etici –analoghi a quelli di bioetica che già esistono nel campo genetico– in ciascuna università che denunciino e rigettino le ricerche a fini bellici, di comitati nazionali che agiscano a livello politico per combattere le lobby degli armamenti, ecc. Insomma uno sforzo creativo per costruire la Scienza Umana del terzo millennio.

Io ho finito, molte grazie per la vostra attenzione.

# IL PRINCIPIO ANTROPICO E L'EMERGERE DELLA CENTRALITÀ DELL'ESSERE UMANO IN ALCUNI RECENTI SVILUPPI DELLE SCIENZE FISICHE

*Pietro Chistolini, Salvatore Puledda  
Prospettive Umaniste, Annuario 1996  
Centro Mondiale di Studi Umanisti*

...la fisica è una forma di poesia, cioè di fantasia, anzi, di una fantasia cangiante che oggi immagina un mondo fisico diverso da quello di domani e domani ne immaginerà un altro ancora, diverso da quello di oggi.

*José Ortega y Gasset: El hombre y la gente.*

## INTRODUZIONE

Il Principio Antropico costituisce una nuova formulazione del rapporto tra l'essere umano e l'Universo così come questo è inteso nella visione scientifica. Esso è stato introdotto in anni molto recenti –parliamo degli anni settanta– nell'ambito della Cosmologia per opera di un variegato gruppo di scienziati appartenenti a diverse nazionalità e scuole.

Il significato, la validità e le capacità euristiche del Principio Antropico hanno immediatamente causato accesi dibattiti tra gli specialisti. Ma la discussione ha ben presto superato la ristretta cerchia degli addetti ai lavori e ha ormai coinvolto altre categorie di intellettuali, quali i filosofi e i politici, mentre i suoi echi stanno raggiungendo il pubblico colto.

Tanto interesse e tante controversie si debbono probabilmente al fatto che sono state colte le implicazioni di questo principio in campi anche molto lontani dalla Cosmologia. Il principio, per lo meno in alcune delle sue formulazioni cosiddette “forti”, costituisce infatti il superamento o addirittura il rovesciamento della visione tradizionale del rapporto tra essere umano e cosmo che la scienza ha elaborato negli ultimi secoli, visione che è entrata a far parte del sistema di credenze fondamentali dell'Occidente. Avendo la scienza raggiunto, in quest'area culturale, la funzione di “fabbrica della verità” che prima, e con altre modalità, era detenuta dalla religione, non sorprende che un cambiamento dei principi fondamentali che reggono la sua visione del mondo e la sua Cosmologia, abbia serie ripercussioni in altri ambiti del sapere.

Nella Cosmologia scientifica tradizionale, di impronta positivista, l'essere umano –inteso come un essere puramente naturale, come un fenomeno zoologico– rappresenta una sorta di prodotto secondario ed innessario dell'evoluzione della materia. La coscienza, in questa visione, è considerata come il risultato di un'organizzazione materiale complessa, come il prodotto di particolari arrangiamenti molecolari, che si sono andati costituendo, nel corso di milioni di anni, per mutazioni casuali e per la selezione operata dall'ambiente. Il processo evolutivo della materia, dal *Big-Bang* all'essere umano, è inteso come un processo puramente casuale, che non implica alcuna finalità, essendo retto dal caso e dalla necessità ferrea delle leggi fisiche<sup>1</sup>. In questo contesto, il Secondo Principio della Termodinamica, che costituisce tuttora uno degli assi portanti della visione scientifica, individua una direzione irreversibile nell'evoluzione dell'Universo, quando questo

---

<sup>1</sup> Cfr. l'esposizione divulgativa di questo modo di intendere l'evoluzione biologica fatta da J. Monod in *Le hasard et la nécessité*, Parigi 1970.

venga inteso come un *sistema termodinamicamente chiuso*<sup>2</sup>: tale evoluzione porterà necessariamente, anche se in un periodo indefinito di tempo, alla cosiddetta “morte entropica”, cioè all’azzeramento di ogni ordine, di ogni struttura organizzata, ad una situazione indifferenziata in cui tutte le particelle costitutive della materia si troveranno nella stessa condizione energetica.

Il Principio Antropico, in alcune formulazioni “forti”, al contrario, sembra implicare che la coscienza non sia il risultato casuale di un’evoluzione della materia, ma il punto di arrivo di una storia cosmica che tendeva proprio verso questo fine. L’Universo, cioè, si è andato costituendo nel modo in cui attualmente lo conosciamo proprio perché ciò ha permesso il sorgere della coscienza. Anzi, per alcuni, l’Universo si riduce ad essere nient’altro che una sorta di rudere, di residuo, a testimonianza di un processo evolutivo che oggi trova la sua massima espressione proprio nell’essere umano (o in qualsiasi altra forma di vita cosciente ed intenzionale che eventualmente esista nell’Universo).

Per il suo carattere di novità e per certe sue formulazioni estreme, il Principio Antropico tende a produrre grande irritazione tra gli scienziati ancorati alla tradizione positivista che vedono in esso una sorta di salto all’indietro, improvviso e imprevedibile, nello sviluppo lineare e ben ordinato della scienza. A ben vedere, però, il Principio Antropico costituisce, nel campo della Cosmologia, uno dei punti di arrivo della crisi del *paradigma* della fisica classica, e della formulazione della meccanica quantistica negli anni trenta di questo secolo<sup>3</sup>.

Come è noto, con l’apparizione della meccanica quantistica si assiste ad una radicale trasformazione del significato delle leggi fisiche, che da deterministiche, come erano nella fisica classica, diventano probabilistiche, mentre –ed è questo l’aspetto che qui interessa maggiormente– l’osservatore, cioè la coscienza umana, acquista una funzione *attiva* rispetto al fenomeno, anzi determinante per l’esistenza stessa di esso. Al contrario, nella fisica classica, l’osservatore si riduce ad una sorta di figura impersonale, ad un concentrato di “attenzione pura”, che ha la sola funzione di rilevare, senza interferenze, il fenomeno in esame.

Detto in un altro modo, con la formulazione della meccanica quantistica (o per lo meno con l’interpretazione che ne è stata data dalla Scuola di Copenhagen), si scontrano, all’interno della scienza, due visioni del rapporto tra coscienza umana e mondo naturale e della funzione della coscienza nella pratica scientifica. Da un lato, la coscienza è riconducibile ad un fenomeno naturale, seppur complesso, che nella pratica scientifica ha la funzione di *riflettere passivamente* gli altri fenomeni naturali, le cui leggi sono date *a priori*, esistono da sempre, sono –per così dire– iscritte nell’Universo. Nell’ottica della meccanica quantistica, invece, la coscienza *costituisce attivamente* le leggi fisiche, che vanno intese pertanto come il risultato di un legame inscindibile, di una *interazione* tra coscienza e mondo<sup>4</sup>.

Già nella sua forma “debole”, il Principio Antropico postula un legame indissolubile tra il cosmo e la coscienza che lo osserva, e trasferisce questo aspetto centrale della meccanica quantistica al campo della Cosmologia. Ma nelle sue forme “forti” –ammettendo che l’apparizione della coscienza umana costituisca una sorta di culminazione nell’evoluzione dell’Universo– supera questo rapporto ed introduce nella visione scientifica dei caratteri che in senso lato potremmo definire “umanistici”.

Per comprendere meglio tutto questo, è necessario, pur senza entrare nei dettagli, tracciare una breve storia di come si è andata modificando la visione scientifica e *la funzione dell’osservatore* all’interno di essa, con l’avanzare delle frontiere della fisica nel mondo atomico e subatomico. Al termine di questo rapido *excursus*, analizzeremo con maggiore profondità le diverse formulazioni

---

2 Per “sistema termodinamicamente chiuso” si intende un sistema che non scambia né materia né energia con l’esterno.

3 Intendiamo il termine *paradigma* nel senso usato da T. S. Kuhn nel suo famoso saggio del 1961, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, e cioè nel senso di “scienza normale”, accettata in un determinato momento storico da una comunità di ricercatori o dalla totalità di essi.

4 Cfr. su questo punto le tesi espresse da alcuni dei massimi teorici della meccanica quantistica, quali N. Bohr, W. Heisenberg e E. Schroedinger.

del Principio Antropico. Faremo sempre uso di un linguaggio non tecnico, che per primi riconosciamo come non completamente adeguato, ma che risulta l'unico possibile in un'esposizione divulgativa.

## IL RUOLO DETERMINANTE DELL'OSSERVATORE NELLA MECCANICA QUANTISTICA

Alla fine dell'800, quando l'entusiasmo positivista era ai massimi livelli, le basi teorico-sperimentali a cui veniva ricondotta ogni conoscenza del mondo erano costituite dalla meccanica di Newton e dalle equazioni di Maxwell del campo elettromagnetico. Eppure, si riteneva di essere sul punto di poter dare risposta ad ogni quesito, di essere quasi arrivati alla conoscenza dei fondamenti! Ma una tale ambizione venne ben presto ridimensionata e, dagli inizi del 900 in poi, si è assistito ad un accavallarsi di piccole e grandi rivoluzioni.

*La teoria della relatività ristretta* di Einstein (1905) portò a ridefinire completamente i concetti di spazio e di tempo. È proprio in questa teoria, e precisamente nella discussione sull'idea di *contemporaneità*, che si assiste alla ricomparsa dell'*osservatore*, inteso come uno dei temi ineludibili della riflessione su dei concetti fisici fondamentali, quali lo spazio ed il tempo. Einstein osserva che due eventi possono dirsi *contemporanei* non in senso assoluto –come se si verificassero in una sorta di tempo oggettivo che ne marca l'accadere– ma solo relativamente ad un osservatore collocato in un determinato sistema di riferimento spaziale. Gli stessi eventi risulterebbero *non contemporanei* per un altro osservatore collocato in un altro sistema di riferimento.

Ma è soprattutto con la meccanica quantistica che viene meno l'idea di un osservatore indipendente dal fenomeno osservato. La meccanica quantistica è la teoria fisica che descrive il comportamento dei sistemi fisici a partire dal mondo atomico e subatomico. Essa funziona bene, è ben verificata, ed è ormai entrata nelle nostre case con i transistor, i circuiti integrati, ed i laser. Tuttavia, i suoi fondamenti sono estremamente lontani, non solo dal senso comune, ma anche dalla tradizione del pensiero scientifico; anzi, alcuni di essi presentano delle implicazioni che sollevano tuttora molte perplessità e necessitano di essere ulteriormente chiariti.

Per quanto ne sappiamo oggi, i fenomeni naturali sono governati da quattro interazioni (forze) fondamentali: quella gravitazionale descritta dalle equazioni della *Teoria della relatività generale* di Einstein, quella elettromagnetica che descrive ad esempio tutte le reazioni e i legami chimici, quella nucleare forte responsabile delle forze a breve raggio che legano i componenti dei nuclei atomici, quella nucleare debole di origine subatomica e responsabile, ad esempio, del decadimento del neutrone libero. Le ultime tre interazioni seguono le leggi della meccanica quantistica.

In meccanica quantistica, i concetti tradizionali di posizione, velocità, traiettoria, tempo ed energia perdono il loro significato ordinario e si trasformano completamente acquistando una valenza probabilistica; l'insieme di tali concetti definisce lo stato fisico di un qualsiasi sistema (un protone, un atomo, un albero, un gatto, una stella, l'intero Universo, ecc.). Il sistema fisico nella sua globalità è rappresentato da una funzione matematica, chiamata *funzione d'onda*, che descrive tutti i possibili stati in cui il sistema si trova potenzialmente fintanto che un osservatore non esegua una misura. In quel momento avviene quella che in gergo si chiama la "riduzione del pacchetto di onde": il sistema assume un solo stato tra i possibili, quello che l'osservatore rileva. Riprendendo un'analogia suggerita da Einstein è un po' come tirare una coppia di dadi. Prima di lanciarli c'è una probabilità su 36 di ottenere il numero due, una probabilità su 6 di ottenere il numero sette, e così via per i numeri dal due al dodici. Quando avrò lanciato i dadi, tra tutti i valori potenzialmente possibili, ne avrò uno soltanto, quello che rilevo. All'osservatore non rimane che misurare la probabilità di ottenere un certo risultato e la meccanica quantistica fornisce le equazioni per calcolare teoricamente tale probabilità; ma soltanto al momento dell'osservazione il sistema si troverà in uno stato determinato. Si tratta quindi di una concezione indeterministica, probabilistica, nella quale l'osservatore gioca un ruolo decisivo al momento di eseguire la misura. "Non c'è fenomeno se non c'è osservatore", diceva uno dei padri della meccanica quantistica, il fisico danese

Niels Bohr, e ancora oggi uno dei più rinomati fisici contemporanei, J. A. Wheeler, ha affermato che la lezione più profonda della meccanica quantistica è che la realtà risulta definita proprio dalle domande che le poniamo.

Sin dalla sua proposizione, la meccanica quantistica ha determinato un continuo e profondo dibattito; ciò nonostante, la maggioranza dei fisici ha preferito sviluppare un atteggiamento nel quale si sorvola sui problemi concettuali, ed ha finito per usare la meccanica quantistica semplicemente come un più che soddisfacente strumento per eseguire delle previsioni teoriche, come una specie di “scatola magica”. E questo nonostante sia andata emergendo una serie di apparenti paradossi, tra i quali, degno di essere menzionato è il celebre *paradosso di Einstein - Rosen - Podolsky*.

Immaginiamo un qualsiasi processo fisico nel quale vengano generate due particelle identiche che si allontanano l’una rispetto all’altra in direzioni e con velocità opposte. È stato osservato sperimentalmente che quando una delle due arriva ad un rivelatore di particelle, non solo si ha la “riduzione” della sua funzione d’onda, ma “istantaneamente” anche l’altra particella subisce analoga sorte nonostante si possa trovare ad anni luce di distanza. In altri termini, finché non viene condotta l’osservazione, un’unica funzione d’onda descrive il sistema costituito dalle due particelle. Quando una delle due viene osservata, si ha la “riduzione” dell’intera funzione d’onda con il risultato che anche l’altra particella, per quanto distante, verrà a trovarsi “istantaneamente” in uno stato ben determinato e complementare alla prima particella. La domanda che immediatamente sorge è allora: che cosa permette alle due particelle di mantenere, indipendentemente dallo spazio percorso, un ricordo della comune origine? Nell’Universo che ci circonda c’è un continuo aggregarsi e disgregarsi di materia: dobbiamo forse presumere che ogni cosa nell’Universo sia in qualche modo connessa con tutto il resto? E che cosa ha di tanto speciale l’osservazione cosciente di un essere umano per influire su un tale legame che opera su scala cosmica?

*“Non lo sappiamo, e non ci interessa saperlo perché, in ogni caso, la meccanica quantistica consente di calcolare esattamente lo stato di un qualsiasi sistema fisico”*. Questa è la sconcertante, e per noi insoddisfacente, risposta che viene fornita da molti fisici. Quello che ci sembra evidente, in ogni caso, è che non si possa fare a meno di sottolineare il ruolo fondamentale dell’osservatore nella meccanica quantistica e che ogni tentativo di elaborare una teoria sub-quantistica difficilmente possa evitare di includere, in maniera esplicita, l’atto intenzionale dell’osservazione.

## IL PRINCIPIO ANTROPICO

Negli anni 30 il famoso fisico P. Dirac scoprì che esisteva un singolare legame matematico, una “strana coincidenza” tra grandezze fisiche molto diverse tra loro. Egli notò che la radice quadrata del numero stimato di particelle presenti nell’Universo osservabile è uguale al rapporto tra la forza elettromagnetica e quella gravitazionale tra due protoni. Questa relazione è sorprendente perché lega due quantità molto diverse tra loro; mentre il rapporto tra forza elettromagnetica e gravitazionale è una costante universale che non muta nel tempo, al contrario, il numero di particelle nell’Universo osservabile varia in funzione dell’evoluzione dell’Universo stesso e del momento in cui si esegue l’osservazione. La conseguenza più immediata che Dirac trasse era che il rapporto tra forza elettromagnetica e gravitazionale non fosse affatto una costante, ma che avesse dovuto cambiare su tempi cosmologici e che pertanto alcune leggi fondamentali della fisica dovevano essere riviste.

Alla fine degli anni 50 R. H. Dicke mostrò che le conclusioni alle quali era giunto Dirac non erano corrette<sup>5</sup>. La sorprendente coincidenza rilevata da Dirac non era vera in assoluto ma si verificava solo in una precisa fase dell’evoluzione delle stelle e della storia dell’Universo e che questa fase corrisponde ad una ben precisa abbondanza di alcuni elementi atomici –tra cui soprattutto il carbonio– che rappresentano i costituenti fondamentali degli organismi viventi. Dirac,

---

<sup>5</sup> R. H. Dicke, *Nature* **192**, 440 (1961); *Rev. Mod. Phys.* **29**, 355 e 363 (1977).

come qualunque altro fisico, non poteva che constatare questa apparente coincidenza in quanto essa è indissolubilmente associata ai processi evolutivi che avevano portato all'apparizione di forme viventi basate sulla chimica del carbonio.

Quella di Dicke era la prima enunciazione del **Principio Antropico debole**, anche se esso è noto con tale denominazione a partire dalla definizione fornita nel 1986 da J. D. Barrow e F. J. Tipler<sup>6</sup>:

*I valori osservati di tutte le grandezze fisiche e cosmologiche non sono ugualmente probabili; tali grandezze, invece, assumono valori specifici per soddisfare al requisito che esistano luoghi dove possa svilupparsi la vita basata sul carbonio e al requisito che l'Universo sia abbastanza vecchio perché questo sia già accaduto.*

Non si tratta, in questa formulazione, di un principio conoscitivo ma semplicemente di un principio metodologico, che ci può essere utile per evitare erranee interpretazioni e generalizzazioni delle nostre osservazioni, e quindi per definire chiaramente la portata ed il contesto delle stesse. Esso ci dice che qualsiasi teoria cosmologica non potrà ignorare il processo che l'Universo ha compiuto fino ad arrivare a noi; noi siamo parte di questo processo e il nostro stesso modo di vedere le cose è condizionato da quanto è avvenuto in tempi cosmologici. Noi osserviamo l'Universo da una ben delimitata finestra temporale nella storia dell'Universo stesso, e questa finestra semplicemente non poteva esistere prima che si fossero realizzate le condizioni per la nostra esistenza.

Diciamolo in un altro modo, utilizzando un altro punto di vista: nell'indagine del mondo fisico e del cosmo, l'uomo ha potenziato la propria capacità percettiva esplorando, per esempio, altre lunghezze d'onda oltre quelle corrispondenti alla luce visibile; ha cominciato a svolgere osservazioni nell'infrarosso, nell'ultravioletto, dai raggi X alle radioonde, ha inviato telescopi in orbita oltre i limiti dell'atmosfera. Ha cercato cioè di ottenere delle risposte che non fossero dipendenti dalle percezioni parziali dell'uomo stesso. Ma in questo tentativo di eliminare ogni influenza dell'osservatore è arrivato ad un limite, individuato dal **Principio Antropico debole**, limite che risiede nel fatto che la vita dell'uomo si fonda sulla chimica del carbonio. Il carbonio, così come l'ossigeno ed il fosforo, ugualmente fondamentali per la vita, sono atomi relativamente pesanti per la cui formazione sono stati necessari processi che si sono svolti su scala cosmologica.

Secondo le teorie attualmente più accettate, l'Universo ha avuto origine circa 17 miliardi di anni fa dal così detto *Big-Bang*, l'esplosione primordiale –una *singolarità*, una *fluttuazione quantistica dello spazio-tempo*, come viene chiamata– avvenuta quando tutta la materia era concentrata in un punto. Le temperature e le densità erano altissime. Inizialmente si formarono solo atomi di idrogeno ed elio. Gli atomi di carbonio si formarono solo successivamente nelle reazioni di fusione nucleare all'interno delle stelle grazie ad un sorprendente equilibrio tra forza di gravità, implodente, ed energia prodotta dalla fusione nucleare, esplosiva.

La nascita e l'evoluzione dell'Universo secondo la *teoria standard* del *Big-Bang* alla quale si è sommariamente accennato, può essere più rigorosamente descritta facendo ricorso alle equazioni fondamentali della fisica. Tentativi di formulare teorie quantistiche anche dell'interazione gravitazionale sono ancora in corso; una delle loro principali applicazioni potrebbe essere proprio quella di spiegare i primi istanti del *Big-Bang*.

Le quattro forze fondamentali che governano la natura (a cui accennavamo in precedenza) dipendono da alcune costanti fondamentali e precisamente: la velocità della luce, la costante di gravitazione universale, la costante di Plank, la costante di Hubble, la carica elettrica dell'elettrone, la massa dell'elettrone, ecc. Il valore numerico di tutte queste costanti è determinato empiricamente, cioè è il risultato di misure sperimentali; quindi non è derivato da teorie formali, da leggi universali, come il numero  $\pi$  –il rapporto tra la circonferenza e il diametro di un cerchio– che è una quantità astratta definita in termini puramente matematici.

Sino ad oggi non esiste una teoria soddisfacente dalla quale derivare i valori delle costanti

---

6 J. D. Barrow e F. J. Tipler, *The anthropic cosmological principle* (Oxford University press, N.Y. 1986), pag. 16.

fondamentali. Il **Principio Antropico debole** ci fornisce, però, delle indicazioni che vincolano i valori che tali costanti possono assumere, nel senso che questi debbono essere compatibili con la nostra esistenza, con la vita basata sul carbonio.

A questo punto possiamo chiederci che cosa accadrebbe, o sarebbe accaduto, se le costanti fondamentali avessero dei valori differenti da quelli che conosciamo. Se si assegnano a tali costanti valori anche lievemente diversi rispetto a quelli misurati si può prevedere che tipo di universo ne deriverebbe. Ma i risultati di questi calcoli mostrano come l'evoluzione dell'Universo verrebbe completamente alterata, e in pratica non si realizzerebbero più le condizioni che hanno portato alla vita sulla Terra. Una minore densità di materia, per esempio, non avrebbe permesso la formazione delle stelle; una maggiore densità, viceversa, avrebbe portato alla formazione massiva di buchi neri e non di stelle. E se anche le stelle si fossero formate, una diversa intensità delle forze gravitazionali o nucleari avrebbe alterato in modo catastrofico, sino ad impedirlo, quel delicato equilibrio tra gravità e forza nucleare che consente alla stella di sopravvivere a lungo per produrre quella materia di cui noi siamo fatti o per fornire energia ad un pianeta come la Terra affinché su di esso si sviluppi la vita.

Rimanendo solo in ambito cosmologico, la lista delle proprietà antropiche senza le quali la vita non sarebbe potuta esistere, è lunga ed impressionante<sup>7</sup>. Vediamo ancora qualche esempio.

Consideriamo i protoni, gli elettroni e i neutroni. Se la massa totale del protone e dell'elettrone diventasse improvvisamente appena un po' maggiore della massa del neutrone, l'effetto sarebbe devastante: l'atomo di idrogeno diventerebbe instabile, tutti gli atomi di idrogeno si dissocerebbero immediatamente sotto forma di neutroni e neutrini; privo di carburante nucleare, il sole collapserebbe; analoga sorte seguirebbero tutte le altre stelle.

Un altro esempio è quello che riguarda gli atomi di ossigeno e di carbonio. Essi sono presenti quasi in uguale misura nella materia vivente, proprio come lo sono, su vasta scala, nell'Universo. E mentre è possibile immaginare la vita in un universo con un moderato squilibrio fra ossigeno e carbonio, uno squilibrio veramente grande ne impedirebbe l'esistenza. Un forte eccesso di carbonio impedirebbe la formazione di molti materiali da cui la vita non può prescindere. Rocce e terreni con un grande eccesso di ossigeno semplicemente brucerebbero qualsiasi sostanza biochimica fatta di carbonio che si trovasse accanto a loro.

In sintesi, la lunga lista delle coincidenze antropiche mostra che l'Universo, la vita e noi stessi non saremmo potuti esistere se si ipotizzano dei valori anche appena diversi delle costanti fondamentali o delle condizioni iniziali del *Big-Bang*.

Nel 1974 B. Carter ha sostenuto che dietro a questa notevole serie di coincidenze antropiche doveva esserci un qualche principio<sup>8</sup>, ed introdusse il **Principio Antropico forte** che, secondo Barrow e Tipler, è definito nel seguente modo<sup>9</sup>:

*L'Universo deve possedere quelle proprietà che permettono alla vita di svilupparsi in qualche stadio della storia dell'Universo stesso.*

Mentre il **Principio Antropico debole** fornisce una regola di selezione per le nostre osservazioni (il nostro modo di percepire l'Universo dipende anche dal fatto che la nostra vita è basata sul carbonio e che quest'ultimo si deve essere formato nell'Universo), il **Principio Antropico forte** afferma, in più, che le leggi fondamentali e l'Universo stesso debbano essere proprio così come sono affinché la vita si possa sviluppare. Tra tanti universi possibili viviamo proprio in quello che ci consente di esserci. E se non fosse stato così non saremmo qui a raccontarlo; non si tratta di una tautologia ma della testimonianza di un evento che, a livello teorico, è estremamente improbabile: è

---

<sup>7</sup> Cfr. J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit.

<sup>8</sup> B. Carter, in *Confrontation of cosmological theories with observation*, ed. M.S. Longair (Reidel, Dordrecht, 1974), pag. 291.

<sup>9</sup> J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit. pag. 21.

stato stimato<sup>10</sup> che la probabilità che l'Universo abbia l'attuale configurazione, considerando soltanto le possibili condizioni iniziali, al momento del *Big-Bang*, è di una su  $10^{10^{123}}$ . Questo è un numero talmente grande che avremmo problemi anche a scriverlo: 1 seguito da un numero incredibile di zeri. Se associassimo uno zero a ciascun protone dell'Universo e a ciascun elettrone e a qualsiasi altra particella, queste sarebbero ancora largamente insufficienti per scrivere un tale numero.

Di fronte a una tale cifra c'è chi dà a questo fatto un significato non casuale e vede nel **Principio Antropico forte** l'espressione di un disegno, di una *teleologia* (cioè di un finalismo) nella storia dell'Universo: tutta l'evoluzione cosmica sarebbe diretta, fin dal suo inizio, proprio verso l'apparizione della vita e della coscienza.

Andando ancora oltre, alcuni hanno visto nel **Principio Antropico forte** una conferma "scientifica" di idee e credenze religiose tradizionali. Si è arrivati al punto di utilizzare tale principio in trattati di teologia per giustificare antiche cosmologie in una miscela di religione e scienza, nella quale quest'ultima risulta subordinata alla prima; implicitamente (ed in alcuni esplicitamente) si sostiene che i modelli elaborati in fisica, soprattutto se riguardano la genesi dell'Universo, devono essere compatibili con gli schemi teologici.

Questa linea interpretativa non è però l'unica; estendendo i principi della meccanica quantistica a livello cosmologico, J.A. Wheeler formulò una versione del **Principio Antropico** detta "partecipatoria" secondo la quale l'Universo stesso non esiste indipendentemente dall'osservatore<sup>11</sup>. In altri termini: non esistono leggi della fisica senza osservatore. Questa affermazione deriva evidentemente dall'interpretazione della meccanica quantistica secondo la Scuola di Copenhagen. Wheeler era assolutamente convinto che qualsiasi teoria fisica futura non avrebbe potuto fare a meno di includere il ruolo attivo dell'osservatore, anzi, secondo le sue parole, il fisico non è semplicemente un osservatore ma è un "partecipante" che nella sua esplorazione dell'Universo pone in essere ciò che osserva.

C'è anche da dire che il **Principio Antropico** è da molti criticato in quanto –si afferma– finisce con il dare troppa importanza all'essere umano. Ma tali critici non sembrano rendersi conto che altrimenti si arriva a dare un ingiustificato privilegio al caso, ed è proprio quanto essi alla fine fanno.

In ogni modo, non si può non tenere presente che anche il caso segue delle regole ben precise, come la stessa riflessione sulla meccanica quantistica ha mostrato. E allora viene da chiedersi perché il caso debba procedere secondo certe leggi e non secondo altre. Se si ricorre al caso per evitare le implicazioni del **Principio Antropico forte** non si fa altro che trasferire i medesimi interrogativi nell'ambito del calcolo delle probabilità senza, in definitiva, risolvere nulla.

Vale la pena, per chiarire questo punto, aprire una breve parentesi sul concetto di probabilità, così importante, come abbiamo visto, nella meccanica quantistica ma presente in tutti settori della scienza, dai sistemi complessi alle teorie dell'evoluzione delle specie biologiche.

Le interpretazioni correnti del concetto di probabilità evidenziano che non ha senso parlare di una probabilità *oggettiva*, che la probabilità non è semplicemente un'astrazione matematica o qualche cosa di riducibile all'osservazione e al dato empirico; si sta affermando una concezione *soggettivistica* della probabilità che può essere esemplificata dalla seguente affermazione del matematico B. De Finetti<sup>12</sup>: "Non ha senso parlare della probabilità di un evento se non in relazione all'insieme di conoscenze di cui una persona dispone". Se proprio vogliamo definire una probabilità *oggettiva*, questa non potrà che essere '0' se l'evento non si è verificato e '1' se questo ha avuto luogo. Ma dal momento che non possiamo sapere se l'evento si verificherà, non possiamo fare altro che "stimare" tale probabilità utilizzando tutte le nostre conoscenze, le nostre aspettative, il nostro

10 R. Penrose *The emperor's new mind* (Oxford University Press, 1989).

11 J.A. Wheeler, in *Fundamental problems in the special science*, ed. R.E. Buts e J. Hintikka (Reidel, Dordrecht, 1974), pag. 3; in *The nature of scientific discovery*, ed. O. Gingerich (Smithsonian press, Washington, 1975), pag. 261-296 e pag. 575-587.

12 B. De Finetti, *La filosofia della probabilità* (il Saggiatore, Milano, 1995), pag. 64.

patrimonio culturale, storico, sociale e biologico.

## CONCLUSIONI

E cosa ci riserva il futuro? Quale sarà l'evoluzione dell'Universo secondo le teorie cosmologiche? E che cosa possiamo aspettarci da tali teorie?

Secondo il *modello standard* del *Big-Bang* sono possibili due evoluzioni a seconda della quantità totale di materia presente nell'Universo: o l'espansione si fermerà e il processo si invertirà sino ad un catastrofico *Big-Crunch* oppure l'espansione continuerà indefinitamente sino alla “morte entropica”. A questo punto nessuna vita di tipo biologico potrà più esistere. Ma la fantasia dei fisici ci viene ancora incontro: si ipotizza che l'uomo riuscirà ad adattarsi anche a questa condizione estrema ed, eventualmente, a trasferirsi in forme di vita non biologiche prodotte dalla tecnologia. Barrow e Tipler hanno generalizzato questa idea nel **Principio Antropico finale**<sup>13</sup>:

*Sistemi intelligenti che elaborano informazione devono apparire nell'Universo e, una volta che lo abbiano fatto, non moriranno più.*

In questi ultimi anni la teoria del *Big-Bang* gode di sempre minore popolarità, e c'è chi sostiene che non arriverà alla fine del secolo<sup>14</sup>. Sono numerosi i fatti che essa non riesce a spiegare: dall'età dell'Universo alla notevole omogeneità della radiazione di fondo, dal problema della “massa mancante” alla presenza dei quasar, ecc.

La risposta dei teorici del *Big-Bang* è stata quella di introdurre tutta una serie di ipotesi *ad hoc* per adattare il modello ai dati sperimentali che si sono andati accumulando dagli anni 60 in poi. A questo si aggiunga che molte di tali ipotesi supplementari sono difficili, se non impossibili, da verificare sperimentalmente. A questo proposito, non bisogna mai dimenticare –e si tratta di un punto fondamentale– che il criterio della verifica sperimentale galileiana non è applicabile all'Universo nella sua globalità. Vista dall'esterno, questa situazione ha forti analogie con quella che si è verificata nel Rinascimento per la teoria tolemaica: a quel tempo, per giustificare le anomalie nel movimento dei pianeti, i modelli teorici delle orbite di questi ultimi intorno alla Terra venivano ridotti a cicli ed epicicli determinati *ad hoc* fino ad ottenere moti composti compatibili con quelli osservati. E questo finché Copernico non propose un modello completamente nuovo anche se, inizialmente, non altrettanto preciso di quello tolemaico in termini di previsione. Infatti, aggiustando opportunamente gli epicicli si sarebbe potuto riprodurre dettagliatamente ogni moto, mentre la semplice teoria di Copernico si basava solo su orbite circolari aventi il Sole come loro centro. Ma proprio questa semplicità era la forza della nuova teoria che, una volta introdotte orbite ellittiche da parte di Keplero e grazie alle conferme sperimentali derivate dalle osservazioni al cannocchiale di Galileo, finì per soppiantare la vecchia teoria.

Non meraviglia, a questo punto, vista l'attuale impasse, che negli ultimi tempi siano state riproposte teorie alternative a quella *standard*. In particolare sono stati ripresi e riadattati, in diverse varianti, modelli di universo *stazionario* ed *infinito* che si propongono come pretendenti a rimpiazzare la teoria più tradizionale.

Molte delle numerose coincidenze antropiche, cui si è fatto cenno in precedenza, anche in questi altri modelli continuerebbero a sussistere (per esempio, quelle legate all'evoluzione stellare ed alla formazione del carbonio), mentre in un universo infinito il concetto di “morte entropica” non potrebbe necessariamente applicarsi. A dire il vero, anche nel modello *standard* del *Big-Bang* parlare di “morte entropica” sembra, secondo molti, non esatto. Quando si parla di “morte entropica” ci si riferisce ad una visione ottocentesca dell'entropia, legata alla termodinamica classica degli stati di equilibrio. Il suo modello di riferimento è l'ordine, la regolarità, l'equilibrio

13 J. D. Barrow e F. J. Tipler, op. cit. pag. 23.

14 Cfr. E. J. Lerner, *The Big Bang never happened* (Times Books, 1991).

ma anche l'inerzia del reticolo cristallino. Ma l'emergere della vita nell'Universo, così come è stato chiaramente evidenziato da I. Prigogine, è la dimostrazione tangibile del manifestarsi dell'ordine in strutture "dissipative", caotiche, lontane dall'equilibrio termodinamico quali appunto sono gli organismi viventi.

C'è chi pensa, però, che in una futura *teoria del tutto* forse potremo spiegare le coincidenze antropiche o semplicemente ridimensionarle e reinterpretarle smorzandone la carica di eccezionalità. È infatti speranza di molti fisici, soprattutto di quelli più legati alla tradizione positivista, che si arrivi un giorno a formulare una teoria che fornirà in modo astratto ed univoco i valori delle costanti fondamentali, anzi che si arrivi all'equazione finale, possibilmente indipendente dalle condizioni iniziali, e appunto alla tanto a lungo desiderata *teoria del tutto*. C'è da considerare, però, che un'equazione universale non implica che le soluzioni siano univoche; ed in ogni caso, risulterebbe assai difficile (e agli effetti pratici impossibile) discendere dall'universale al particolare. Le moderne *teorie del caos* hanno infatti mostrato l'estrema sensibilità dalle condizioni iniziali, intrinsecamente indeterminate, di qualsiasi sistema fisico complesso. Oggi sappiamo che nessun calcolatore, per quanto potente, e nessuna rete di stazioni meteorologiche, per quanto fitta, consentiranno mai di formulare delle previsioni del tempo valide a lungo termine. Lo stesso nostro sistema solare, che in tempi passati era assunto a metafora della regolarità, della stabilità e dell'eternità dell'Universo (ricordiamo l'immagine, da esso derivata, del "Dio orologiaio" del razionalismo), è oggi considerato un sistema instabile, destinato ad evaporare, a dissolversi, con i pianeti che abbandoneranno le loro "eterne" orbite. La complessità matematica di questo sistema è tale che la previsione temporale di tale evento è al di là di ogni possibilità e di ogni attendibile stima.

In ogni caso, un'equazione universale sarebbe una teoria matematica e quindi una teoria del "come" e non del "perché". In quanto teoria matematica dell'Universo intero, formulata da un essere che di questo universo fa parte, sarebbe anche una teoria dell'uomo stesso, suo ideatore. Una tale teoria, per quanto esteticamente affascinante possa risultare, essendo però priva di un contesto esterno in cui inserirla, di un meta-universo dal quale sottoporla ad una qualche verifica, potrebbe produrre in noi nient'altro che un atteggiamento di muta ed interrogata contemplazione. Non sarebbe però neutro, come è stato osservato, l'effetto psicologico e culturale di una tale teoria alla cui base ci sarebbe il trionfo del caso, e l'idea secondo la quale tutto nasce dal nulla e nel nulla finirà, e dove l'essere umano, bizzarro risultato di caso e necessità, non potrebbe che avere una posizione irrilevante rispetto alla maestosità dell'Universo.

A questo proposito merita ricordare le critiche che da vari storici e studiosi dei fenomeni culturali furono rivolte alle generalizzazioni cosmologiche del Secondo Principio della Termodinamica effettuate nel secolo scorso e in parte ancora vigenti. L'idea di "morte entropica" sorge se si ammette che l'Universo sia un *sistema termodinamicamente chiuso*. Ora, questa ammissione non era (né è) facilmente giustificabile in termini teorici e neppure era supportata da un qualche indizio sperimentale. Nondimeno, la nozione di "morte entropica" divenne estremamente popolare e si trasformò quasi in un dogma che dalle cosmologie "scientifiche" del positivismo è giunto fino ai nostri tempi. Di fronte ad estrapolazioni che non hanno nulla di scientifico (se con questo termine si intende la definizione galileiana di verificabilità sperimentale), sembra importante chiedersi, a questo punto, da quali basi pre-scientifiche sorgano delle teorie come quelle della "morte entropica" o simili, che vengono continuamente proposte dalla fantasia dei cosmologi. Vale la pena di ricordare qui l'interpretazione che O. Spengler in *Tramonto dell'Occidente* dette della formulazione della "morte entropica" proposta da von Clausius e da altri eminenti chimici tedeschi della seconda metà dell'Ottocento. Per Spengler, tale teoria non era altro che la riproposizione nell'ambito della Scienza dell'antica cosmologia germanica della Caduta degli Dèi (*Goetterdaemmerung*) e dell'incendio del Walhalla, con i quali tragicamente si concludeva la vita dell'Universo, cosmologia allora riportata di moda dalle opere di Wagner. Una base mitologica così antica ed "irrazionale" era dunque passata surrettiziamente all'interno di una teoria scientifica.

Forse qualcosa di simile potrebbe essere detto delle attuali Cosmologie. C'è chi fa notare come

anche alla base della teoria del *Big-Bang* ci sia un modello mitico quanto mai evidente, la *Genesi* biblica, e che l'accanimento con il quale essa viene difesa, al di là delle prove sperimentali, può essere considerato un chiaro indizio del fatto che ci troviamo di fronte a una credenza di natura pre-scientifica. In ogni modo, la discussione teorica sulle attuali Cosmologie, data la difficoltà di trovare riscontri sperimentali, rischia di trasformarsi in qualcosa di simile alle dispute teologiche medioevali.

Quello che invece il **Principio Antropico**, in tutte le sue varianti, suggerisce è che ogni futura teoria fisica non potrà fare a meno di tenere conto in maniera esplicita del ruolo dell'osservatore. Come abbiamo ripetutamente notato in questa breve rassegna, il riemergere della presenza dell'osservatore, cioè della coscienza umana, sembra costituire una costante in vari campi delle scienze fisiche.

# LA CRISI SOCIALE E PERSONALE NEL MOMENTO ATTUALE: LE PROPOSTE DELL'ISLAM E LE PROPOSTE DEL NUOVO UMANESIMO

*Centro Congressi della Provincia  
Milano, 15 Novembre 1997*

Ringrazio il Centro delle Culture di Milano, Alien, ed il suo presidente per aver organizzato questo evento ed il Dr. Ali Abu Shwaima per aver espresso in modo tanto lucido la posizione dell'Islam sull'attuale crisi della civiltà. Ringrazio gli amici venuti dall'Africa e tutti voi qui presenti.

Cercherò, nel tempo a mia disposizione, di chiarire la posizione del Nuovo Umanesimo, che qui rappresento, su alcuni punti fondamentali. In primo luogo, l'ampiezza ed il significato della crisi personale e sociale che stiamo vivendo, e le proposte che avanziamo per fronteggiarla. In secondo luogo, la concezione dell'essere umano che proponiamo, ed infine, un tema, anch'esso centrale, soprattutto nel contesto di questo incontro, e cioè la nostra posizione nei confronti della religiosità e della trascendenza.

Ma prima di iniziare l'esposizione di questi temi, mi sembra importante chiarire qual è per noi il significato di questo incontro con dei rappresentanti ufficiali –di vasta esperienza e di profonda conoscenza dottrina– di una delle grandi religioni del mondo, l'Islam.

Il nostro è un movimento giovane, nato in un'area culturale specifica, quella latina, e più in particolare in quella latino-americana, ma che fin dall'inizio ha mostrato una netta vocazione internazionalista, anzi, una chiara e cosciente spinta a superare la propria particolarità culturale e a dirigersi verso tutte le culture. Il Movimento Umanista via via che si espandeva dal suo luogo di origine, prima in Europa e negli Stati Uniti e quindi in Asia e Africa, entrava in contatto ed includeva persone ed associazioni appartenenti a culture e credi religiosi diversi.

Qui c'è da precisare subito un aspetto chiave: il Movimento Umanista non ha mai chiesto a nessuno dei suoi membri di tagliare le proprie radici culturali o di abbandonare la propria fede religiosa per uniformarsi al modello culturale dei fondatori del Movimento stesso. Al contrario, li ha sempre invitati a mettere in pratica, nella forma più profonda e coerente, i principi religiosi e morali nei quali credevano in buona fede e che ritenevano validi. Il Movimento Umanista non distingue i propri membri sulla base delle loro credenze religiose; al contrario, accetta al suo interno tutte le religioni incluso l'ateismo, a patto che queste non predichino né praticino la violenza o la discriminazione per imporre la loro visione del mondo.

Proprio perché include al suo interno, su una base di parità e secondo l'unico criterio della comune umanità, persone appartenenti a culture e a credi religiosi diversi, il Movimento Umanista ha sempre favorito tutte quelle attività che portassero ad una migliore conoscenza reciproca, a uno scambio e ad un arricchimento mutuo, con i rappresentanti delle diverse religioni. La lista di questi incontri è ormai lunga. Ne ricorderò solo i più importanti, ad alcuni dei quali ho avuto la fortuna di partecipare personalmente.

Nel 1981, nello Sri Lanka, ci fu un grande incontro tra rappresentanti del massimo livello dello Shanga, cioè l'ordine buddista ed il fondatore del Movimento Umanista, Silo. Sempre nell'81, ci fu un altro incontro di Silo con vari religiosi induisti, in occasione del discorso che Silo stesso tenne sulla spiaggia di Chawpatty a Bombay, davanti a oltre 10.000 persone. Ricordo anche che nel Primo Forum Umanista, che si tenne a Mosca nel 1993, partecipò un delegato della Chiesa Ortodossa russa in rappresentanza del Patriarca. Incontri con le comunità ebraiche, specialmente in Argentina, sono stati frequenti, e lo stesso vale per la fede Ba'hai e per i rappresentanti religiosi di popoli

indigeni d'America.

Dunque, questo scambio di idee con i nostri amici islamici si inquadra per noi in un contesto più ampio che è quello dell'incontro con i rappresentanti di tutte le fedi cui appartengono i nostri aderenti. Esso ha luogo nel momento in cui al Movimento Umanista iniziano ad aderire numerose persone che si sono formate nell'Islam e per le quali l'Islam costituisce sia la radice culturale sia la guida spirituale.

Debbo dire, per concludere questo punto, che in tutti gli incontri che ho citato e nei numerosi altri che hanno avuto luogo, sempre il nostro messaggio è stato ricevuto con grande attenzione e rispetto; sempre abbiamo trovato persone che, nonostante appartenessero ad un credo specifico – magari ad una religione antichissima e veneranda– hanno sempre manifestato una genuina preoccupazione non tanto e non solo per la loro comunità religiosa e per la loro chiesa, quanto per le sorti dell'umanità in generale, per questa situazione di gravissima crisi, per questo delicatissimo passaggio storico nel quale a tutti tocca vivere.

Chiarito, dunque, il significato che per noi ha questo incontro, vorrei passare a trattare i temi che ne costituiscono il contenuto specifico. Iniziamo con la crisi personale e sociale che dà il titolo all'incontro stesso.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione 30 anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro più avanzato della civiltà umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui giungiamo all'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un *unicum*, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici.

Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità.

Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica ... La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistono le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, in gran parte sulla base di fattori endogeni, e solo occasionalmente hanno interagito in modo più o meno profondo, attraverso gli scambi commerciali, le influenze culturali e religiose, le migrazioni, le guerre.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformata, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una nazione umana universale, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: in Italia prima e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo Cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpreta in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale, e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture, per esempio nell'Islam, in India e in Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva di fronte alla vita".

Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è

sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini, e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di “umanesimo” per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti che noi chiamiamo appunto “umanisti” e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori:

in tali momenti

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

Su questo punto vorrei citare proprio l'esempio dell'Islam.

Al momento attuale, in Occidente, si tende ad identificare l'Islam con una tendenza religiosa fondamentalista (che tra l'altro oggi è presente in tutte le religioni storiche, nessuna esclusa), dimenticando che l'Islam nei secoli che corrispondono al nostro Medioevo, si caratterizzava per essere uno dei più luminosi esempi di tolleranza religiosa. Questo quando nell'Europa vigeva il più rigido ed intransigente integralismo religioso.

Ma per descrivere più accuratamente quello che abbiamo definito come “momento storico umanista” nell'Islam, io mi rifaccio ad un esperto nella materia, lo storico russo Artur Segadeev. Vorrei leggervi il seguente brano, tratto da una sua conferenza intitolata “L'umanesimo nel pensiero musulmano classico”:

«(...) la base dell'umanesimo nel mondo musulmano era determinata dallo sviluppo delle città e della loro cultura... 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 a 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 medievale non abbia conosciuto quella divisione negli orientamenti assiologici, cioè in tema di valori, 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 e 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 umani, istruite e dotate di profondo senso morale. L'Adab, vale a dire l'insieme delle qualità proprie dell'Adib, comportava un ideale di condotta nella vita cittadina e di corte basato sulla 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” e 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 sé stesso”. L’insistenza sul destino terreno dell’essere umano, così tipica dell’Adib, lo portava a volte allo scetticismo religioso e alla comparsa tra le sue fila di figure assai in vista che ostentavano il proprio ateismo. Adab, inizialmente, indicava le norme di comportamento, l’etichetta, dei beduini; ma il termine assunse un significato veramente 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 esaudì l’esigenza di conoscere la filosofia ellenica antica, ed assimilò i programmi educativi elaborati dai filosofi greci. Per la realizzazione 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’el-Andalus. Il Califfato, divenuto centro di influenze reciproche tra culture diverse, mischiando differenti gruppi etnici, contribuì alla formazione di un altro elemento dell’umanesimo: l’universalismo, ovvero l’idea dell’unità del genere umano. Nella vita reale, alla formazione di questa idea corrispose 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 a occidente fino alla costa pacifica dell’Asia ad oriente. Sebbene con il passare del tempo l’Impero musulmano finì per disintegrarsi, e i piccoli stati formati sulle sue rovine fossero comparabili con i 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 a comunicare con vari gruppi confessionali molto diversi da loro e a scambiare con essi valori culturali. Lo spirito dell’universalismo dominava nei circoli scientifici (i “Madjalis”) che univano musulmani, cristiani, ebrei ed atei, provenienti dagli angoli più remoti del mondo musulmano, che dividevano 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 fondare l’autenticità delle tesi senza fare riferimento 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.»

Il terzo punto che mi interessava sviluppare è quello relativo alla concezione dell’essere umano proposta dal Movimento Umanista.

Il Movimento Umanista colloca l’essere umano nella dimensione della libertà. La coscienza umana, in questa concezione, non è un riflesso passivo o deformato del mondo materiale, ma fondamentalmente attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e ricostruzione del mondo materiale e sociale. L’essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riconducibile ad un semplice fenomeno zoologico, non ha una natura, un’essenza definita, ma è un “progetto” di trasformazione del mondo materiale e di se stesso.

Il progetto umano collettivo è per il Movimento Umanista l’umanizzazione della Terra, cioè l’eliminazione del dolore fisico e della sofferenza mentale, e pertanto l’eliminazione di tutte le forme di violenza e di discriminazione che privano gli esseri umani della loro intenzionalità e libertà e li riducono a cose, ad oggetti naturali, a strumenti dell’intenzione altrui.

Il Movimento Umanista sintetizza tutto questo nello slogan “Niente al di sopra dell’essere umano e nessun essere umano al di sopra di un altro”.

Ma si potrà obiettare, non è forse Dio al di sopra dell’uomo? Non è forse una scintilla divina ciò che rende l’essere umano libero e radicalmente diverso da tutti gli altri esseri animati? Perché allora non si colloca Dio, la parola di Dio, i comandamenti di Dio al di sopra dell’uomo? Non è forse Dio il centro di tutto, come insegnano le grandi religioni?

Qui veniamo all’ultimo punto di questa discussione.

Per noi è molto importante distinguere tra le religioni –con i loro libri sacri, le loro teologie, i loro riti e culti– e lo spirito religioso. Questo si è manifestato nella storia in forme che non necessariamente rientrano nei canoni stabiliti ed accettati dalle religioni. Noi rispettiamo le religioni e le intendiamo come vie per avvicinarsi a ciò che non può essere detto; ma comprendiamo che il numinoso, il divino, non può essere ristretto in parole ed immagini umane. Sappiano anche che la fede, che nuove le montagne, non può essere imposta, che essa può apparire e scomparire in momenti diversi della vita. Per questo accettiamo tra di noi atei e credenti delle diverse religioni.

Vorrei concludere con le parole di Silo, il fondatore del Movimento Umanista. Si tratta di un brano tratto da un suo discorso intitolato “Il senso della vita”:

“...dichiaro innanzi a voi la mia fede e la mia certezza basata sull’esperienza, nel fatto che la morte non chiude il futuro, che la morte, al contrario, modifica lo stato provvisorio della nostra esistenza per lanciarla verso la trascendenza immortale. Non impongo la mia certezza né la mia fede, e vivo accanto a coloro che si collocano in uno stato diverso rispetto al senso della vita; e tuttavia mi sento obbligato ad offrire, per solidarietà, il messaggio che riconosco rende libero e felice l’essere umano. Per nessun motivo eludo la responsabilità di esprimere le mie verità, per quanto esse possano apparire discutibili a chi sperimenta la provvisorietà della vita e l’assurdità della morte.

D’altra parte, non chiedo mai agli altri quali siano le loro particolari credenze, e in ogni caso, pur definendo con assoluta chiarezza la mia posizione su questo punto, proclamo per ogni essere umano la libertà di credere o non credere in Dio e la libertà di credere o non credere nell’immortalità.

Tra migliaia e migliaia di donne e di uomini che, fianco a fianco, lavorano con noi in modo solidale, si contano atei e credenti, persone con dubbi e certezze, ma a nessuno viene chiesto quale sia la sua fede; e tutto ciò che viene dato, viene dato come un orientamento, affinché ciascuno decida per proprio conto quale sia la via che meglio chiarisca il senso della sua vita.

Evitare di proclamare le proprie certezze non è coraggioso, ma tentare di imporle è indegno della vera solidarietà.”

## L'ESSERE UMANO ALLE SOGLIE DEL NUOVO MILLENNIO. L'UMANESIMO BUDDISTA E IL NUOVO UMANESIMO

Incontro con esponenti religiosi  
rappresentanti il Sangha buddista del tempio Theravada di Milano,  
organizzato dal Centro delle Culture di Milano.

*Sala dei Congressi della Società Umanitaria  
Milano, 28 Marzo 1998*

Desidero ringraziare il Centro delle Culture di Milano ed il suo presidente per avermi invitato a presentare le idee del Nuovo Umanesimo in questo incontro ed il Rev. Ragiakiya Pandita Shashthrapathi Angulugaha Wansananda Thero per l'illuminante descrizione da lui data del significato dell'umanesimo nel buddismo theravada. Ringrazio per la loro presenza gli amici asiatici ed europei che qui ci accompagnano.

Debbo dire innanzi tutto che questo è un incontro estremamente stimolante visto che il nostro comune interesse è –secondo il titolo dell'incontro stesso– la situazione dell'essere umano alle soglie del nuovo millennio.

Qui è però necessaria una piccola precisazione. Parlare in termini di “millennio” significa collocarsi all'interno di un orizzonte temporale che è proprio dell'Occidente cristiano, ma che è estraneo alle altre culture ed al buddismo in particolare. Se le mie conoscenze della storia di questa grande dottrina non sono errate su questo punto, il buddismo –o almeno certe sue scuole– inquadra la propria storia piuttosto sulla base di una scansione temporale di 500 anni, e quindi ha da poco iniziato la sesta fase del suo secolare sviluppo.

Questo discorso sulle scansioni temporali non è in realtà molto importante: mi sembra che quando abbiamo dato a questo incontro il titolo: “L'essere umano alle soglie del nuovo millennio...” intendevamo dire che l'attuale umanità, nella sua interezza, si trova davanti ad un passaggio storico quanto mai delicato e pericoloso; intendevamo dire che l'attuale umanità si trova davanti alla necessità di una grande trasformazione, che si presenta però estremamente difficile, problematica e complessa. Usando il linguaggio del Nuovo Umanesimo, possiamo esprimere tutto questo dicendo che la situazione in cui l'attuale umanità si trova è quella di una “crisi globale”.

Proprio su questo punto verterà il mio discorso. Tratterò anche i rimedi che il Nuovo Umanesimo propone per fronteggiare questa crisi globale e, all'interno di questo tema, alcuni aspetti che avvicinano la nostra dottrina a quella del buddismo. Mi riferisco all'idea di compassione verso la sofferenza di tutti gli esseri ed al nostro atto morale che si sintetizza nella frase: “Tratta gli altri come vorresti essere trattato”.

Ma prima di entrare in tema, vorrei chiarire qual è per noi il significato di questo incontro con i rappresentanti ufficiali della dottrina donata agli uomini da uno degli eroi dell'umanità, da Colui che è stato definito la “Luce dell'Asia”, l'Illuminato, il Tathagata, il Buddha.

Il nostro è un movimento giovane, nato in un'area culturale specifica, quella latina, e più in particolare in quella latino-americana, ma che fin dall'inizio ha mostrato una netta vocazione internazionalista, anzi una chiara e cosciente spinta a superare la propria particolarità culturale e a dirigersi verso tutte le culture. Il Movimento Umanista via via che si espandeva dal suo luogo di origine, prima in Europa e negli Stati Uniti e quindi in Asia e Africa, entrava in contatto ed includeva persone ed associazioni appartenenti a culture e credi religiosi diversi.

Qui c'è da precisare subito un aspetto-chiave: il Movimento Umanista non ha mai chiesto a nessuno dei suoi membri di tagliare le proprie radici culturali o di abbandonare la propria fede religiosa per uniformarsi al modello culturale dei fondatori del Movimento stesso. Al contrario, li ha

sempre invitati a mettere in pratica, nella forma più profonda e coerente, i principi religiosi e morali nei quali credevano in buona fede e che ritenevano validi. Il Movimento Umanista non distingue i propri membri sulla base delle loro credenze religiose; al contrario accetta al suo interno tutte le religioni, incluso l'ateismo, a patto che queste non predichino e pratichino la violenza o la discriminazione per imporre la loro visione del mondo.

Proprio perché include al suo interno, su una base di parità e secondo l'unico criterio della comune umanità, persone appartenenti a culture e a credi religiosi diversi, il Movimento Umanista ha sempre favorito tutte quelle attività che portassero ad una migliore conoscenza reciproca, a uno scambio e ad un arricchimento mutuo con i rappresentanti delle diverse religioni. La lista di questi incontri è ormai lunga. Ne ricorderò solo i più importanti ad alcuni dei quali ho avuto la fortuna di partecipare personalmente.

Nel 1981, proprio nello Sri Lanka, ci fu un grande incontro tra rappresentanti del massimo livello del Sangha ed il fondatore del Movimento Umanista, Silo. Sempre nell'81, ci fu altro incontro di Silo con vari religiosi induisti, in occasione del discorso che Silo stesso tenne sulla spiaggia di Chawpatty a Bombay, davanti a oltre 10.000 persone. Ricordo anche che nel Primo Forum Umanista, che si tenne a Mosca nel 1993, partecipò un delegato della Chiesa Ortodossa russa in rappresentanza del Patriarca. Incontri con le comunità ebraiche, specialmente in Argentina, sono stati frequenti, e lo stesso vale per la fede Ba'hai e per i rappresentanti religiosi dei popoli indigeni d'America.

Dunque, questo scambio di idee con i nostri amici buddisti si inquadra per noi in un contesto più ampio che è quello dell'incontro con i rappresentanti di tutte le fedi cui appartengono i nostri aderenti. Debbo ricordare tuttavia che nello Sri Lanka il Movimento Umanista è presente già da parecchi anni e che conta su numerosi membri.

Debbo dire, per concludere questo punto, che in tutti gli incontri che ho citato e nei numerosi altri che hanno avuto luogo, sempre il nostro messaggio è stato ricevuto con grande attenzione e rispetto; sempre abbiamo trovato persone che, nonostante appartenessero ad un credo specifico – magari ad una religione antichissima e veneranda– hanno sempre manifestato una genuina preoccupazione non tanto e non solo per la loro comunità religiosa e per la loro chiesa, quanto per le sorti dell'umanità in generale, per questa situazione di gravissima crisi, per questo delicatissimo passaggio storico nel quale a tutti tocca vivere.

Chiarito, dunque, il significato che per noi ha questo incontro, vorrei passare a trattare i temi di cui parlavamo all'inizio.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione trenta anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro, più avanzato, della civiltà

umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui giungiamo all'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un unicum, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici. Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità. Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica. La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico. E vediamo che la violenza non risparmia quell'isola di tanto antica tradizione pacifista che è lo Sri Lanka.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistono le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, in gran parte sulla base di fattori endogeni, e solo occasionalmente hanno interagito in modo più o meno profondo, attraverso gli scambi commerciali, le influenze culturali e religiose, le migrazioni, le guerre.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformata, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una nazione umana universale, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale

che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: in Italia prima e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpreta in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva" di fronte alla vita.

Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini, e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di "umanesimo" per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti, che noi chiamiamo appunto "umanisti" e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori:

in tali momenti,

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

Credo che nessuna altra dottrina si avvicini tanto a questo criterio di umanesimo quanto il buddismo. E proprio per questo noi riconosciamo nel buddismo una visione dell'uomo e del mondo molto prossima alla nostra. Per chiarire meglio questo punto vorrei rifarmi ad alcuni aspetti-chiave della dottrina del Nuovo Umanesimo.

Nel suo primo discorso pubblico, pronunciato il 4 Maggio 1969 ai piedi della più grande montagna dell'Occidente, l'Aconcagua, il fondatore del Nuovo Umanesimo, Silo, trattò questi temi, fondamentali per ogni essere umano: la sofferenza ed il cammino per superarla. Il titolo di quel discorso, a cui noi facciamo risalire l'inizio del nostro movimento, era appunto: "La guarigione della sofferenza".

Con parole semplici e poetiche Silo disse che la vera saggezza non si apprende dai libri, ma che è una questione di esperienza personale, di esperienza interiore. La vera saggezza sta nel comprendere attraverso la meditazione qual è la radice della sofferenza e quali sono i mezzi che permettono di superarla. Innanzi tutto Silo distingue tra dolore e sofferenza. Il dolore è del corpo, la sofferenza è della mente. Il dolore fisico può diminuire grazie ai progressi della scienza e alla creazione di una organizzazione sociale sempre più giusta che permetta a tutti di soddisfare i propri bisogni fondamentali, quali il cibo, la casa, un lavoro dignitoso, ecc. Ma né la scienza né la giustizia sociale possono vincere la sofferenza della mente. Tre sono le vie della sofferenza mentale: la via

del ricordo, la via della percezione, la via dell'immaginazione. Si soffre perché si vive una situazione contraddittoria, cioè una situazione in cui si fanno cose che sono tra loro in opposizione. Ma si soffre anche per la paura di non raggiungere qualcosa nel futuro o di perdere qualcosa che si ha. E si soffre per le frustrazioni e le delusioni, per ciò che non si è ottenuto o per ciò che si è perso o per ciò che si è già sofferto: le umiliazioni, la violenza, i dolori del corpo, i tradimenti, le ingiustizie, la vergogna. E si soffre per la paura delle malattie, per la paura della vecchiaia, per la paura della morte.

Ma alla base di ogni sofferenza della mente, dice Silo, c'è la violenza interna. E alla radice della violenza interna sta il desiderio. Tuttavia, la violenza interna, motivata dal desiderio, non rimane all'interno di chi la patisce: come una malattia essa contamina tutto intorno a sé. Essa produce negli altri, nel nostro prossimo, nuovo dolore e nuova sofferenza. Essa diventa violenza fisica, economica, razziale, religiosa, sessuale. Essa fa girare a rovescio la ruota della vita.

Superare la violenza vuol dire allora estirpare la radice del desiderio. Questo, come sappiamo, è un cammino lungo e difficile, che inizia purificando ed elevando il desiderio. Che inizia ripudiando tutte le forme di violenza; che inizia con lo sforzo di andare verso gli altri, di dedicarsi agli altri, di aiutarli a superare il loro dolore e la loro sofferenza. Non è questo lo stesso che il buddismo chiama compassione verso la sofferenza di tutti gli esseri?

In questo cammino difficile, noi abbiamo cercato di incamminarci. Per questo lottiamo contro tutte le forme di violenza; per questo lottiamo contro la discriminazione razziale, religiosa o sessuale e contro un sistema economico che non si preoccupa dei bisogni più elementari della stragrande maggioranza degli esseri umani. Ci guida in questo cammino un principio morale che è antico quanto la civiltà: "Tratta gli altri come vuoi essere trattato". Sulla base di questo principio cerchiamo di portare avanti le nostre attività, ora sbagliando ora avanzando, sapendo bene, però, che solo dedicandosi agli altri e andando oltre al proprio egoismo potremo guarire la nostra sofferenza.

Molte grazie per la vostra attenzione. Per tutti pace, forza e allegria.

## IL NUOVO UMANESIMO. PALERMO AL CENTRO DEL DIALOGO TRA LE CULTURE

*Incontro - conferenza organizzato dal Centro delle Culture Mediterranee  
con il patrocinio del Comune della città di Palermo  
Palazzo delle Aquile - Aula Rostagno  
Palermo, 26 Giugno 1998*

Desidero per prima cosa ringraziare il comune di Palermo ed il suo sindaco, Dott. Leoluca Orlando, sia per il contributo offerto all'organizzazione di questo incontro, sia soprattutto per la fiducia e l'amicizia che hanno mostrato verso il Movimento Umanista. Essendo il nostro un movimento giovane che si sta affacciando sulla scena culturale italiana, questa fiducia nei nostri confronti costituisce un ulteriore esempio di quell'apertura verso le nuove idee che questa Giunta ha mostrato in numerose altre occasioni. Ringrazio anche per la loro presenza i vari amici italiani e stranieri che ci accompagnano e tutti voi che siete qui.

L'occasione per presentare le idee fondamentali del Nuovo Umanesimo ci è offerta dalla prossima creazione da parte del Movimento Umanista di un Centro delle Culture Mediterranee qui a Palermo. Si tratterà di uno spazio, di un ambito comune nel quale persone appartenenti alle diverse culture di questo mare –al cui centro geografico sta Palermo– possano incontrarsi su un piano di uguale dignità e scambiare le loro esperienze umane, le loro visioni del mondo. Centri umanisti delle Culture esistono già da tempo in varie città del mondo e qui, come sapete, sono presenti alcuni amici che ne illustreranno le attività e le iniziative. Tuttavia, la creazione di un Centro delle Culture Mediterranee a Palermo costituisce, per noi che apparteniamo al Movimento Umanista, un'occasione speciale perché proprio in questa città si è dato quell'incontro di civiltà che ha costituito il primo e forse fondamentale passo nella costruzione dell'umanesimo rinascimentale nel quale noi rintracciamo, per lo meno per quanto riguarda l'Occidente, le nostre radici.

Mi sto riferendo alla Palermo normanna e sveva, alla Palermo di Ruggero e di Federico II: una città straordinaria, un caso unico nel panorama europeo del tempo, una città in cui convivevano su un piano di mutuo rispetto, normanni di Francia e d'Inghilterra, saraceni, tedeschi, latini, greci bizantini ed ebrei. Una città che stupiva i visitatori per la libertà delle idee, la convivenza di costumi diversi, la tolleranza religiosa, la spinta verso il nuovo, il fiorire della filosofia e della letteratura – qui, come sappiamo, appaiono le prime traduzioni in latino dei maestri greci e arabi e la prima scuola di poesia in volgare– l'interesse per le scienze naturali e la tecnica. Ma su questo punto lascio la parola al noto storico inglese Dennis McSmith che nella sua "Storia della Sicilia medievale e moderna" così si esprime: «La Sicilia di Ruggero e dei suoi due successori fu soprattutto un grande punto d'incontro di culture. Vesti bizantine erano ricamate con iscrizioni arabe ed indossate da potenti anglo-normanni. Edifici del tipo della basilica latina erano sormontate da cupole greche e tappezzati internamente da sontuosi mosaici, mentre artigiani arabi progettavano decorazioni scegliendo soggetti tratti dai temi esoterici della mitologia persiana. A Palermo si scrivevano ancora libri tanto in greco quanto in arabo. Le lingue usate a corte erano il francese e il latino... ma le arti e le scienze, come il cerimoniale di corte e la tecnica amministrativa sembravano far parte di un mondo completamente diverso, ed apparentemente Ruggero preferiva la conversazione dei colti saraceni a quella dei monaci cristiani.»

E più avanti, parlando di Federico II, McSmith ci dice: «Fu certamente l'educazione ricevuta da bambino in Sicilia a dare all'imperatore la sua intelligenza indagatrice e a fargli desiderare di conoscere altre risposte, oltre a quelle cristiane, ai quesiti fondamentali. Conosceva le opere di Maimonide, il grande rabbino morto al Cairo nel 1204; e a ragion veduta il sultano d'Egitto

sceglieva come ambasciatori in Sicilia scienziati e poeti arabi. Federico preferiva discutere le questioni religiose ed intellettuali con i filosofi ebrei e musulmani perché li considerava particolarmente intelligenti. Una volta scandalizzò gli ortodossi distribuendo un elenco di domande per sapere cosa pensassero i non cristiani dell'immortalità dell'anima.»

L'importanza degli scambi tra la civiltà cristiana e quella islamica nella Sicilia normanna e sveva può difficilmente essere sottovalutata. A questo proposito vorrei ricordare una recente scoperta filologica della quale in Italia non si è parlato molto ma che a me sembra di grandissimo interesse. All'inizio degli anni venti, uno dei più profondi conoscitori della Spagna araba, lo storico Miguel Asin Palacios, presentò uno studio profondamente innovativo sulle fonti musulmane della Divina Commedia. Asin Palacios aveva trovato sorprendenti somiglianze tra le descrizioni dei mondi ultraterreni fornite da Dante e quelle che appaiono nei racconti arabi che narrano il famoso "viaggio notturno" di Maometto, viaggio che si svolse, come ci dice la tradizione, "nel tempo che occorre all'acqua versata da una brocca per cadere a terra" e che portò il profeta dalle profondità dell'inferno fino al trono di Allah. Le somiglianze non si fermavano ai "paesaggi" descritti ma –ed è questo il punto più interessante– alla struttura dei mondi ultraterreni. Asin Palacios formulò anche l'ipotesi che doveva essere esistita una versione latina del "viaggio notturno" ancora più vicina alla Divina Commedia, della quale Dante doveva essersi servito nel disegnare la struttura e scegliere i contenuti del suo poema. Ebbene, questa versione, conosciuta con il nome di "Libro della scala" è stata recentemente ritrovata nella Biblioteca Vaticana, ed è molto probabile che la traduzione dall'arabo al latino sia stata effettuata in Sicilia.

Credo che solo gli sciocchi si sentiranno diminuiti all'apprendere che il padre della lingua italiana e il poeta della visione cristiana dell'aldilà abbia utilizzato una fonte musulmana. D'altronde, il "viaggio notturno" di Maometto trova numerosi precedenti nelle apocalissi ebraiche, cristiane, gnostiche, manichee che circolavano nel mondo mediterraneo e del Vicino Oriente ben prima dell'avvento dell'Islam e che rimandano tutte ad un prototipo zarathustriano (stiamo parlando quindi del VI sec. a.C.). Questo a sua volta può essersi modellato su un racconto ben più antico, quello della "discesa di Ishtar agli Inferi" che è di epoca sumerica (stiamo quindi intorno al 3000 a.C., cioè agli inizi della civiltà storica).

Con questo voglio dire che nel mondo mediterraneo e del Vicino Oriente è sempre esistito un attivo scambio di idee, di credenze, di costumi, oltre naturalmente al commercio di prodotti di tutti i tipi, che non si è fermato dinanzi alle barriere politiche e religiose, e che di volta in volta ha trovato un luogo privilegiato d'incontro, un crocevia culturale. In questo senso, il caso dei contatti di Dante con la cultura islamica, che a prima vista può apparire come una curiosità storica o filologica, ci riporta ad una situazione drammaticamente vicina a quella attuale.

Anche al tempo di Dante il Mediterraneo era diviso tra Nord e Sud dalla barriera eretta dal fanatismo religioso che trovava espressione nei fenomeni speculari della crociata e della jihad o "guerra santa" musulmana. Ma nonostante ciò, sembra che sia sempre esistito un canale di comunicazione tra i rappresentanti più coscienti delle due religioni, un canale sul quale la ricerca storica non è stata sufficientemente approfondita. Se dobbiamo credere a quanto affermato da uno dei più profondi studiosi moderni delle tradizioni religiose, René Guenon nel suo libro *L'esoterismo di Dante*, in entrambe le rive del Mediterraneo erano presenti organizzazioni che operavano congiuntamente e che oltre la barriera del fondamentalismo vedevano l'unità profonda delle religioni ed oltre il credo religioso, l'appartenenza ad una comune umanità. Secondo Guenon, nella parte cristiana, questo compito era svolto da alcuni ordini cavallereschi, come quello dei Templari fondato da San Bernardo, e da alcune organizzazioni ad essi collegate, quali i "Fedeli d'Amore" a cui Dante sarebbe appartenuto e che avrebbero agito sotto la protezione dei sovrani svevi.

Ma anche lasciando da parte questa tesi, le fonti musulmane della Divina Commedia, che non possono più essere trascurate, e lo splendore umanista della Sicilia normanna sono la testimonianza indubitabile dei contatti e degli scambi che avvenivano nonostante la barriera della guerra e dei fanatismi religiosi.

Come dicevamo, la situazione attuale delle relazioni tra le due sponde del Mediterraneo

ripropone sotto molti aspetti quella del tardo Medioevo: fondamentalismo, discriminazione, rifiuto; ma soprattutto profonda incomprensione reciproca, incapacità di intendere le ragioni dell'altro. L'iniziativa di creare un Centro delle Culture Mediterranee a Palermo nasce proprio come una risposta alla crisi nei rapporti tra le diverse culture che si affacciano su questo mare. Ma il problema è più vasto perché, come ben sappiamo, la crisi non riguarda soltanto quest'area geografica: si tratta piuttosto di una crisi globale, generale che investe tutto il pianeta. Qui giungiamo ad una delle idee centrali del Movimento Umanista.

Il Movimento Umanista, fin dalla sua apparizione trenta anni fa, ha sempre parlato di una crisi che si sarebbe estesa e approfondita fino a minare le fondamenta stesse dell'attuale civiltà umana; di una crisi che non avrebbe risparmiato nessun paese e nessuna istituzione per quanto solidi, potenti, rispettati essi potessero al momento apparire.

Trent'anni fa questi discorsi suonavano un po' strani, fuori tono, poco costruttivi, anzi decisamente catastrofici. Oggi, dopo tante delusioni, sconfitte e perdite delle proprie certezze, dei propri modelli, anche l'uomo della strada ammette l'esistenza di una crisi che investe tanto la sfera sociale quanto quella personale.

Il Movimento Umanista ha sempre sostenuto che non si trattava di una crisi parziale, limitata ad un qualche settore della società, come per esempio la politica, l'economia, l'arte, la vita religiosa, ma di una crisi strutturale e globale. Né essa sarebbe rimasta confinata all'Occidente, dove i suoi sintomi apparivano più chiari, ma si sarebbe estesa a tutte le culture, a tutta la civiltà umana. Ma il Movimento Umanista ha sempre sostenuto altresì che tale crisi non doveva essere interpretata in senso tragico o millenaristico: essa mostrava l'esaurirsi di un momento di processo, la fine di una condizione ed annunciava una trasformazione radicale, anche se difficile e tortuosa, della civiltà umana. La crisi, nonostante i pericoli e le minacce che essa portava con sé, corrispondeva ad una crescita, ad un avanzamento dell'essere umano. La crisi c'era perché l'essere umano aveva fatto grandi passi avanti e niente di quanto gli era dato lo soddisfaceva pienamente.

Ed è proprio da questo delicato passaggio da uno stadio ad un altro, più avanzato, della civiltà umana che il Movimento Umanista trae le proprie legittimazioni. Non ci sarebbe bisogno di esso se le istituzioni, l'organizzazione sociale, la distribuzione della ricchezza andassero bene in una qualunque parte del mondo; se gli esseri umani sperimentassero una felicità e una pace sempre più profonde in una qualunque parte del mondo.

Qui sta l'aspetto più specifico della crisi attuale, che ne fa un unicum, qualcosa di mai accaduto nella storia umana: mi riferisco alla sua globalità, alla sua dimensione planetaria. Nella storia umana si è assistito ripetutamente al crollo di imperi immensi, di intere civiltà, alla scomparsa di popoli potenti con le loro città, le loro istituzioni, i loro dèi. Ma mai, sull'umanità nella sua interezza, era apparsa la minaccia di una catastrofe globale, di una sparizione completa, come quella che fronteggiamo oggi per i pericoli posti da una guerra nucleare o dagli squilibri ecologici. Ma neppure era mai apparsa la possibilità della creazione di una civiltà globale e comune per tutti i popoli della Terra. La crisi nasce proprio da questo difficile e rischioso passaggio.

La nostra è la prima generazione che ha visto l'immagine del proprio pianeta dall'esterno. Dallo spazio abbiamo visto il nostro pianeta, un solo pianeta, la nostra casa comune. E lo abbiamo visto minacciato, fragile. Credo che nulla, meglio di questa immagine, dia conto della crisi e nello stesso tempo della sfida che attende l'umanità. Perché su questo pianeta, comune a tutti, unificato dai mezzi di comunicazione di massa, vediamo in tempo reale gli squilibri più dolorosi, la fame e l'opulenza, le tecnologie più avanzate e il lavoro fisico più sfibrante, città immense al limite del collasso ed aree abbandonate e deserte. Ma soprattutto vediamo la confusione, la perdita del senso della vita e la violenza in tutte le sue forme: economica, religiosa, razziale, sessuale, psicologica. La violenza, esaltata dal nuovo potenziale tecnologico.

Credo che a tutti risulti chiaro come ormai esistano le possibilità pratiche di portare l'intera umanità ad un livello accettabile per quanto riguarda il cibo, la casa, la salute. Se questo non avviene è perché esiste un sistema economico mostruoso che concentra nelle mani del 20% dell'umanità l'80% delle ricchezze. E questo non solo su scala globale, tra paesi ricchi e paesi

poveri, ma anche all'interno degli stessi paesi opulenti, dove cresce la disoccupazione, la marginalità di intere fasce di popolazione, di intere aree geografiche.

Ma forse l'aspetto più preoccupante della crisi attuale, e qui riprendiamo il nostro tema centrale, sta nello scontro in atto tra le diverse culture. Fino a tempi recenti, le grandi civiltà si sono sviluppate separatamente, e solo in situazioni ed in luoghi speciali, nei "crocevia culturali", hanno interagito in modo più o meno profondo.

Oggi, nel villaggio globale, tutte interagiscono con tutte. Attraverso i mezzi di comunicazione di massa, appaiono nelle nostre case modi di vita, visioni del mondo diverse, finalità e valori contrastanti. Dove sta il bene e dove sta il male? Tutto si relativizza. Nelle grandi metropoli, in uno spazio fisico ristretto, vivono fianco a fianco esseri umani con paesaggi culturali, punti di riferimento, modelli di vita diversi o addirittura opposti. Dove sta il bene e dove sta il male, se ciò che è bene per me è diverso da ciò che è bene per il mio vicino?

Per il Movimento Umanista in questo sta la dimensione ed il significato della crisi attuale. Potremmo aggiungere descrizioni più approfondite –sociologiche, politiche, economiche, ecc.– ma credo che anche senza di esse, non sia difficile convenire sul fatto che nella presente situazione di globalizzazione –dalla quale non è più possibile tornare indietro– si presentano due strade: o una lotta distruttiva tra le varie culture per l'egemonia, con il prevalere finale di una e quindi l'apparizione di una nuova dimensione imperiale uniformante, coercitiva, su scala planetaria, oppure la creazione di una **nazione umana universale**, in cui le differenti culture possano coesistere, apportando ciascuna la propria esperienza ed il proprio contributo, ciascuna con la propria identità, con i propri colori, la propria musica, la propria via per avvicinarsi al divino.

Qui arriviamo ad un altro punto che ci interessa discutere. Qual è il contributo che può apportare il Movimento Umanista alla costruzione della nazione umana universale? Ma prima di questo è necessario un qualche chiarimento. Perché Movimento Umanista, perché Nuovo Umanesimo?

Se apriamo un manuale di storia, apprendiamo che l'umanesimo è stato un fenomeno culturale che è apparso in un momento storico ed un luogo geografico ben preciso: nell'Italia del Nord, e quindi in tutta l'Europa Occidentale tra la metà del XIV secolo e la metà del XVII secolo, con un prologo, per così dire, nella Sicilia normanna.

Ma che cosa ha a che vedere questo movimento culturale con il mondo attuale? Certo tutti comprendiamo che la sua importanza è stata grandissima nella storia dell'Occidente perché ha rivendicato dignità e centralità per l'essere umano contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma che cosa può dire alle culture dell'Asia e dell'Africa, agli eredi delle culture precolombiane, o a quelle dell'Oceania? Il Movimento Umanista attuale riformula e reinterpretava in modo nuovo il concetto di umanesimo e lo inserisce in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l'epoca attuale che, come abbiamo detto, vede gli albori, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria.

Per noi, l'umanesimo che appare con forza in Europa in epoca rinascimentale e che pone al centro di tutto l'essere umano e la sua dignità, non è un fatto esclusivamente europeo. Esso era già presente in altre culture. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma non di meno esso era implicito sotto forma di "atteggiamento" e di "prospettiva" di fronte alla vita. Quindi, nella nostra concezione, l'umanesimo risulta essere un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che attualmente si trovano forzatamente e conflittivamente a contatto.

Ma sulla base di quali indicatori storici possiamo parlare in questi termini e sviluppare questa interpretazione? In quali momenti si può parlare di "umanesimo" per culture che hanno avuto una storia complessa ed estremamente varia? A nostro parere, in tutte le grandi culture della Terra è possibile rintracciare momenti, che noi chiamiamo appunto "umanisti" e che sono riconoscibili attraverso i seguenti indicatori

in tali momenti:

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

Forse nessuna altra città d'Italia si è avvicinata a questo criterio di umanesimo quanto la Palermo normanna. Ed è a questo esempio che ci rifacciamo per la creazione, in questa città, di un Centro delle Culture mediterranee.

Questo è tutto, grazie per la vostra attenzione.

## ELOGIO DI SILO

*10° anniversario dell'Internazionale Umanista  
e formazione della Regionale Umanista Latinoamericana  
Santiago de Chile, 7 Gennaio 1999*

Il compito che mi è stato assegnato, quello di tracciare il profilo di un uomo come Silo e di tesserne l'encomio, non è dei più facili. Questo perché Silo e la sua opera sfuggono alle categorie abituali nelle quali il senso comune e le abitudini consolidate del pensiero sogliono classificare la multiforme diversità dell'esperienza umana. Silo è per me, che gli sono stato vicino come discepolo e come amico per più di 25 anni, un uomo del tutto speciale, anzi unico. Ma si dirà: non sono forse speciali ed unici tutti gli uomini di cui si tesse l'elogio? Non sono forse le convenzioni della retorica ad obbligarci a far apparire straordinario ciò che invece è comune? L'affermazione che Silo è un uomo del tutto speciale, anzi unico, affermazione che io faccio con totale sincerità di cuore, dovrà essere dimostrata. Ed è quanto mi propongo di fare con questo piccolo discorso.

Ma debbo precisare che non userò gli strumenti della logica per sostenere la mia tesi, non peserò con la bilancia della ragione gli argomenti a favore o contro la mia affermazione. E questo per il semplice motivo che non sono in grado di farlo. Silo e la sua opera, il Movimento Umanista, sono infatti parte integrante della mia vita, anzi sono gran parte della mia vita, per cui non mi è possibile porre tra me e loro la distanza necessaria a raggiungere quella valutazione fredda ed equanime dei fatti che gli storici contemporanei continuamente invocano. Presenterò invece la mia esperienza, racconterò che cosa sono stati e sono per me Silo ed il Movimento Umanista, che cosa ha significato e significa per me essere discepolo, collaboratore e amico di Silo.

Il mio primo contatto con il Movimento avvenne nel giugno del 1973. Ero seduto sotto la statua di Giordano Bruno a Campo De' Fiori in Roma. La statua si erge proprio nel luogo in cui nel gennaio del 1600 arse il rogo a cui il grande umanista fu condannato dall'Inquisizione per aver affermato, con straordinaria preveggenza, non solo che la Terra gira intorno al Sole, ma che l'Universo è infinito ed infiniti sono i mondi che lo animano. Quella piazza, simbolo di tutte le ingiustizie perpetrate contro la libertà umana, contro l'apertura del pensiero verso il nuovo e verso il futuro, era diventata il luogo d'incontro e di discussione dei giovani di tutte le tendenze rivoluzionarie sorte dopo il sessantotto. Io ero impegnato, come si usava allora, in una discussione sulla strategia rivoluzionaria con un mio amico anarchico. Accanto a noi era seduto un ragazzo che ascoltava la nostra conversazione senza intervenire. Quando il mio amico se ne andò insieme al suo gruppo, il ragazzo mi chiese se avevo mai sentito parlare di rivoluzione globale, cioè di una rivoluzione che coinvolgesse sia il mondo esterno, le strutture economiche e le sovrastrutture culturali e politiche, che quello interno, la coscienza. Mi disse che nessuna rivoluzione poteva cambiare il mondo se fosse stata portata avanti con la violenza e se non fosse stata accompagnata da un radicale cambiamento interiore in coloro che si proclamavano rivoluzionari. Mi parlò di non violenza attiva, di guarigione della sofferenza, di lavoro su se stessi per ottenere la trasformazione interiore, di ricerca del senso della vita. Mi disse che era cileno e che apparteneva al Movimento siloista, cioè al Movimento fondato da un argentino chiamato Silo. Mi disse anche che stava formando un gruppo di lavoro su se stessi e mi invitò a partecipare. Incuriosito, accettai ed entrai nel gruppo.

Lavorammo per vari mesi con un sistema di tecniche psicologiche e meditative. Ma ben presto mi resi conto che quel lavoro, che apparentemente era semplice e alla portata dell'uomo comune, costituiva in realtà una sintesi estremamente raffinata di esperienze appartenenti alle più diverse tradizioni culturali sia dell'Occidente che dell'Oriente: alcune tecniche derivavano dalla psicologia moderna, altre dal buddismo, altre ancora dall'orfismo o dal cristianesimo o dall'islamismo. Quel

sistema implicava dunque conoscenze vastissime ed un grande lavoro di semplificazione, di adattamento e di sintesi. Ma la caratteristica che mi sembrò più inusuale di quel lavoro fu il suo aspetto ludico, la sua profondità unita alla leggerezza, al gioco, al divertimento. Capii che finalmente era disponibile un'alternativa sia alla freddezza disumana della psicologia accademica che alla tetraggine angosciata della psicanalisi. Imparai qualcosa di nuovo su di me, sui miei condizionamenti culturali e sociali, sulle radici della mia violenza e della mia sofferenza, sulle mie paure e sulle mie speranze ma soprattutto si spalancò davanti al me quel grande vuoto che sempre avevo portato dentro, quel grande vuoto che Silo aveva chiamato "il non-senso della vita".

L'anno seguente, il 1974, erano in programma lavori più avanzati da svolgersi a Cordoba in Argentina, a cui avrebbero partecipato rappresentanti dei vari gruppi siloisti che, proprio come in Italia, si erano formati in vari altri paesi d'Europa, dell'America Latina, dell'Asia e negli Stati Uniti. Con il consenso del mio gruppo, decisi di partire: così avrei conosciuto di persona il paese in cui era sorto il Movimento e forse lo stesso fondatore. Giunto a Buenos Aires presi direttamente un bus per Cordoba e da lì un taxi per il luogo dell'incontro, una villa fuori città. Dall'ingresso del giardino vidi degli uomini in lontananza, accanto alla casa. Gridai: –Es aquí el encuentro del Movimiento?– Sì, señor, venga, señor! Mi risposero. Ero felice, ero arrivato dove avevo sognato di arrivare, in una sorta di paradiso del Movimento! La realtà fu superiore alle aspettative. Davanti a me c'erano dei soldati con il mitra puntato contro un gruppo di persone sdraiate a terra a faccia ingiù e le mani dietro la nuca. Erano i miei compagni del Movimento. Io feci la stessa fine. Quindi ci portarono in una prigione a Cordoba dove ci tennero tre giorni quasi senza cibo e al freddo. Non fu formulata nessuna accusa specifica. Eravamo membri del Movimento e questo bastava. Non mi ci volle molto a capire che il paese di origine del Movimento, così come gran parte dell'America Latina, era caduto preda di una banda di sadici e di assassini, e che il Movimento, nonostante portasse avanti solo attività non violente, vi era perseguitato in tutti i modi. Di lì a poco Silo stesso fu incarcerato a Buenos Aires dopo aver tentato di tenere un discorso pubblico.

Rimesso in libertà, dopo aver terminato i lavori per cui ero venuto, partii per Mendoza per incontrare Silo che, secondo quanto mi era stato detto, aveva espresso il desiderio di conoscere i rappresentanti italiani. Lo incontrai per la prima volta in un bar, dove ci aveva dato appuntamento. Era seduto al bancone e parlava con alcune persone. Mi sedetti ad un tavolino in attesa che si liberasse e cominciai a studiarlo. Era vestito con un completo marroncino, portava una cravatta a piccoli disegni geometrici e un paio di scarpe di vernice. L'aspetto era quanto di più borghese si potesse immaginare. Ma come era possibile? Un rivoluzionario, un maestro con la cravatta! Era tutto sbagliato! Io mi aspettavo una sorta di ibrido tra Che Guevara, un guru indiano e un guaritore messicano. Volevo qualcosa di inusuale, di straordinario, qualcosa di colorato, di esotico. Ed invece avevo davanti un uomo normale, vestito da borghese, con la cravatta. Cercai di consolarmi dicendomi che anche Magritte, forse il più visionario degli artisti moderni, si era sempre vestito così, di grigio o di marrone, e aveva trascorso quasi tutta la vita sempre con la stessa donna in un quartiere piccolo borghese di una città piovosa. Ma la mia disillusione era cocente. A quel punto Silo si voltò e mi guardò con un sorriso da burla, come se avesse percepito ciò che stavo pensando.

Parlammo a lungo, anche nei giorni seguenti. Io gli chiedevo informazioni sulle radici del suo pensiero e lui mi presentò qualcosa di assolutamente nuovo, almeno nel panorama culturale dell'Occidente, e cioè i lineamenti di una *teoria globale della coscienza umana*. Si trattava, beninteso, di una teoria *aperta* e non di un sistema chiuso nel senso ottocentesco del termine. Chi fosse stato minimamente informato sulla situazione contemporanea della psicologia, sul suo balbettare incoerente, sulla sua ricerca frustrata di un fondamento su cui ancorare la massa caotica dei dati e dei procedimenti, sapeva bene che la proposizione di una teoria globale della coscienza umana costituiva qualcosa di estremamente ardito. Se poi fosse risultata coerente, esaustiva ed efficace, tale teoria avrebbe costituito un avanzamento scientifico enorme, paragonabile forse all'introduzione del metodo sperimentale nelle scienze fisiche.

Mi resi conto che nella teoria che Silo proponeva (e che avrebbe esposto compiutamente nelle lezioni tenute l'anno successivo a Corfù) trovava posto un'enorme massa di dati, di esperienze, di

procedimenti: vi trovavano posto le evidenze della psicologia sperimentale, del behaviorismo e della *Gestalt* e quelle della psicologia del profondo; fenomeni estremamente controversi come la sensazione, la percezione, il sonno, il sogno, l'ipnosi, gli stati alterati di coscienza, ecc. vi ricevevano una spiegazione coerente ed elegante. Ma soprattutto mi colpì la *teoria delle immagini* che era totalmente originale e portava a compimento certe intuizioni di Sartre e dell'ultimo Jung, quello di *Psicologia e alchimia*. La *teoria delle immagini* di Silo era, in effetti, l'anello di congiunzione tra le spiegazioni di tipo fisiologico e quelle di tipo psicologico, e l'*immagine*, così come egli la intendeva, costituiva il legame tra gli aspetti somatici e quelli comportamentali. Agire sulle immagini mentali significava allora intervenire sul comportamento umano individuale e collettivo... Davanti ai miei occhi si apriva un orizzonte vastissimo di ricerche e di esperienze.

Fu così che cominciai a pensare che Silo fosse un uomo speciale. Arrivai presto a dirmi che per lui valeva quanto Alcibiade aveva detto del suo maestro Socrate nell'encomio che Platone ci riporta in uno dei suoi dialoghi più belli, il *Simposio*. Come Socrate nascondeva dietro l'aspetto satiresco una grande bellezza interiore, così Silo dietro l'aspetto non appariscente e borghese celava un'audacia intellettuale ed una spinta rivoluzionaria che non avevo trovato in nessuno dei leader politici o dei guru alla moda che avevo conosciuto. Debbo anche aggiungere che con il tempo mi si fece chiaro che l'aspetto esteriore e lo stile di vita di Silo costituivano una scelta strategica: si trattava da un lato di una *mimesi* che lo proteggeva rendendolo poco visibile in una società un po' provinciale e conservatrice e dall'altro un avvicinamento a quell'uomo comune, a quell'uomo medio a cui il suo messaggio era diretto.

Ma i contributi originali di Silo non si sono limitati al solo campo della psicologia. Con il passare degli anni, Silo ha prodotto lavori di frontiera nei domini della storiografia, della sociologia, della politica e della religione, che hanno toccato pressoché tutti gli aspetti fondamentali del comportamento umano. Attraverso queste opere, Silo è andato delineando una nuova concezione dell'essere umano ed un progetto politico universale, una nuova Utopia per il mondo globalizzato nel quale ormai viviamo e del quale, con preveggenza non comune, aveva previsto l'apparizione.

Non farò qui un'analisi dettagliata delle opere di Silo ma mi limiterò a considerare gli aspetti più profondamente innovativi che ne caratterizzano alcune.

Nel saggio dal titolo *Discussioni storiologiche*, dedicato ad una analisi dei problemi irrisolti nel campo della filosofia della storia, Silo riprende il filo del discorso iniziato da Heidegger sull'impossibilità di svolgere una qualunque narrazione storica senza aver chiarito previamente che cosa si debba intendere per *temporalità*, senza aver chiarito (per dirla in parole meno precise ma più semplici) quale sia il funzionamento temporale della coscienza umana e in che modo tale funzionamento si rapporti con il tempo esterno, cioè con il mondo, con i fatti esterni alla coscienza. Seguendo Heidegger e il maestro di questi, Husserl, Silo riconosce nella temporalità intrinseca della coscienza umana, nel prevalere in essa del futuro, nella tensione costante della coscienza a futurizzare, a progettare, la radice della dinamica storica; ma riprendendo un'intuizione di Ortega y Gasset, Silo vede nelle diverse generazioni, a cui corrispondono differenti tempi mentali e differenti paesaggi culturali, i soggetti che incarnano tale dinamica e la rendono possibile attraverso la loro dialettica. Anche nella storia prevale il futuro, il progetto che si scontra con la realtà esistente, e così fare storia significa anche e soprattutto fare storia del futuro, cioè dei progetti umani che tentano di trasformare il presente. Già questo approccio, che supera il famoso dibattito degli anni sessanta tra Sartre e gli *strutturalisti* sul significato e l'intelligibilità della storia umana, darebbe a Silo un posto di tutto rispetto nel panorama attuale, peraltro non molto brillante, della filosofia della storia.

Un altro contributo estremamente originale e fecondo di Silo alle scienze storiche – un contributo che è nello stesso tempo un progetto culturale e politico – è la nuova interpretazione che egli dà del concetto di *umanesimo*. Nell'accezione storica comune, per umanesimo si intende un fenomeno culturale proprio dell'Occidente e legato ad un periodo storico e ad un luogo geografico preciso: l'Italia prima e quindi l'intera Europa occidentale nell'epoca del Rinascimento. L'umanesimo pone l'uomo e la sua dignità al centro di tutto, lo considera il valore supremo contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano. Ma per Silo, l'umanesimo non è solo un fatto

europeo, occidentale: l'umanesimo è presente, in alcuni precisi momenti storici, in tutte le grandi civiltà umane. Certo, era chiamato in modo diverso perché diverso era il contesto culturale nel quale si esprimeva, ma esso risulta sempre riconoscibile grazie ad alcuni indicatori fondamentali, quali l'importanza e la centralità data all'uomo, alla sua dignità e libertà, alla ricerca della pace e al ripudio della violenza, all'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, al rispetto delle diverse credenze e costumi, allo sviluppo della scienza. Proprio perché presente in tutte le culture nei loro momenti più alti, per Silo l'umanesimo, anzi un *Nuovo Umanesimo Universale* di cui egli si fa promotore, può dare una risposta allo scontro tra culture che si sta producendo in un mondo forzatamente unificato dai mezzi di comunicazione di massa, ma profondamente diviso per quanto riguarda le credenze religiose, i valori e gli stili di vita; un mondo in cui riappare lo spettro del fondamentalismo e della guerra religiosa.

In questo mondo che ha smarrito il senso del futuro, il senso del progetto, che guarda con angoscia all'aprirsi del nuovo millennio, Silo propone la Grande Utopia per il Duemila: la creazione della *Nazione Umana Universale* che includa tutti i popoli del pianeta su una base di parità ma senza distruggerne le specificità culturali; ed insieme a questo, l'*Umanizzazione della Terra*, cioè la scomparsa progressiva del dolore fisico e della sofferenza mentale grazie all'avanzamento della scienza, ad una società più giusta ed egualitaria che elimini ogni forma di violenza e di discriminazione, e ad un riacquistato *senso della vita*. Con questo progetto rivolto a tutta l'umanità, Silo si colloca tra i grandi utopisti moderni, quali Giordano Bruno, Tommaso Moro, Campanella, Owen, Fourier, e lo stesso Marx. Qui *utopia*, che significa luogo che non esiste, costituisce un'immagine, un progetto che guida e organizza il presente e lo trascina verso il futuro. È un progetto lanciato alle nuove generazioni e che dovrà trovare qui, in America Latina dove è sorto, uno dei suoi centri propulsori.

Dicevo che con le sue opere Silo è andato costruendo una nuova immagine dell'essere umano in opposizione a quella attualmente dominante. Ed è lo stesso compito che svolsero i primi umanisti del Rinascimento italiano, come Pico della Mirandola: contro il Cristianesimo medievale che collocava l'essere umano nella dimensione del peccato e del dolore, che lo concepiva come un essere che non può nulla e che solo può aspirare al perdono di un Dio lontano, i primi umanisti opposero l'immagine di un essere cosciente della propria dignità e libertà, che ha fiducia nelle sue capacità di trasformare il mondo e di costruire il proprio destino. L'immagine moderna dell'essere umano, quella proposta dal razionalismo scientifico e in cui quasi tutti in Occidente più o meno crediamo, è solo apparentemente più positiva e degna di quella proposta dal Cristianesimo medievale. Il dio cristiano è stato ora sostituito da un dio ben più oscuro ed enigmatico: il Caso. L'essere umano è ridotto alla sola dimensione zoologica, è una scimmia senza peli che è andata evolvendo per milioni d'anni per la pressione dell'ambiente e per mutazioni casuali. Anzi è una macchina biologica, cioè una cosa, determinata dalla sua organizzazione chimica –il patrimonio genetico– e dagli stimoli dell'ambiente circostante. In questa dimensione –la dimensione della cosa– non c'è posto per la libertà e la scelta, per la costruzione intenzionale di un futuro, e la vita perde senso, significato, trasformandosi in un'assurda corsa verso la morte.

Per Silo, l'essere umano non può essere ridotto a semplice realtà biologica ma è un essere storico e sociale, la cui dimensione più propria è quella della libertà. Per lui, la coscienza umana non è un riflesso passivo del mondo naturale ma attività intenzionale, attività incessante di interpretazione e di ricostruzione del mondo naturale e sociale. L'essere umano benché partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non ha una natura, un'essenza definita come tutti gli altri esseri naturali: non è solo passato, cioè qualcosa di dato, di costruito, di finito, ma è futuro, cioè un progetto di trasformazione della natura, della società e di se stesso. Contro tutti i determinismi, contro tutti i dogmi che gelano e bloccano lo sviluppo dell'umanità, Silo rivitalizza quella linea filosofica che, attraverso l'idea centrale di libertà umana, lega in Occidente Pico della Mirandola a Sartre e la trasforma in progetto politico, il Movimento Umanista.

Si potrebbe credere, a questo punto, che la dimensione religiosa sia estranea al pensiero di Silo. Ma è vero il contrario: la ricerca del senso della vita, della trascendenza contro l'assurdo della

morte, vi hanno un posto centrale. Ma come il Buddha, Silo non chiede a nessuno di credere per fede alle sue idee sul divino né intende proporre una nuova religione con i suoi riti ed i suoi dogmi: propone delle vie, delle esperienze per provare di persona la bontà e l'utilità di ciò che dice. A mio parere, le Discipline trasformative, quali la *Meditazione Trascendentale*, di cui Silo ha tracciato i lineamenti, e che sono appunto delle vie sperimentali per avvicinarsi ad un diverso livello di coscienza, costituiscono la parte più straordinaria e profonda di tutta la sua opera. Sempre a questa tematica si riferiscono due dei suoi scritti più belli: il primo, *La morte*, una lezione tenuta alle Canarie nel 1976, analizza –secondo un incalzante processo razionale che in Occidente ha il solo precedente in Epicuro– la radice illusoria della paura della morte. L'altro, *Il senso della vita*, un discorso pronunciato a Città del Messico nel 1980, descrive dettagliatamente le possibili posizioni che si possono assumere nei confronti del senso della vita e della trascendenza. In quel discorso, Silo –pur dichiarando la sua indefettibile fede nel fatto che la morte non costituisce il termine dell'esistenza ma è solo un passo verso la trascendenza immortale– proclama per tutti la libertà di credere o di non credere in Dio e nell'immortalità.

È per tutto quello che ho detto fin qui che considero Silo un uomo del tutto speciale, anzi unico. Mi spingo addirittura a dire che in una cultura come quella latinoamericana che ha prodotto grandi rivoluzionari, grandi scrittori, grandi artisti, Silo è l'unico pensatore di dimensione mondiale.

A questo punto qualcuno si chiederà dentro di sé: ma che uomo è Silo nella dimensione privata, che carattere ha? È ben noto che uomini che sono stati grandi nei loro campi e che magari hanno cambiato il mondo, sono stati assai meno grandi nella sfera degli affetti, dell'amicizia, in generale dei rapporti umani. Si suole dire che neppure Napoleone era abbastanza grande per il suo cameriere il quale ne conosceva le debolezze, i tic, i lati oscuri che solo emergono da una lunga familiarità. Allora, com'è Silo da vicino per te che ne sei stato discepolo, collaboratore e amico per così lungo tempo?

Debbo dire che uno degli aspetti che più ho apprezzato del carattere di Silo è stato il suo senso dell'umore, la sua capacità di catturare il lato comico o grottesco delle situazioni e delle persone. Una qualità questa che spiazzava quanti gli si avvicinavano credendo che un grande pensatore debba essere una persona accigliata, distante e noiosa. Silo è capace di scherzare e di ridere come un bambino, di meravigliarsi continuamente della grande commedia umana. Ma la sua non è una risata distante, di superiorità rispetto alle infinite sciocchezze di cui la vita di tutti gli uomini, grandi e piccoli, è intessuta. La sua risata è l'altra faccia della pazienza e della compassione con cui guarda alla miseria e alla grandezza della condizione umana. Perché, a mio parere, Silo è soprattutto un uomo buono. La bontà è per me la sua qualità più grande. Che dire di più?

Soltanto questo. Ultimamente, nonostante una conoscenza di così lunga data, mi è sorta con sempre maggiore forza la domanda: ma chi è veramente Silo? Allora, per trovare una risposta, ho seguito il consiglio che lui stesso mi aveva dato in altre occasioni, quando cercavo risposta a delle domande importanti sulla mia vita. Ho lanciato la domanda nel luogo più profondo della mia coscienza ed ho atteso la risposta. Che è stata questa: Silo è una guida, è un iniziato, e possiede una chiave per aprire la porta del mondo dello spirito.

## CHE COS'È IL NUOVO UMANESIMO?

*Presentazione dell'edizione francese di "Interpretazioni dell'Umanesimo"  
Amphithéâtre Descartes, La Sorbona  
Parigi, 29 Maggio 1999*

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

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

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

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

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

Ma perché lanciarsi in quest'indagine che dovrebbe essere lasciata agli specialisti di storia della filosofia o della cultura? Che rilevanza può essa avere per noi uomini comuni? A ben guardare, però, ogni interpretazione dell'umanesimo ci parla, esplicitamente o no, di qualcosa che

necessariamente ci interessa tutti in quanto esseri umani. Ogni interpretazione dell'umanesimo, infatti, è anche un'interpretazione dell'essenza umana, è anche la costruzione di una concezione dell'uomo, è anche un discorso su *chi* o *che cosa* siano gli esseri umani. In breve, studiare le diverse interpretazioni dell'umanesimo nella cultura europea, dalla fine del Medioevo ad oggi, ha significato studiare le diverse immagini che l'uomo europeo ha costruito di sé negli ultimi seicento anni.

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

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

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

società riordinandole a sua immagine. Specularmente, la natura, che nel Rinascimento era come attraversata da una rete sottile di forze psichiche, si spoglia della sua anima, l'*anima mundi* e si trasforma nel regno della quantità, in pura materia che da un lato deve essere lavorata e trasformata, mentre dall'altro evolve, per una misteriosa dinamica interna, verso forme sempre più perfette.

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

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

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

Nel 1946, Sartre pubblica il saggio *L'esistenzialismo è un umanesimo* in cui si sforza di riformulare la propria filosofia come una dottrina umanistica che vede nell'uomo e nella sua libertà il valore supremo e che allo stesso tempo invita all'impegno militante nella società e alla lotta contro ogni forma di oppressione e alienazione. Una dottrina così strutturata doveva servire da base alla costruzione di una nuova forza politica, all'apertura di una "terza via" tra il partito cattolico e

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

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

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

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

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

Con l'intervento di Heidegger si chiude l'ultimo grande dibattito sull'umanesimo. Oggi, la perdita della fede nel "progresso", che marca la fine della *modernità* e l'ingresso nell'epoca

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

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

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

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

Per Silo, allora, l'essere umano, sebbene partecipi del mondo naturale in quanto ha un corpo, non è riducibile ad un semplice fenomeno naturale, non ha una "natura", un'essenza definita una volta

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

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

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

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

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

Come dicevamo, Silo riformula il concetto di umanesimo collocandolo in una prospettiva storica globalizzante, cioè in sintonia con l’epoca attuale che vede il sorgere, per la prima volta nella storia umana, di una società planetaria. Silo afferma che l’umanesimo che appare con forza nell’epoca rinascimentale rivendicando per l’essere umano dignità e centralità contro la svalutazione operata dal Medioevo cristiano, era già presente in altre culture, nell’Islam per esempio, o in India o in

Cina. Certo, veniva chiamato in altro modo, dato che altri erano i parametri culturali di riferimento, ma nondimeno era implicito sotto forma di “atteggiamento” e di “prospettiva di fronte alla vita”. In questa concezione, l’umanesimo, allora, non risulta essere un fenomeno culturalmente e geograficamente delimitato, un fatto europeo, ma piuttosto un fenomeno che è sorto e si è sviluppato in diverse parti del mondo ed in diverse epoche. Proprio per questo, esso può imprimere una direzione convergente a culture diverse che, in un pianeta unificato dai mezzi di comunicazione di massa, sono ormai forzatamente e conflittivamente a contatto l’una con l’altra. Ma come riconoscere i “momenti umanisti” in culture che hanno magari una storia millenaria? Per Silo, tali momenti sono identificabili attraverso i seguenti indicatori storici:

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

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

Io ho terminato. Grazie per l’attenzione.

# GLOBALIZZAZIONE: UNA MINACCIA ALLA DIVERSITÀ CULTURALE?

*Hunter College School of Social Work  
New York, 27 Gennaio 2000*

Buonasera. Voglio ringraziare la facoltà, l'amministrazione dell'Hunter College e il Centro Umanista delle Culture di New York per avermi invitato qui a parlare. L'oggetto del mio discorso sarà *la globalizzazione*, un termine di cui si sente parlare parecchio ultimamente, in ambiti molto diversi. A grandi linee la globalizzazione ci viene presentata come un processo accelerato di interazione economica fra paesi e culture, supportato da un ampio armamentario di moderne tecnologie della comunicazione. Da un punto di vista generalmente ottimista si ritiene che attraverso la globalizzazione il progresso e la ricchezza raggiungeranno anche i paesi più arretrati e lo standard di vita di ciascuno migliorerà ovunque.

La globalizzazione viene anche presentata come un processo *naturale* nel senso che dovrebbe obbedire alle leggi naturali dell'economia di mercato. Ciononostante sono venuti alla luce dei timori sottaciuti o una sorta di ansietà circa i potenziali risultati di un processo di tal tipo.

Questi timori sembrano ruotare in primo luogo attorno a tre aspetti:

- a) il processo sembra troppo vasto, troppo veloce e al di fuori del controllo della gente;
- b) per il cittadino medio la globalizzazione implica l'apertura al mondo esterno e, di conseguenza, ai problemi del mondo esterno, problemi che sono talvolta il risultato di sviluppi storici lunghi e complicati che non sono semplici da comprendere. Una volta presa coscienza di questi problemi, la gente ha paura, si sente responsabile di una loro soluzione;
- c) l'interscambio di oggetti, persone e idee genera una confusione generale nella quale la gente sperimenta la perdita dei riferimenti delle proprie tradizioni, ovvero la perdita di ciò che viene definita *identità culturale*.

Questo è il tipo di preoccupazioni che circolano al momento e alle quali vogliamo provare a rispondere dal punto di vista del Movimento per il Nuovo Umanesimo. Questa prospettiva può apparire radicalmente differente da quella che ci viene presentata giorno per giorno dai media. Ma prima di continuare sento la necessità di definire taluni dei concetti di cui andremo a discutere, in quanto essi spesso appaiono vaghi e poco contestualizzati. In particolare tenteremo di chiarire la natura di questo processo di globalizzazione e di strutturare un contesto appropriato per la comprensione del concetto di identità culturale.

Per cominciare, noi sosteniamo che il processo di globalizzazione non sia per nulla un processo *naturale*, cioè un processo che si muove in accordo con determinate leggi naturali come le leggi del mercato, come si afferma in generale. In effetti, le cosiddette leggi naturali del mercato non esistono ne mai esisteranno in quanto l'economia, come tutte le altre attività umane, è qualcosa di *intenzionale*, dipendente dalla volontà, dalle aspirazioni e dai progetti degli esseri umani. In tal senso guardiamo alla globalizzazione come a un processo intenzionale, guidato, come all'espressione di un certo modello economico che porta con sé una determinata ideologia e visione del mondo. Questa ideologia ha un nome: è nota come *capitalismo speculativo*, ovvero il capitalismo nella sua fase più recente di sviluppo, nella quale la crescita dell'economia non è più connessa alla produzione bensì al mercato finanziario speculativo. Più semplicemente, stiamo parlando

dell'ideologia del *fare denaro col denaro* e, a livello culturale, della *religione del denaro*.

A capeggiare tale ideologia sono le corporazioni multinazionali e le banche. La loro natura ultima è transnazionale ed esse non sono legate ad alcun paese specifico, pur avendo molte di esse radici in Occidente. Da quando questo processo è iniziato nel secolo scorso queste strutture non hanno mai smesso di espandere la loro influenza su ogni angolo del mondo. E recentemente esse hanno ulteriormente concentrato il proprio potere attraverso acquisizioni e fusioni straordinariamente rapide. Tale aumento di potere è risultato direttamente connesso alla perdita di autorità e legittimità dello stato nazionale, un fenomeno che è caratteristico della seconda metà del XX secolo. Queste multinazionali e banche hanno cercato di superare e trascendere le barriere e le restrizioni poste in essere dagli stati nazionali e nel fare ciò hanno creato una sorta di “stato virtuale” parallelo dotato di proprie regole e procedure. Questo stato parallelo ha oramai raggiunto uno straordinario livello di potere. Ai giorni nostri il capitale può fluire da un paese all'altro in pochi secondi e persino i paesi e i blocchi regionali più potenti sono sempre più coscienti della propria incapacità a controllare il fenomeno.

Un esempio recente: l'Unione Europea, che consiste di 15 stati membri, è attualmente il più vasto blocco economico del mondo. In occasione dell'ultimo meeting biennale dell'UE, tenutosi ad Helsinki nel Dicembre 1999, un argomento in agenda è stato la questione dei finanziamenti ai programmi di welfare. Come risultato delle restrizioni autoimposte in termini di deficit, si è ritenuto che il denaro dovesse essere recuperato attraverso qualche tipo di rendita. Cosicché è stata proposta una tassa sul *capital gain* a carico dei cittadini europei che investono nella borsa di Londra. Ma le autorità britanniche si sono rifiutate di fare una cosa del genere, avanzando come spiegazione il fatto che una tassa di tale natura avrebbe generato una fuga di capitali da Londra verso altri mercati. Di conseguenza si è determinata un'impasse fra la Gran Bretagna e il resto dei membri dell'Unione Europea, ancora lontana dall'essere risolta. Quest'episodio evidenzia il fatto che persino il blocco economico più vasto del mondo non è più capace di tassare i suoi cittadini più ricchi –coloro che si possono permettere di speculare sui mercati finanziari. Come risultato di questa situazione, ci ritroviamo ad essere testimoni, in tutto il mondo, di una continua riduzione delle risorse destinate a sanità, istruzione, pensioni e altri programmi che fanno fronte alle reali necessità della società. Sembra che nessun paese sia più in grado di addomesticare questo mostro senza regole che è il capitale speculativo.

In aggiunta alle loro proprie regole, le multinazionali e le banche che dirigono questo processo di globalizzazione posseggono una propria cultura che si articola in un sistema di valori e comportamenti. Questa cultura viene propagandata attraverso programmi educativi e media, guru e profeti, i quali ogni giorno spiegano che il denaro è l'unico vero valore: il denaro è ricercato, moltiplicato, adorato; il denaro è l'unico dio, che dunque giustifica tutto. Da un lato continuano a parlare di altri valori –uguaglianza, opportunità di scelta, democrazia– mentre al di sotto di uno spesso strato di ipocrisia il messaggio è sempre lo stesso: l'unico vero valore è il denaro. Questa cultura ha messo radici persino nei segmenti meno abbienti della popolazione: si crede con fervore che l'acquisire denaro sia l'unica difesa contro la dura realtà della vita quotidiana e in tal modo si orienta la vita in questa direzione. Chi vuole esser milionario? Tutti.

A questo punto voglio chiarire che la povertà non è un valore per noi. Denunciando il culto del denaro non vogliamo né creare un'aura romantica attorno alla povertà né promuovere uno stile di vita ascetico. Al contrario. Desideriamo soltanto porre l'accento sul fatto che il problema fondamentale dell'economia di oggi non è la *produzione* della ricchezza, ma la sua *distribuzione*. Se si considera il mondo come un tutt'uno, noi possediamo una capacità produttiva e un'eccedenza enormi, ma questa ricchezza storicamente senza precedenti si sta sempre più concentrando nelle mani di pochi. Il denaro fluisce verso altro denaro e la separazione fra il segmento più ricco della popolazione e quello più povero diventa man mano più ampio. Eppure ciascuno sa bene che a questo punto dello sviluppo storico è tecnologicamente possibile fornire cibo, abitazioni, cure mediche e condizioni decenti di vita all'intera popolazione mondiale. E se ciò non accade la ragione risiede semplicemente nel fatto che il processo di globalizzazione non punta alla risoluzione di

questi problemi, ma piuttosto all'incremento del potere e della ricchezza di pochi.

Voglio anche segnalare le due istituzioni internazionali responsabili dell'espansione dell'attuale processo di globalizzazione: il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale. Per diventare competitivi nell'economia globale, i paesi meno sviluppati vengono pressati a contrarre debiti giganteschi attraverso queste organizzazioni. Poiché gli interessi su questi debiti si accumulano, lo Stato è obbligato a svendere le risorse della nazione –aziende, territorio, risorse naturali– fino a che le infrastrutture del paese non sono più controllate dalla popolazione ma da istituzioni e individui di altri paesi. Più di due dozzine di paesi utilizzano oramai il dollaro statunitense come valuta corrente nazionale, rinunciando, nella pratica, a regolare le proprie economie. Generazioni di persone hanno lavorato sodo per costruire qualcosa che viene distrutto in pochi mesi. Abbiamo visto parecchi di questi esempi in tempi recenti: Messico, Thailandia, Sudamerica. Il denaro confluisce verso i paesi in cui si pensa possa generare profitto, ma quando i capitali si allontanano l'economia del paese collassa, senza interesse alcuno per coloro che ne traggono danno.

Questo modello di globalizzazione è diventato il modello vincente di vita che viene diffuso sin negli angoli più remoti del globo. E, diffondendosi, esso porta con sé l'ideologia del denaro, della competizione e dell'individualismo. L'ambiente, la diversità culturale, lo stesso essere umano sono considerati cose secondarie, da utilizzare o semplicemente da eliminare laddove si oppongano a questo processo, che si rafforza in virtù della convinzione pressoché universale che non vi sia alternativa.

Poiché questa ideologia viene esportata, essa fa attrito con molte culture del mondo, specialmente quelle la cui struttura sociale è incentrata sulla famiglia e sulle credenze religiose. Per tutta risposta, queste culture tentano di erigere barriere tra se stesse e il resto del mondo, non desiderando in alcun modo di integrarsi in questo modello di vita che non considerano come un'opzione. Ciò sta accadendo ad un certo livello persino qui negli Stati Uniti, ove il modello di integrazione che vige in tempi passati –il “melting pot”– oggi non è più considerato come desiderabile da molti nuovi immigranti.

In alcune parti del mondo l'imposizione di questo modello unico ha a sua volta iniziato a generare reazioni di tipo violento e irrazionale. E non v'è ragione di credere che queste manifestazioni andranno a diminuire; al contrario cresceranno in dimensione e frequenza all'aumentare della pressione verso la conformità. E faranno la loro apparizione anche qui negli Stati Uniti, come hanno dimostrato i recenti disordini a Seattle contro l'Organizzazione del Commercio Mondiale (WTO).

L'altro problema che ci troviamo ad affrontare consiste nel fatto che quando delle culture sono costrette a difendersi, troppo spesso esse finiscono per difendere qualsiasi cosa –persino aspetti secondari e negativi. Come conseguenza si genera un “fondamentalismo culturale” nel quale qualsiasi elemento esterno alla cultura viene rigettato; nel quale soltanto il proprio stile di vita e la propria religione trovano posto.

Qui voglio chiarire che non guardiamo a questo processo di globalizzazione come a qualcosa di strettamente negativo. Invero riconosciamo che questo processo ci ha portato ad un punto in cui tutti i paesi, tutte le culture del mondo si stanno unendo per la prima volta. Questo processo ha consentito un livello di interazione fra le persone che una o due generazioni fa non era ritenuto possibile. Ha generato maggiori opportunità di scambio di idee, convinzioni e modelli culturali. E ha dimostrato che le differenze fra le persone sono insignificanti quando vengano messe a confronto con le esperienze e le aspirazioni comuni.

A questo punto voglio tentare di chiarire quel che significa questo elusivo concetto di “identità”. Normalmente si ritiene che un'identità personale o culturale sia connessa unicamente al *passato*, ovvero che essa rifletta l'accumulo storico di esperienze vissute da una persona o da una comunità di persone. È come se strati di esperienza si accumulassero e si depositassero, formando così un'identità.

Questa convinzione deriva da una più vasta convinzione nella passività della coscienza umana, in base alla quale la coscienza è considerata semplicemente uno specchio in cui il mondo si riflette.

In realtà, le cose non funzionano in questo modo. Esaminando noi stessi, ci renderemo conto che nei momenti importanti della nostra vita noi creiamo una corrispondenza, una connessione fra le nostre esperienze passate e l'idea dei nostri progetti personali per il futuro. Questa immagine del futuro –di ciò che vogliamo essere– influenza sempre le nostre azioni presenti. Questa idea che ci facciamo del futuro è altrettanto importante quanto il nostro passato nello sviluppo della nostra identità personale. Noi non siamo soltanto ciò che abbiamo fatto o ciò che ci è stato fatto; siamo altresì i nostri progetti futuri, i nostri desideri, le nostre aspirazioni.

La medesima dinamica vale per un'intera popolazione e in tal caso parliamo di *identità culturale*. L'identità culturale non consiste soltanto in un accumulo di idee, costumi, linguaggi e modi di mangiare e vestire che ci sono derivati dalle generazioni precedenti; consiste anche in ciò che una cultura sceglie di fare con tali cose in un dato momento della sua storia. Si tratta del progetto futuro che una cultura dà a se stessa.

Ciò risulta particolarmente vero per le culture più antiche. Ad esempio, come fa l'India, con millenni di storia, a definire la propria cultura? Che eredità ne trae? Farà riferimento ai Veda, ai Vedanta, al Buddismo, a Gandhi o alla bomba atomica? In ciascun momento della sua storia una cultura è obbligata a tirar fuori dal proprio passato quei ricordi che le sono più utili per portare avanti il proprio progetto. In poche parole, l'identità culturale è un progetto che una popolazione crea per il futuro, estraendo elementi particolari dal proprio passato. Non si tratta di qualcosa di passivo o statico come il contenuto di una borsa, ma piuttosto di qualcosa che noi ricreiamo in continuazione nel momento in cui facciamo fronte alle sfide che il momento attuale ci pone dinnanzi. Esiste sempre una scelta. V'è sempre possibilità di una selezione. Si è sempre liberi.

Riconosciamo anche facilmente che nelle vite degli individui, come dei popoli, sussistono sia esperienze positive che negative, che fanno parte integrante dell'eredità culturale. Una persona o un'intera popolazione può prendere decisioni su un progetto che elimini o neutralizzi le esperienze negative e rafforzi quelle positive. Prendendo come esempio la mia nazionalità, noi italiani vogliamo trasportare nel nuovo millennio la tragica esperienza della Mafia o piuttosto fare una scelta cosciente per modificare questo comportamento sociale negativo? La possibilità di fare questa scelta ci consente di fare distinzione fra un'identità meccanica, generata per riproduzione automatica di elementi della nostra cultura in assenza di pensiero o riflessione, e un'*identità intenzionale*, creata scegliendo quegli aspetti che si pensa siano di più ampio valore per il nostro futuro.

Il processo di globalizzazione sta sempre più accelerando, cosicché ben presto ci troveremo a stare fianco a fianco, una cultura accanto all'altra, guardando avanti per la prima volta nella direzione di un futuro comune. Questo futuro non appartiene a nessuna cultura in particolare, ma piuttosto deve essere un progetto condiviso che coinvolga tutti. A questo punto sorge una domanda: cosa porteremo con noi nel terzo millennio? Ciascuna cultura è chiamata a riflettere, a fare un esame del proprio passato e ad individuare quali delle proprie qualità, esperienze e tradizioni siano di maggior pregio per se stessa e gli altri su questo pianeta.

Avendo definito e chiarito la nostra posizione sulla globalizzazione e sull'identità culturale, vorrei terminare parlando brevemente dei propositi e delle attività del Movimento Umanista in relazione a questi temi.

In opposizione al distruttivo processo di globalizzazione portato avanti da banche e multinazionali, il Movimento Umanista per 30 anni ha lavorato alla creazione di una *Nazione Umana Universale*, in cui le differenze fra le culture fossero considerate qualcosa di importante e non da marginalizzare o eliminare. La Nazione Umana Universale sarà l'espressione della prima civilizzazione planetaria vista dall'essere umano e prenderà avvio dal cuore dell'umanità, non dall'attività dei suoi leader. A tale civilizzazione ciascuna cultura apporterà le proprie esperienze, divenendo parte di un progetto più vasto e coinvolgente. Voglio comunque porre l'accento sul fatto che noi non aspiriamo a qualcosa di omogeneo –come i McDonald's e gli yuppie che si vedono ovunque. Lo sviluppo di un progetto comune non richiede che un popolo abbandoni le peculiarità della propria cultura. Al contrario, questo progetto guarda a tali peculiarità, a tali diversità, come

forze e risorse cui attingere. Lo possiamo paragonare a un progetto efficace che incorpora i talenti e i punti di vista delle persone che lo portano avanti.

Alla base del lavoro di ogni Centro Umanista delle Culture v'è la domanda: che contributo ciascuna cultura porterà al progetto comune della Nazione Umana Universale? Porterà le frustrazioni, le discriminazioni, le guerre e la violenza che caratterizzano taluni dei momenti del suo passato? Oppure cercherà ciò che definiamo i *momenti umanisti* della propria cultura, quei periodi storici in cui l'essere umano è stato considerato il valore più importante, in cui la pace e la cooperazione fra gruppi diversi è stata ritenuta fondamentale, in cui la violenza è stata rigettata come il peggior nemico dell'umanità, in cui tutte le convinzioni religiose, ateismo incluso, sono state rispettate, in cui la scienza e le idee innovative sono state sviluppate in modo tale che il dolore e la sofferenza umana potessero essere superati? Tutte le grandi culture della Terra sono passate attraverso momenti umanisti nel corso della propria storia e più che mai esse devono fare appello a tali momenti in questo frangente critico e speciale della civilizzazione umana in cui ci troviamo.

Per concludere, voglio dire che voi qui avete l'impareggiabile opportunità di portare avanti questa importante discussione, in quanto in qualche modo New York costituisce un mini-modello della globalizzazione che si sta verificando sull'intero pianeta. Qui vivono assieme persone di tutti i paesi, culture e religioni del mondo. Il lavoro che viene svolto qui può avere ripercussioni ben al di là dei confini della città. Il compito di tutti i Centri delle Culture –invero il compito di tutti noi– è quello di rendere la gente cosciente del fatto che le differenze culturali sono qualcosa di importante, che l'essere umano e non il denaro è il più grande valore e che la solidarietà è più importante della competizione.

Tutto ciò può apparire un sogno utopico a molti di noi, specialmente quando camminiamo all'ombra di questi grattacieli e fissiamo come formiche insignificanti i luoghi dai quali i ricchi e i potenti dirigono questo processo distruttivo di globalizzazione. Ma dovremmo sempre tenere presente che queste formiche insignificanti rappresentano qualcosa come il 90% dell'umanità.

Grazie per la vostra attenzione.

## Indice

Omaggio a Galileo.....	2
L'Umanesimo nel mondo d'oggi.....	3
La crisi dell'umanesimo storico e il Nuovo Umanesimo.....	8
Un impegno etico per gli scienziati.....	13
Il Principio Antropico.....	17
La crisi sociale e personale nel momento attuale: le proposte dell'Islam e le proposte del Nuovo Umanesimo.....	27
L'essere umano alle soglie del nuovo millennio. L'umanesimo buddista e il Nuovo Umanesimo....	33
Il Nuovo Umanesimo. Palermo al centro del dialogo tra le culture.....	38
Elogio di Silo.....	43
Che cos'è il Nuovo Umanesimo?.....	48
Globalizzazione: una minaccia alla diversità culturale?.....	55