centro mondiale di studi umanisti

contributi alla cultura umanista

Annuario 1995

Nota del Centro Mondiale di Studi Umanisti

La vita dell'essere umano e della società trascorre nel tempo e nello spazio. La vita è intrecciata ai processi generali dello sviluppo della natura e del mondo. Ogni istante, ogni giorno ed ogni anno, si prospettano nuovi problemi che vanno risolti per conservare l'esistenza. L'adattamento alle sfide del tempo si realizza come lotta intensa alle tradizioni ed ai costumi del passato, alla ricerca di nuove idee e nuove forme di comportamento in accordo alle mutevoli circostanze. A volte si trae profitto dall'esperienza accumulata, a volte la si ignora. In tutti i casi questa esperienza non può essere assolutizzata e convertita in dogma, perché quest'ultimo segna la fine di ogni creazione e di ogni sviluppo.

Esistono due varianti dello sviluppo. La prima consiste nel cambiare le circostanze esterne in una direzione favorevole; questo è, di norma, assai difficile e in molti casi impossibile. La seconda necessita del cambiamento in se stessi. Neppure questo e' facile. La verità è che il cambiamento si dà in struttura, il che non implica chiare intenzioni, ma piuttosto obbedisce frequentemente a processi meccanici di fronte ai quali l'essere umano si trova impotente. Il Nuovo Umanesimo privilegia la trasformazione come direzione e finalità cosciente. In tutti i casi, è favorevole alla simultaneità del cambiamento.

La vita umana si sviluppa tra differenti orientamenti di valore. Nella morale, soprattutto quella religiosa, si tratta della scelta tra bene e male, tra bontà e peccato. Nell'estetica si sceglie tra la bellezza e la bruttezza. In politica si opta fra la libertà e la sua assenza, tra non violenza e violenza, tra democrazia ed autoritarismo. In politica estera si sceglie tra la pace e la guerra. Nella scienza si distingue tra la verità e l'errore. Nelle relazioni interpersonali si sceglie fra

l'amore e l'odio, fra la solidarietà e l'egoismo. Questo elenco di contrari non ha né inizio né fine, tuttavia sta ad indicare che davanti alle nuove circostanze la vita dell'essere umano si

realizza a volte come compromesso, a volte come negazione tra due o più varianti di condotta.

L'orientamento umanista in tutte le sue manifestazioni, sia laiche che religiose, ha fatto la sua scelta in favore della pace, della bellezza, della non violenza, della verità e della solidarietà. Ciò nonostante, la vita è tale che per raggiungere questi obbiettivi si è soliti utilizzare metodi amorali e violenti. Spesso succede che gli obbiettivi enunciati non abbiano niente in comune con le intenzioni reali e servano come paravento per occultare l'aggressione e la dominazione. E' abbastanza difficile comprendere la dialettica del fine e dei mezzi, ma in questo consiste il sapersi orientare correttamente nelle mutevoli circostanze e trovare soluzioni autentiche. Quanto

maggiore è il livello della relazione tra la morale e la pratica, tanto più grande è il contenuto umanista dell'intenzione e quanto più essa corrisponde al suo obbiettivo, tanto più qualcuno può essere considerato come essere umano. Ciò nonostante, questa linea di condotta non assicura automaticamente il successo, né garantisce l'adattamento alla nuova situazione. Ognuno deve scegliere la tale o tal altra condotta per proprio conto. La vita della Grecia Antica o quella del Medio Evo non avevano paragoni con quella di oggi. L'esistenza passata è irripetibile, allo stesso modo del tempo che se ne è andato. In ogni istante il tempo detta la sua logica e propone nuovi problemi. Oggi
il loro numero e la loro acutezza sono molto maggiori di prima. La vita è ogni volta più complessa e tragica. Negli ultimi anni, in tutto il mondo, si palesano due pericoli, antichi ma ogni volta più opprimenti: il terrorismo ed il nazionalismo; la violenza e l'etnoegoismo xenofobo. E questi fenomeni si intrecciano, minacciando la vita dell'umanità.

Come spiegare tutto questo? Verso quale destino tenderà la nostra civilizzazione? Come deve rispondere alle minacce della nostra epoca il pensiero umanista? In cosa consiste la missione del Movimento Umanista mondiale? Ecco qui alcuni problemi che stanno al centro della nostra attenzione.

In parte, alcuni di questi problemi si riflettono in questo secondo volume del nostro Annuario, alla luce dello studio dell'esperienza storica e dell'apprezzamento di una serie di fenomeni contemporanei. Questo lavoro può risultare adeguato a comprendere i problemi attuali e le loro possibili tendenze. Al riguardo vogliamo lasciar da parte ogni pessimismo per affermare la capacità degli esseri umani di determinare la loro sorte per proprio conto. L'umanesimo non è una religione né una morale, bensì una giusta intenzione di mobilizzare il potenziale creativo dell'essere umano in quanto artefice e non schiacciarlo come schiavo degli dei o del destino.

Nei materiali di questo Annuario si riconosceranno alcuni momenti della storia del pensiero umanista in Russia e il carattere contraddittorio della dottrina e della pratica dell'anarchismo russo. Si potranno inoltre apprezzare, da nuovi punti di vista, i motivi umanisti presenti nelle opere di Josè Marti' (Cuba),

Nicolai Berdiaev (Russia), Josè Carlos Maiategui (Perù) e JeanPaul Sartre (Francia). La comparazione di queste concezioni permetterà di apprezzare la ricchezza e la varietà delle idee umaniste che esercitano un'influenza morale ed intellettuale su distinte correnti del pensiero sociale. Vengono inoltre proposti gli studi effettuati su alcune particolari civiltà, sulle civiltà di frontiera e sul ruolo delle idee filosofiche e religiose.

Il pensiero umanista si sviluppa e si arricchisce, generando ed assorbendo concezioni e idee nuove. Uno dei testimoni di questo processo è rappresentato dal presente volume del nostro Annuario. D'altra parte, il Centro Mondiale di Studi Umanisti, che presenta al lettore il secondo volume del proprio Annuario, continua a lavorare per la pubblicazione dell'Enciclopedia del Nuovo Umanesimo. Il gruppo di autori spera di pubblicarla per la fine del 1996 o per l'inizio del 1997, preparandone, al tempo stesso, la versione elettronica.

Mosca, Febbraio 1996.

N.d.T. La presente edizione in italiano non include, sfortunatamente, le abbondanti citazioni e note bibliografiche a pié di pagina che, negli originali degli autori russi, compaiono nei caratteri della loro lingua. Speriamo di risolvere questa difficoltà tecnica nel prossimo numero.

L'ANARCHISMO RUSSO E LA SUA TRAGEDIA

Dell'Accademico Boris Koval
Mosca, Autunno del 1995

La multisecolare vita spirituale della Russia, così come altre, è profondamente carica del fulgore vivificante di una idea umanista incarnata nella parte migliore del carattere nazionale: l'umanesimo, l'adorazione della libertà e dell'uguaglianza, l'ansia di vita, il solidarismo generoso, la pazienza... Queste qualità, così semplici e naturali, riempiono l'esistenza personale di ogni essere umano di un contenuto sovrapersonale (collettivo, sociale) più profondo, unendo gli uomini. La vita dell'uomo nella società, a differenza di quella di Robinson nell'isola deserta, genera interdipendenza e responsabilità reciproche e, al tempo stesso, pene e disillusioni. La sussistenza naturale (fisica) di un individuo si trasforma in una tesa e drammatica esistenza umana.

Martin Heidegger disse al riguardo: "Solo l'uomo esiste. Anche una roccia sussiste, ma non esiste. Un albero sussiste, ma non esiste. Un cavallo sussiste, ma non esiste. Un angelo sussiste, ma non esiste. Dio sussiste, ma non esiste". Sviluppando questa idea, aggiungiamo: l'uomo esiste perché sente e cerca di rendersi conto del senso della sua esistenza.

I più grandi pensatori di tendenza umanista sono sempre stati caratterizzati dall'ansia di prestare tutto l'aiuto possibile per sublimare le migliori qualità dell'uomo, vale a dire per innalzare il suo spirito ed il suo intelletto, la sua moralità e la sua volontà, per rafforzare il suo ottimismo nell'orientarsi nella vita.

L'opera di figli eminenti della Russia come Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin, padri spirituali dell'anarchismo russo, darà un esempio convincente di questa attitudine.

La tragedia di tutto l'anarchismo consistette nel fatto che il suo sforzo per raggiungere i più alti ideali della libertà umana accettò i mezzi più violenti e antiumani. La contraddizione indistruttibile fra gli obbiettivi ed i mezzi costituì il principale contrasto permanente della vita umana in quanto tale. A volte succede che l'amore più potente e più puro istighi qualcuno ad uccidere l'essere amato. Per il bene di una famiglia o di una nazione si sacrificano altre famiglie o altri popoli. La lotta per la giustizia e per una apparente verità può provocare una guerra civile. In altre parole, le migliori intenzioni spesso ci trascinano verso il sentiero della violenza e del male.

Qualcosa di simile è accaduto con l'anarchismo. L'anarchismo non è un fenomeno strettamente russo. A suo tempo, come accade anche oggi, l'anarchismo e l'anarco-sindacalismo guadagnarono alla loro causa un'area considerevole delle classi basse di Spagna, Italia e America Latina. La tradizione anarchica continua a vivere e addirittura in alcune parti riappare con rinnovato vigore. Questa e' la ragione per cui e' importante ricordarci dell'eredità spirituale di Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin, i quali lasciarono la loro impronta luminosa nella storia russa e nella storia universale della protesta sociale, dalla parte degli oppressi contro la discriminazione e l'ingiustizia.

Mikhail Bakunin (1814-1876) visse un destino splendido e per molti aspetti avventuroso. Da una fede profonda in Dio passò alla irreligiosità totale; da conformista osservante della legge ad ardente rivoluzionario. Fu anche repubblicano, monarchico, di nuovo repubblicano. Partecipò alle

rivoluzioni di Praga e di Dresda degli anni 1848-1849. Nel 1857 fu deportato in Siberia, da dove fuggì quattro anni dopo, stabilendosi in Europa. Collaborò con Alexandr Hertzen, prese parte all'attività dell'Internazionale, organizzò l'Alleanza Internazionale Anarchica, che sferrò una lotta ideologica contro Marx e Engels.
La concezione del comunismo senza potere, offerta da Piotr Kropotkin, altro grande teorico dell'anarchismo russo, appare anch'essa molto interessante. Piotr Kropotkin (1842-1921), proveniente da una famiglia benestante, di conti, avrebbe dovuto, in teoria, sostenere concetti conservatori a difesa del sistema latifondista e feudale. Ma la vita andò a modo suo:
egli ruppe i legami con la sua classe, si converti in un grande scienziato geografo e filosofo, aderì al movimento dei naròdnik contro lo zarismo. I precursori e fondatori dell'anarchismo russo assunsero differenti punti di vista rispetto alla società e all'uomo, soprattutto riguardo alla struttura della vita sociale. Nello stesso tempo ci fu anche molto che li unì, specialmente il loro attaccamento alle idee di libertà e solidarietà. Per strano che fosse, proprio questo aspetto, il più forte dell'anarchismo, fu ignorato dai marxisti che diedero la loro propria visione della libertà e della solidarietà.

I marxisti qualificarono l'anarchismo come individualismo piccolo borghese e come amoralismo. In tutta l'opera marxista si può trovare un elenco infinito di ogni genere di vituperio dell'anarchismo: egoismo, banditismo, irrazionalismo, controrivoluzionarismo, senza arrivare ad incontrare un solo apprezzamento positivo.

E' vero che Lenin una volta riconobbe che gli anarchici spesso avevano agito a partire dalle più alte e nobili motivazioni. Fu davvero così. E' chiaro che la storia ha visto centinaia di seguaci dell'anarchismo primitivi e senza scrupoli, ma ha visto anche migliaia di anarchici idealisti incorrotti e onesti, gente nobile e valorosa, come il conte Piotr Kropotkin e Lev Cherny (in Russia), A.Pereyra (in Brasile), i fratelli Ricardo e Florez Matòn (in Messico) e molti altri. Non si può in nessun modo trascurare questa diversità di caratteri.

Ad ogni modo, dobbiamo prima di tutto occuparci dell'essenza della concezione anarchica. A dispetto dell'opinione corrente, l'anarchismo non è sinonimo di sfrenatezza o di banditismo. Il senso essenziale di questa parola di provenienza greca è la libertà, la mancanza di direzione e di governo. Fu proprio in tal senso che Mikhail Bakunin interpretò l'anarchia. "La libertà! Solo la libertà, la piena libertà per ognuno e per il mondo intero. Questa è la nostra morale e la nostra unica religione". La libertà è un tratto caratteristico dell'uomo, è ciò che lo differenzia dagli animali selvatici. La libertà racchiude l'unica prova del suo umanesimo. La libertà, secondo Bakunin, si diffonde in ogni direzione, senza limitarsi ad una persona. La fratellanza tra gli uomini nell'intelletto, nel lavoro e nella libertà, vale a dire la realizzazione della libertà nell'uguaglianza, questo racchiuda la giustizia.

Tale posizione non può essere definita altro che umanista. Proprio per questo Bakunin intervenne con decisione contro ogni forma di dipendenza dell'individuo: contro la Chiesa, contro la proprietà privata, contro la pressione autoritaria dello Stato, ecc. Sognò di fare un salto dalle classi e dallo Stato, verso un paradiso anarco-comunista e ateista. Fu un'utopia, ma un'utopia pura e umana.

I nemici principali lungo questo percorso, secondo l'opinione di Bakunin, erano lo Stato, la proprietà privata e la Chiesa. In quel caso il compito principale consisteva nel formare una forza chiaramente rivoluzionaria e negativa, la quale avrebbe distrutto lo Stato, senza creare una nuova

dittatura, nemmeno la dittatura del proletariato, proclamata da Karl Marx.

Al posto di una fede cieca, Bakunin offrì l'amore e la solidarietà. Egli affermava: "Ciò che separa una persona dall'altra è l'egoismo..., ciò che unisce una persona all'altra è l'amore. Quanto più l'uomo si basa sull'apparenza esteriore, tanto più odia; quanto più l'uomo è interiormente ricco, tanto più egli ama. Questa conclusione corrisponde completamente, oltre che al punto di vista religioso, alla concezione esistenzialumanista di una persona. Troviamo questo concetto nelle opere di vari filosofi umanisti: Sartre, Berdiaev, Fromm, Unamuno, Dostoyevski e altri ancora. L'idea dell'umanesimo condusse Bakunin verso l'idea dell'amore per la libertà. In una lettera a suo fratello, datata nel marzo del 1845 scrisse: "Liberare l'uomo, ecco l'unico atto legittimo e benefico... Non perdonare, ma lottare contro i nostri nemici, perché sono i nemici di tutto l'umano che c'è in noi, i nemici della nostra dignità, della nostra libertà.

Il rifiuto dell'umiltà cristiana e l'idea della lotta per la libertà e per il sole dell'Anarchia diventarono il filo di Arianna di tutta la vita di Mikhail Bakunin. La quintessenza del suo credo fu la consegna: "La libertà nell'uguaglianza", la quale sarà conseguita solo grazie ad una completa rivoluzione morale e sociale.

L'organizzazione di una futura società socialista dovrebbe basarsi, secondo Bakunin, sui principi seguenti:
liquidazione della proprietà privata;
separazione della Chiesa dallo Stato;
libertà di coscienza e culto;
libertà assoluta di ogni individuo che viva del suo proprio lavoro;
abolizione di classi e stati;
dissoluzione dello Stato autoritario e creazione di un sistema di comunità autonome;
diritto universale di voto;
libertà di stampa e di riunione;
rispetto reciproco e solidarietà;
autonomia di comuni e province, con diritto di autogoverno; benessere e libertà delle nazioni;
rifiuto delle ambizioni imperiali e coloniali;
uguaglianza economica e abolizione del diritto di eredità; uguaglianza tra uomo e donna;
matrimonio libero;
rifiuto di ogni genere di discriminazione.

Oggi potremmo, senza alcun dubbio, sottoscrivere tutti questi principi della struttura sociale. Ma ci si chiede: come raggiungerli? Bakunin sottolineò che la solidarietà sociale è la prima legge umana, la libertà è la seconda legge della società... Libertà non vuol dire negare la solidarietà ma, al contrario, la prima implica lo sviluppare e, se possiamo dir così, umanizzare la seconda. Questa conclusione di Bakunin ci sembra estremamente importante, dal momento che racchiude l'essenza della sua concezione.

Il principio della solidarietà è incarnato ancor più profondamente nelle opere di Piotr Kropotkin. Egli arrivò a riconoscerne l'importanza primordiale prendendo in considerazione altri giudizi: dopo aver analizzato scientificamente lo sviluppo della natura e del mondo animale. In una certa misura, a differenza di Bakunin, Kropotkin mise al primo posto non la libertà, ma proprio la solidarietà. Anche se entrambi sottolinearono l'unità dialettica e l'interdipendenza tra le due. Polemizzando con Charles Darwin, lo scienziato zoologo russo Kesler osservò: "Il mutuo aiuto è

la stessa legge naturale della lotta reciproca, tuttavia, per lo sviluppo ed il progresso di una specie, la prima è molto più importante della seconda". Kropotkin riconobbe che questa idea risulta essere la chiave di tutto il problema. "Riteniamo inoltre che il ruolo principale nello sviluppo etico ed intellettuale dell'essere umano sia giocato proprio dall'aiuto reciproco, dalla solidarietà, dall'attività d'insieme". Questo non vuol dire che il mandato della lotta per l'esistenza venisse negato. Al contrario, l'istinto egoista di conservazione, così come la forza degli interessi personali, sono sempre stati i tratti propri di ogni individuo; ma, per poterli realizzare, l'uomo aveva bisogno propio della solidarietà, della lotta d'insieme per la sopravvivenza di una generazione, senza alcuna implicazione di motivi altruistici. Il mutuo aiuto è stato, e continua ad essere, la migliore dote per l'evoluzione dell'uomo in un senso positivo, vale a dire per umanizzare la sua esistenza sociale, personale e fisica. Appoggiandosi a questa conclusione, Piotr Kropotkin offrì la sua personale visione sulla strutturazione della società del futuro: un comunismo cooperativo e senza potere. Nel pensiero di Kropotkin, al posto dello Stato antiumano si dovrebbe stabilire una società di solidarietà, libera da ogni forma di potere autoritario, rappresentata da una federazione di comunità libere di produzione, nelle quali una persona, liberata dal controllo del potere, otterrebbe una libertà illimitata per autosvilupparsi in condizioni di benessere collettivo, di solidarietà e di giustizia. A partire da qui, Piotr Kropotkin arrivò, come Mikhail Bakunin, a concludere per la necessità di abbattere lo Stato con metodi rivoluzionari, e di creare un nuovo modello (destatizzato) di società anarco-comunista.

Tuttavia, non appena si intavolava una conversazione a proposito di una rivoluzione destinata a porre fine allo Stato, alla proprietà privata ed alla chiesa onnipotente, immediatamente si poneva la questione dei metodi e delle forme di tale demolizione; la questione, in primo luogo, della violenza. Inevitabilmente sorgeva una maledetta contraddizione tra un obbiettivo ideale ed umano che includeva la libertà, l'eguaglianza, la solidarietà, la giustizia, ecc. da una parte e, dall'altra, la necessità di utilizzare i mezzi più orribili, disumani e violenti per il raggiungimento di questo sublime scopo. Riassumendo, veniva ammessa una liquidazione primitiva di una parte della società, anche se di una minoranza, in cambio della vita e della felicità della parte restante. In tal modo la più etica ed umana delle intenzioni coesisteva o, meglio, si convertiva in amoralismo e violenza, in antiumanesimo. Tale contraddizione fu propria non solo dell'anarchismo, ma di ogni costruzione nella quale il bene dell'umanità è ottenuto mediante la violenza, per spiccare il gran balzo dal regno del male e dell'ingiustizia verso un chimerico mondo della felicità. Questa apologia della violenza rivoluzionaria (soprattutto nelle opere di Bakunin) offuscò il segno chiaro ed umano della sua visione del mondo.

Karl Marx osservò con chiarezza: "Un obbiettivo che esige mezzi ingiusti non è un obbiettivo giusto, in nessun modo". Abbiamo il diritto di rivolgere questa osservazione sia agli anarchici che ai comunisti. Tanto gli uni quanto gli altri furono capaci di intraprendere (ed intrapresero) il cammino della violenza più crudele allo scopo di demolire in modo rivoluzionario la società precedente.

Pierre Joseph Proudhon, fondatore dell'anarchismo, proclamò: "Abbasso i partiti, abbasso il potere; libertà assoluta all'uomo e al cittadino, questo è il nostro credo politico e sociale". Quell'abbasso comprendeva la violenza. L'anarchico tedesco K.Heintzen, seguace di Proudhon, giustificò la sua ineluttabilità caratterizzandola come un castigo che le autorità meritavano. "La loro parola d'ordine è l'assassinio, la nostra risposta è l'omicidio. Essi hanno bisogno di uccidere, noi rispondiamo con le stesse forme. L'assassinio è il loro argomento, mentre per noi l'assassinio rappresenta la nostra confutazione". "Anche se si spargerà un intero mare di

sangue, continuava Heintzen, non ci rimorderà la coscienza". Secondo i suoi calcoli, si sarebbero dovuti assassinare solo (!) due milioni di nemici, per poi arrivare ad un'epoca di anarchia e di felicità.

Fu così che l'estremismo anarchico, nell'epoca di Mikhail Bakunin e in conseguenza della personale autorità di questi, trasformò l'anarchismo nel terrorismo politico internazionale. Negli anni 40-60 del secolo scorso ci furono più di 20 attentati contro i familiari dello zar. Negli anni 60 del secolo XIX, per iniziativa di N.Ishutin, venne fondata una società terroristica clandestina, L'Inferno, la quale concentrò tutti gli sforzi nel progettare complotti contro la monarchia. Secondo l'opinione di Bakunin, un autentico rivoluzionario si pone al di fuori della legge pratica e al di fuori delle emozioni. Si identifica con i banditi, i predatori, con tutti quelli che danno l'assalto alla società borghese saccheggiandola senza scrupoli e sterminando la proprietà altrui. In una delle sue lettere, l'ideologo dell'anarchismo si espresse giustificando tutti i mezzi possibili: veleno, coltello, cappio, ecc. La rivoluzione li consacra tutti. In tal modo il campo resterà libero. Nella pratica l'anarchismo, essendo un moto rivoluzionario delle classi basse, cancellava dalla faccia della terra tutte le qualità umane ed etiche della propria dottrina. Anche il cosiddetto Catechismo Rivoluzionario spinge verso l'ostilita'. Scritto in parte dallo stesso Bakunin, in parte dal suo seguace Serguei Nechaev, in parte da tutti e due assieme, esso era una specie di Statuto e Programma degli anarchici rivoluzionari. Secondo il Catechismo, un rivoluzionario deve rompere con ogni genere di ordine civile, con tutto il mondo colto, con tutte le leggi, con la decenza, con le regole adottate da tutti, con la moralità di questo mondo. Egli conosce un solo sapere, quello del distruggere. Un tale inquadramento unilaterale, precedendo l'aspetto creativo della rivoluzione, mette in dubbio l'intera dottrina anarchica, trasformandola in qualcosa di amorale.

L'anarchia convertiva la libertà in distruzione; la rivoluzione in una serie di omicidi: inizialmente di alcuni individui, in seguito di massa; in realtà la solidarietà si convertiva in odio e sterminio reciproco.

Curiosamente, qualcosa di simile accadde con il comunismo. Friedrich Engels, nella sua lettera a Gerson Trir del 18 dicembre 1889, riconobbe apertamente la supremazia dell'obbiettivo sui metodi: "A me, come rivoluzionario, va bene qualsiasi mezzo che conduca all'obbiettivo da raggiungere, tanto i più violenti come quelli a prima vista più pacifici". La storia ha mostrato tutta la tragedia ed il dolore arrecati alla gente a causa di una tale morale rivoluzionaria.

Su ognuno di noi, continuamente e ad ogni istante, sta in agguato la trappola del disaccordo tra gli obbiettivi ed i mezzi per raggiungerli. Ogni volta dobbiamo fare una scelta, a volte molto difficile: rinunciare all'obbiettivo in considerazione dell'amoralità dei mezzi per raggiungerlo, o non prestare attenzione alla morale, realizzando quello che era stato progettato? Non c'è una sola risposta per tutti i casi della vita. Nelle stesse circostanze, uno prenderà la prima decisione, un altro sceglierà la seconda. E' facile disapprovare gli altri, tuttavia risulta molto più difficile pretendere da se stessi.

Le personalità ed i comportamenti dei due grandi anarchici, Bakunin e Kropotkin, furono differenti tra loro. Kropotkin non si è mai schierato a difesa del veleno e del pugnale. Considerò abominevole e riprovevole ogni forma di cinismo e di amoralismo, manifestando forse con ciò il suo spirito aristocratico, al contrario di Bakunin il quale, dopo tutto, fu anch'egli figlio di possidenti terrieri e non conobbe la povertà. Lo spirito esaltato di quest'ultimo, la sua energia inquieta e irrefrenabile spesso lo trasportarono molto lontano dai principi di amore, libertà e

solidarietà che aveva egli stesso proclamato. Kropotkin, al contrario, fu una persona propensa ad elevarsi verso il sublime; senza infrangere mai le leggi etiche. La tragedia dell'anarchismo russo fu quella di una dottrina che, pur con un valido contenuto umanista, crollò sotto il duro peso della pratica rivoluzionaria. Ancora oggi questa lezione ha per noi un significato universale. Il nuovo movimento umanista deve conoscere l'esperienza storica, per evitare la stessa trappola che molti anni fa fece inciampare non solo Bakunin e Kropotkin, ma anche molte altre buone e nobili personalità.

SAGGIO SU UMANISTI ILLUSTRI

dell'Accademico Boris Koval
Mosca, Dicembre 1995

INTRODUZIONE

Nella storia dell'opinione pubblica mondiale ci sono figure le cui opere intellettuali segnano certe tappe qualitative del progresso. Varie epoche e vari paesi ebbero i loro eminenti pensatori, i loro scienziati, uomini politici, scrittori e musicisti, i quali diedero un indubbio contributo allo sviluppo culturale universale dell'umanità.

Tra queste figure possiamo menzionare a pieno titolo i nomi di Friedrich Nietzsche, filosofo e filologo tedesco; Nikolai Berdiaev, teologo russo; Josè Martì, poeta e rivoluzionario cubano; Josè Mariategui, politico e rivoluzionario peruviano; Jean-Paul Sartre, filosofo e drammaturgo francese. Sono state personalità molto differenti tra loro. I loro modi di considerare la vita non coincidono in alcun punto. Nietzsche sostenne il nichilismo e l'immoralismo, idealizzando un superuomo del futuro. Berdiaev predicò il concetto mistico di Uomo-Dio. Martì diventò un apostolo della rivoluzione liberatrice a Cuba. Mariategui interpretò il marxismo a modo suo e difese l'idea della rivoluzione socialista. Sartre fu uno dei fondatori dell'esistenzialismo.

Sembravano essere agli antipodi, dal momento che non c'era davvero niente che li univa. Non si conobbero mai, vissero in differenti epoche e paesi. Ognuno di loro visse il proprio destino e la propria missione.

Ciò nonostante, c'era qualcosa che accomunava i loro concetti, le loro mentalità e le loro considerazioni sulla vita: li univa un orientamento umanista ed un interesse profondo e sincero per l'essere umano, per le sue pene e le sue speranze, le sue angosce per il futuro e l'ansia per migliorare e armonizzare l'esistenza dell'umanità.

E' proprio questo tipo di messa a fuoco che ci permette di considerare questi titani come appartenenti ad un'unica famiglia. Non è per caso che abbiamo scelto questi magnifici cinque. Vogliamo così evidenziare la ricchezza e le differenze tra questi cinque aspetti del pensiero umanista. Sarebbe assurdo ed offensivo pensare all'umanesimo, anche all'umanesimo contemporaneo, come a qualcosa di monotono e uniforme; al contrario, esso non sopporta i dogmi di qualsiasi genere. Al suo interno è libero e aperto, essendo in costante sviluppo.

L'essenza filosofica e politica dell'umanesimo non è altro che un riflesso emotivo e spirituale dei problemi reali dell'esistenza dell'uomo nel corso della sua lunga evoluzione storica. I geni più eminenti giunsero ad analizzare solo alcuni aspetti di questa evoluzione, a volte permeata di toni drammatici. Questo è il motivo per cui abbiamo scelto cinque pensatori molto differenti, ognuno dei quali descrive uno o l'altro aspetto dell'orientamento umanista.

E' proprio il comparare diversi punti di vista, diverse cosiddette espressioni dell'umanesimo che ci permette di scorgere il quadro completo, di arrivare cioè a capire la profondità, la diversità creatrice e la prospettiva di sviluppo dell'umanesimo.

Il nostro saggio, elaborato in accordo al programma scientifico del Centro Mondiale di Studi

Umanisti, non è altro che un modesto tentativo di delucidare alcuni momenti, quelli rimasti in ombra o addirittura ignorati. Senza di essi la storia dell'umanesimo mondiale risulterebbe privata di una grande ricchezza.

A partire da tale posizione ci permettiamo di offrire al lettore questo materiale su cinque differenti messe a fuoco dell'umanesimo.

1. UMANESIMO O ANTICRISTIANESIMO?
(Discussione su Friedrich Nietzsche)

Friedrich Nietzsche... Questo nome così mitico affascina la mente della gioventù progressista dalla fine del secolo scorso fino ad oggi. Allo stesso modo, vari politici seri, numerosi scienziati e scrittori di fama mondiale non possono evitare di subire la sua ipnotica influenza. Per alcuni fu un idolo, per altri personificò un grande male.

Nikolai Berdiaev, eminente pensatore russo, fece una valutazione molto precisa del grande significato di Nietzsche per la nostra epoca: "Il filosofo tedesco, con una impertinenza senza precedenti, si decise a creare qualcosa di nuovo, infranse le convenzioni dell'epoca critica sul parlare di qualcosa, anzi, sul non parlare di qualsiasi cosa. Egli se ne infischiò del decoro del secolo scientifico, impersonando la propria vita, lanciò un grido dalle proprie viscere, piu' che parlare della propria vita. Si tratta di un genio o di qualcuno che ha il dono creativo di esprimere qualcosa di nuovo".

Disgraziatamente, in URSS, a partire dal 1923, questo qualcosa di nuovo fu completamente proibito, fino a poco tempo fa. Nessuna delle sue opere è stata pubblicata in russo. Tutto ciò che si poteva leggere su Nietzsche si riduceva a 510 righe malvage e false nei dizionari filosofici ufficiali. Quel pensatore profondo ed originale veniva presentato come una canaglia tetra e annunciatrice del fascismo.

In URSS non era stata fatta una seria ricerca sulla sua opera, nonostante sia molto ricca e sfaccettata, la letteratura mondiale dedicata all'eminente filosofo dell'epoca del declino dell'Europa. Troviamo "Nietzsche", opera di Martin Heidegger in due volumi; "Nietzsche: filosofo, psicologo, anarchico" di V.Kaufman... le importanti opere di K.Jaspers, L.Shestov, F.Gergardt, A.Schweitser e molte interessantissimi lavori di altri autori. Tutti furono tormentati dall'enigma di Zaratustra e cercarono di scoprire, ognuno a suo modo, il segreto dell'etica Nietzscheana.

Gueorgui Plejanov, il primo marxista russo, sotto l'influenza di Leone Tolstoy, o forse daccordo al suo proprio pensiero, dichiarò che l'amoralismo di Nietzsche rifletteva lo stato d'animo proprio della società borghese nell'epoca della sua decadenza. Poco tempo dopo, quel famoso marxista disse: "L'individualismo moderno, che ha trovato un suo brillante rappresentante nella persona di Friedrich Nietzsche, è una protesta contro il movimento progressista delle masse e, per questo motivo, va contro il movimento socialista contemporaneo".

Vladimir Lenin non entrò in polemica riguardo a Nietzsche, ignorando di proposito la sua filosofia, forse perché si rendeva conto che era più facile polemizzare con K.Kautsky che con Nietzsche.
La dottrina di Nietzsche fu intesa dal famoso scrittore russo D.Merezhkovsky come un'ideologia

amorale da avventuriero insolente, da vagabondo, plebeo, lumpen, come quegli innumerevoli superuomini popolareschi, superometti. Il suo anticristianesimo è l'essenza ultima della vagabondaggine ...

Vladimir Soloviov, filosofo russo, non condivideva i principi vaghi del nietzscheanismo perchè riteneva che dalla finestra del superuomo si aprisse un vasto spazio diretto verso tutti i cammini della vita..., sia i buoni che i cattivi. Ciò corrisponde alla verità, ma secondo Soloviov, Nietzsche cadde in un errore pericoloso, inequivocabilmente dimostrato, riguardo al disprezzo verso l'umanità debole e malaticcia, riguardo alle caratteristiche pagane della forza e della bellezza e nell'attribuirsi un significato sovrumano eccezionale. Qui Soloviov arriva al punto essenziale: l'idea di uomo superiore è una insolenza, o l'uomo tende a perfezionarsi a seconda di come interpreta la nozione di superuomo? Per Soloviov l'avanzamento interiore dell'uomo costituisce una legge naturale della vita, ed è naturale che l'uomo sia propenso a raggiungere l'ideale di superuomo.

Può sembrare che con quella importante dichiarazione Soloviov smascheri l'anticristo Nietzsche e si mostri disposto a considerarlo né più né meno che un pensatore profondo. Il superuomo, secondo Soloviov, può essere chiamato superuomo solo quando si converte nel vincitore della morte, il che è possibile solo con l'aiuto di Dio e solo in unione con Lui. Non ci può essere nessun altro superuomo, perché già c'è stato Cristo. Nessuno lo può replicare, ma esiste comunque la via sovrumana che molte persone hanno percorso, percorrono e continueranno a percorrere per il benessere di tutti. E, certamente, il nostro interesse vitale è che la maggioranza della gente intraprenda questo cammino, poiché alla fine di esso si trova il trionfo completo e decisivo sulla morte.

Nel 1911 Nikolai Berdiaev giunge all'idea di una nuova religione dell'umanesimo autentico, all'idea cioè di una umanità divina. Il compito della storia non consiste nella prosperità, bensì nel trionfo creativo sulle fonti del male. Tuttavia, per superare il male, si dovrebbe svelare la sua nullità definitiva e questo male dovrebbe presentarsi nella sua forma autentica dinnanzi all'umanità. Nikolai Berdiaev sostiene che l'elemento principale della concezione del mondo di Nietzsche é l'idea del superuomo, per realizzare la quale un uomo pone fine alla sua esistenza. L'uomo non è altro che un transito che serve a fertilizzare la terra dalla quale verrà alla luce il fenomeno del superuomo. Si frantuma la morale cristiana e umanista. L'umanesimo si trasforma in antiumanesimo.

Rifiutiamo categoricamente questa deduzione , poiché essa spinge a superare ciò che vi è di debole, vile ed animale nell'uomo. Questo Berdiaev non vuole accettarlo e, tuttavia, inaspettatamente, riconosce che con Nietzsche la nuova umanità passa dall'umanesimo ateista all'umanesimo divino, all'antropologia cristiana, con la quale egli conferisce alla sua nuova religione una umanità divina.

Polemizzando con Berdiaev, Albert Schweitzer considera Nietzsche da un altro punto di vista. Secondo lui, Nietzsche, sottomesso all'influenza dell'antica filosofia cinese, contraria all'ortodossia ecclesiastica ufficiale, vorrebbe sostenere la morale superiore ottimista come lo sviluppo di una volontà della vita, di una spiritualità superiore. Siamo completamente daccordo con questa valutazione. In altre parole, Zaratustra non è nessun anticristo, anche se la maggioranza non lo comprese, o non lo volle comprendere, mentre altri lo calunniarono e cercarono di stroncare la sua etica vivificante e umana, costringendola nel letto di Procuste dei

loro concetti e delle loro sensazioni.

K.Svasyan, autore e redattore della prima edizione russa delle principali opere di Nietzsche, fece una breve ed esatta valutazione su di lui: "La filosofia di Friedrich Nietzsche è l'unico esperimento confermato da tuttta una vita dell'autodistruzione della bestia nell'uomo in cambio dell'autoedificazione in essa di un creatore chiamato superuomo".

E.Fromm espresse in modo diretto, chiaro e definitivo la sua opinione su Nietzsche: "L'idea della dignità umana e della potenza fu proclamata dalla filosofia dell'illuminismo, dal pensiero progressista e liberale del secolo XIX, ma fu Nietzsche che la espresse col maggiore radicalità". Siamo completamente daccordo con questo giudizio.

Nell'epoca moderna, Nietzsche ripeté in forma originale l'antica idea di Protagora sull'uomo come misura di tutte le cose, aggiungendo che l'uomo è la misura di se stesso e, per questo, aspira ad ascendere, non può far altro che cercare nuove dimensioni del suo spirito, della sua volontà, mentalità e potenza. Da qui logicamente proviene il tema del superuomo come nuova misura dell'esistente, nello sviluppo come nel superamento della staticità dell'esistenza.

Nel parlare di ciò che vi è di fondamentale nella filosofia di Nietzsche, dobbiamo tener conto di tre postulati principali: 1) la trasmutazione di tutti i valori (nichilismo); 2) la volontà di potere (volontà della vita); 3) il superuomo (sviluppo di un uomo nuovo). Le tre nozioni formano i pilastri dell'etica della filosofia nitzscheana.

Alcuni comprendevano il nitzscheanesimo come un nichilismo banale, altri lo accusavano di anticristianesimo; altri ancora scivolavano sulla considerazione che Dio è morto, prendendo questa deduzione ora per ateismo volgare, ora come sofferenza per aver crocifisso il Cristo.
Da parte nostra, riteniamo che la cosa fondamentale è che Nietzsche, con la sua formula "Dio è morto" intendeva esprimere la sua preoccupazione per l'assassinio costante della parte ideale, lucida e divina presente nell'uomo, da parte proprio dell'uomo. Egli voleva mostrare la tragedia di tutto l'imperfetto che vi è nell'uomo, la sorte tragica dell'occidente durante due millenni della sua storia, la tragedia inevitabile che ci attende nel futuro, in una infinita peregrinazione per un infinito Nulla.

L'inizio creatore del Dio biblico viene sostituito dall'attività dell'uomo, poiché ogni azione umana risulta indipendente da Dio. Questi ha perso la sua precedente potenza e perciò dobbiamo ridefinire tutti i valori, liberarci del dominio dell'inizio sovrasensibile e sostituirlo con la volontà di potere, con la volontà di vivere.

Nietzsche riteneva che il bene e il male non sono due potenze distanti, ma due lati di un solo processo, nel corso del quale possono scambiarsi di posto o trasformarsi l'uno nell'altro, dal momento che essi provengono da un unico essere, escono dal seno della vita umana e non da quello degli dei.

Nietzsche scrisse che, mantenendo gli occhi aperti e la coscienza pura, giudichiamo che la ferocia e la violenza, la schiavitù e la cattiveria che accecano l'uomo nelle strade e
nei cuori, tutto ciò che è male, tirannico, rapace e malvagio, serve, tanto come il suo contrario, all'obbiettivo del superamento di quella specie animale che è l'uomo.

E' realmente così, giacché la lotta iniziale tra il bene ed il male interviene nell'uomo come fattore del suo avanzamento. Se non c'è lotta contro il male, nemmeno la virtù compare; resta solo l'autosoddisfazione superficiale e la passività. Secondo Nietzsche dobbiamo ringraziare di volta in volta Dio, il diavolo, la pecora e il verme che coesistono in noi. E' un richiamo molto importante e significativo. Se questo è vero, allora risultano falsi i racconti filosofici e teologici che si entusiasmano con il bene comune, la virtù astratta, la verità assoluta e la bellezza perfetta. Tutte queste promesse, il ritorno a un passato dorato, i sogni, gettano solo fumo negli occhi. E non si può confidare in essi in alcun modo.

Partendo dal voler dare una valutazione libera del mondo reale, o di un qualsiasi fattore , Nietzsche avverte che né la morale, né tantomeno la religione cristiana, entrano mai in contatto con la realtà. Alla ricerca di un giudizio al di fuori dell'etica o al di sopra di essa, egli giunge in modo molto naturale alla filosofia orientale. Secondo Nietzsche il buddismo è cento volte più realista del cristianesimo... l'autoinganno dei concetti morali è per esso una tappa già percorsa: nella mia lingua esso (il buddismo) sta al di là del bene e del male.

La sfiducia verso le teorie precedenti, l'ansia per la verità, per la liberazione piena dalle illusioni e dai miti, questo è ciò che Zaratustra dimostra al mondo, conducendolo, lungo il suo sentiero, al vulcano pericoloso di un nuovo e libero pensiero.

I filosofi che dipingono Nietzsche come un satanico si basano sulla sua immoralità e sul suo anticlericalismo, ossia, la base della della sua franchezza sorprendente e a volte sgradevole, eccessivamente esistenziale. Ma vogliamo mettere in evidenza proprio il fattore positivo, pienamente umanista del suo satanismo, considerando quella definizione che diede Mikhail Bakunin di Satana: "Il Signore ha categoricamente proibito ad Adamo ed Eva di toccare i frutti dell'Albero della conoscenza del bene e del male. Egli voleva, di conseguenza, che l'uomo, privo di autocoscienza, rimanesse in eterno come un animale prostrato davanti al Dio eterno, suo Creatore e Signore. D'improvviso appare Satana, sobillatore, il primo libero pensatore, emancipatore dei mondi. Svergognando l'uomo per la sua ignoranza e la sua selvaggia obbedienza, lo emancipò e gli mise sulla fronte il suggello della libertà e dell'umanesimo, incitandolo a disobbedire ed a gustare il frutto della conoscenza del bene e del male".

Proprio questa aspirazione ad umanizzare ad ogni costo l'uomo, e non per desiderio di Dio, ma per la propria volontà di vita umana, costituisce la radice dell'immoralità satanica della libera concezione di Nietzsche. La tonalità, la fraseologia, i modi allegorici di Zaratustra sono un inno all'uomo libero e buono, all'Uomo Reale.

Il genio di Nietzsche consiste nell'unire intuitivamente e poeticamente le più diverse ed a volte opposte conclusioni filosofiche ed etiche della cultura universale. Nella sua concezione del mondo sentiamo l'aroma dei sistemi religiosi orientali e i motivi positivisti dell'ateismo, qualcosa dell'umanesimo dell'Antica Grecia e dell'epoca del Rinascimento, qualcosa dell'anarchismo e del nichilismo del secolo XIX, elementi di ricerca di Dio e di misticismo e molto altro ancora. Non si possono definire delle semplici copiature, essendo organicamente intrecciate con le idee dello stesso Nietzsche e dando origine a qualcosa di totalmente nuovo, potente ed impressionante. Secondo Nikolai Berdiaev, è proprio in questo senso che egli giunse ad esprimere qualcosa di suo e di originale.

E' chiaro che il centro della filosofia di Nietzsche è costituito dalla dottrina del superuomo. Il

cammino verso il superuomo passa attraverso la negazione della religione, attraverso il superamento della dipendenza da tradizioni, tabù e norme, per mezzo dell'autosuperamento e dell'autodeterminazione della personalità nel corso della vita. Berdiaev disse al riguardo che in tutto questo Nietzsche esprime la verità di questo lato dell'esistenza.

Nel libro Ecce Homo, lo stesso Nietzsche definisce il suo eroe come un futuro rappresentante di questo tipo umano, che deve essere perfetto in ogni suo aspetto, al contrario dell'attuale buona gente, dei cristiani e di altri nichilisti.

Ne "La Caduta Degli Dei" Nietzsche si esprime in modo inequivocabile contro la morale, non quella solo religiosa, ma contro qualsiasi morale antinaturale, vale a dire contro ogni sermone speculativo e noioso che ponga una differenza tra gli istinti naturali e la morale sana. Ogni pseudomorale è una violenza contro la vita. L'uomo deve essere aperto alla vita, deve cioè essere un immorale, anzi, un non morale o amorale.

Nietzsche non ci invita a negare la moralità e neppure a rimanere attaccati alla amoralità, ma ad avere un'opinione etica libera, il diritto di valutare i fenomeni vitali al di fuori della morale. L'immoralismo di Nietzsche non è l'antipodo della moralità, ma piuttosto è la rinuncia al primitivismo e alla stupidità. Senza dare il dovuto valore al giudizio, non può esistere né la società né l'individuo. In tutti i casi, il livello, la profondità e l'ampiezza della valutazione hanno molte sfaccettature. In questo senso ciò che viene chiamato immoralità è una varietà della morale in sviluppo, sincera, vigente, veritiera, anziché dogmatica e morta.

Solo ora in Russia iniziamo a comprendere i nostri errori rispetto all'impeccabile morale classista, che serviva da paravento al proprio immoralità e finanche all'amoralità sanguinaria.

Il processo di formazione di una personalità libera è lento e doloroso. Dappertutto si opera un trasferimento di valori, la ricerca di una verità, la lotta contro i miti ed i pregiudizi, il rinnovamento della morale, l'elaborazione di una teoria moderna del progresso. Il bene e il male si fondono fino a costituire un qualcosa di poliedrico. Le opposizioni dei valori primitivi come il sì e il no, il bene e il male, il bianco e il nero, risultano superficiali, anche se possono contare sull'appoggio della manipolazione speculativa della coscienza di massa.

Di buon grado, o per forza, passo dopo passo, impercettibilmente, andiamo al di là del bene e del male; superando l'innocenza spirituale, vale a dire, rinascendo immorali. In tal modo cerchiamo di penetrare al fondo del problema, cercando criteri di valutazione ogni volta superiori. Che esistano criteri di un tal genere oggi come oggi, questo non è chiaro; ma è presente la volontà di andare verso la verità, verso una nuova misura umana della realtà, senza i metodi falsi degli antichi moralisti e dei sostenitori della morigeratezza. A nostro giudizio, proprio in questo consiste l'imperativo fondamentale del nostro tempo.

E' praticamente da un secolo che le ceneri di Nietzsche giacciono nella terra, ma il suo spirito e le sue profezie continuano a richiamare la gente verso l'avanzamento. L'uomo continua a percorrere la fune della vita, tesa verso il perfezionamento. Questo cammino è infinito. Le religioni mondiali, la filosofia umanista, la scienza, tutta l'esperienza dei pensatori e quella delle generazioni passate servono da sostegno a questa fune.

Tra i pensatori più importanti ed originali dell'umanità troviamo Friedrich Nietzsche,

annunciatore di un raggio di luce e orientatore dell'uomo verso il superuomo.

2. LO SPIRITO LIBERO DI NIKOLAI BERDIAEV

Nikolai Berdiaev, filosofo-teologo (1874-1948), significativo rappresentante del pensiero umanista in Russia, fu espulso dal paese dai bolscevichi nel 1922, insieme ad un numeroso gruppo di eminenti intellettuali. Le autorità sovietiche proibirono la pubblicazione delle sue opere, qualificandolo come scrittore borghese reazionario, a maggior ragione tenendo conto che visse emigrato in Francia. Solo oggi, a quasi mezzo secolo dalla sua morte, Nikolai Berdiaev é diventato praticamente l'idolo preferito dei circoli di pensatori russi, soprattutto di quelli che legano la loro fortuna all'orientamento umanista.

Berdiaev costruì una sua concezione religiosa del mondo, ma senza le formalità ecclesiastiche (fu piuttosto un antiecclesiastico), riconoscendo il legame organico del fattore assoluto della libertà eterna, della volontà divina, con il lavoro creativo dell'uomo. Seguendo il mistico tedesco medievale Jacob Böhme (1575-1624), egli ritiene che la prima categoria sia costituita da un nulla, una pre-esistenza, un abisso (Ungrund) dal quale Dio creò il mondo. Nelle profondità della libertà predivina si nasconde un'opportunità, il potenziale di tutto il mondo: della natura, dell'uomo, del male, del bene, del verme... Dio-Creatore realizzò questa potenza. La libertà custodisce il segreto del mondo. Dio volle la libertà, dalla quale consegue la tragedia mondiale. Libertà iniziale vuole dire libertà finale.

La sintesi del nulla esistente prima di Dio e fuori di Dio, prima della creazione divina del mondo, dello sviluppo dell'uomo e della sua esistenza terrena è ciò che, a detta di Berdiaev, determina l'essenza della missione umana. L'esperienza vitale e la lotta spirituale creano l'immagine dell'uomo. L'uomo non è un essere completo e finito; egli si forma e si crea generando la vita, avendo sperimentato il proprio destino "... Il mio destino è sempre stato un destino particolare, incomparabile, solo e unico".

A ragione possiamo denominare tale posizione un esistenzialismo umanista. Nel destino un posto determinante è occupato dalla vita spirituale reale, che sorge dalle "profondità della propria vita primitiva". L'individuo, privato della libertà spirituale, non è l'uomo creatore, ma un omuncolo, una bestia. Nikolai Berdiaev sottolinea che l'uomo crea la propria personalità nel corso di tutta la sua esistenza, superando dolori e sofferenze predestinate. La personalità è una costante alterabile, vale a dire, che permane nella dinamica di autosviluppo e adattamento alle nuove condizioni di vita. La personalità è superiore al comune universale e non può essere parte di qualcosa. Un individuo è parte integrante della società, mentre la personalità è un qualcosa di integro e di unico. A partire da qui Berdiaev giunge all'idea del personalismo antigerarchico. Per lui, l'uomo è un essere estremamente polarizzato, con aspetti divini e bestiali, degno e vile, libero e servile. L'uomo è una personalità che si fa strada non in accordo alla sua natura, ma al suo spirito. L'unica cosa che fa la natura è quella di formare l'individuo. Berdiaev sostiene che non è l'individuo, ma la personalità che costituiscce il centro esistenzialista del mondo. "Nella personalità c'è molto di genetico, di tradizionale e di naturale, ma questo non costituisce il particolare della personalità, bensì il comune, diciamo il sociale. In altre parole, la personalità non è una categoria biologica o psicologica, ma etica e spirituale".

Secondo Nikolai Berdiaev "Nell'universo vigono tre principi: la Previsione, ossia Dio sovrauniversale; la libertà, ossia lo spirito umano; il destino, ossia la natura, sorta e irrobustita

dall'oscura libertà".

L'unione di queste forze contiene l'energia dell'intera esistenza dell'uomo. E' questione complessa dire se Berdiaev ponga sullo stesso piano la potenza di questi tre principi. Una cosa è chiara: "Dio e l'uomo esistono uniti in un unico complesso". Con questa sua dichiarazione Berdiaev rompe con l'ortodossia cristiana, a favore dell'uomo. Berdiaev dichiara apertamente: "Scelgo risolutamente per la filosofia che afferma il primato della libertà sull'esistenza, il primato del soggetto esistenziale sul mondo oggettivo, scelgo a favore dei concetti di dualismo, volontarismo, dinamismo, attivismo creativo, personalismo, antropologismo, filosofia dell'animo".

Proprio l'attivismo creativo della personalità è ciò che determina la superiorità della libertà spirituale sull'esistenza in quanto sussistenza fisica. Questo è il criterio dell'umanesimo di Berdiaev. Ogni uomo, per sua natura interna, è una regno enorme: "microcosmo, nel quale si riflette e permane tutto il mondo reale e tutte le grandi epoche storiche; non è un frammento di mondo che contiene quel piccolo pezzettino, ma in esso si manifesta un gran mondo...".

Tuttavia, il destino della vita terrena riflette l'enigma dell'unità di necessità divina e libertà umana. Da qui Berdiaev arriva al suo concetto principale: l'idea dell'Uomo-Dio, abbozzo di Dio nell'Uomo e dell'Uomo in Dio. In tal modo il principio esistenzial-terreno si unisce alla Provvidenza Divina.
Questa comunione resta basata sull'enigma della natura doppia del Cristo: Uomo-Dio. "La fonte della libertà - sostiene Berdiaev - è racchiusa in Dio, ma non nel Dio-Padre, bensì nel Dio-Figlio. Il Figlio non è solamente Dio, è anche uomo, uomo assoluto, uomo spirituale, uomo da sempre... La libertà del Figlio costituisce la fonte della libertà di tutto il genere umano..., questo è il segreto dell'Umanità Divina, il segreto di due nature unite in Cristo e, di conseguenza, due nature sommate nell'uomo".

Questa conclusione mostra l'inquadramento particolare del grande filosofo russo riguardo alla comprensione dell'essenza interiore della vita futura e perfezionata dell'uomo, la quale presuppone la presenza di un contenuto sovrapersonale e l'ossessione per il raggiungimento di un'epoca di Umanità Divina.

Nikolai Berdiaev affronta i volgari problemi terreni dell'esistenza sociale prendendo come base quell'elevato principio. L'essenza dell'esistenza umana è intrecciata con la liberazione dell'uomo, con la personalità capace di impadronirsi del mondo, dello stato, della nazione, di un'idea o pensiero astratti, soggetto direttamente al Dio vivo. Berdiaev appare qui come il difensore assoluto della libertà interiore della personalità, della sua indipendenza da qualsivoglia imperativo esterno: "tabù, morale, massa, socium, imperativo di Kant, legge, ragionamento pratico. Il completo personalismo, l'anarchismo, il lavoro creatore, in ciò consiste l'essenza dell'esistenza: non l'obbedire irriflessivo alla cieca a qualcuno e tanto meno a qualcosa, ma solo a Dio e a se stessi, alla propria volontà di liberarsi...".

Certo, questo non vuol dire disobbedienza spontanea, confusa e sfrenata. Si tratta della superiore libertà dello spirito, priva di istinti vili. La lotta interna nell'uomo è la lotta dei contrari; solo l'uomo è capace di comprenderlo e di dargli un ordine razionale.

Questo è il concetto esistenziale e umanista dell'uomo e del suo destino propugnato da Nikolai Berdiaev. Il filosofo crede nell'uomo, e lo chiama ad avanzare verso le cime dello spirito

autenticamente libero, della volontà libera e della mentalità libera.

Ecco quindi il fondamento in base al quale Berdiaev valuta il carattere ed i limiti delle motivazioni umaniste delle opere di Lutero, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche e di altri importanti pensatori. Egli richiama l'attenzione sulla qualificazione dei limiti (limitazioni) dell'umanesimo di Marx e di Hegel. Le concezioni di Marx furono, secondo lui, umaniste, soprattutto per l'aver smascherato l'alienazione dell'uomo e la conversione del lavoratore in oggetto (Verdinglichung) nell'epoca del capitalismo. Ciò nonostante, non appena l'umano si afferma come unico e superiore negando il divino, esso comincia ad essere rifiutato e subordinato a ciò che è comune, sia questo l'unico di Schweitner, piuttosto che il collettivo sociale di Marx.

A giudizio di Berdiaev, la restrizione dell'umanesimo di Nietzsche è di tutt'altro genere. Egli riconosce che per Nietzsche il super-uomo non è altro che il sinonimo del divino. A partire da qui si svolge la dialettica limitata del divino e dell'umano. Nietzsche incarna il sangue dello stesso sangue, ramo del medesimo tronco che costituisce l'umanesimo europeo. Però egli rifiuta l'uomo. Per lui l'uomo non è niente di più di una vergogna e di un disonore nel trapasso verso la nuova razza del super-uomo... Il super-uomo risulta privato del divino e dell'umano.

Berdiaev vuol passar sopra a tutti i limiti dell'umanesimo per offrire il suo super-umanesimo, che è l'idea dell'Uomo-Dio, l'unione dell'umano e del divino. Non si trattava né della fede né dell'obbedienza servile a Dio e alla Provvidenza, ma dell'attività creatrice dell'uomo che supera il bestiale nel corso del suo sviluppo e si rianima con le idee di libertà, di sovrapersonale, di spirituale e morale, ossia dell'interesse umano, dell'intenzione, del progresso.

E' ovvio che le concezioni di Nietzsche e di Berdiaev risultano per molti aspetti simili, anche se il primo rifiuta Dio, mentre il secondo cerca appoggio nel cielo; uno vuole convertire l'uomo in Dio, mentre l'altro cerca di unire il divino e l'umano in un solo essere. In ambedue i casi ci troviamo di fronte a meditazioni sulla vita e sull'uomo sicuramente umaniste, di fronte a ricerche di un nuovo concetto umanista dell'avvenire. Ognuno ha i suoi limiti; sarebbe ingenuo credere che ci sia (o ci possa essere) una modalità unica ed assoluta di concezione umanista del mondo. L'umanesimo abbraccia una nozione molto ampia e ricca, come la vita stessa. Permane sviluppandosi e arricchendosi, formando un Albero della Conoscenza del Bene e del Male, potente e prolifico, dal fogliame sempreverde. Ognuno può gustare i suoi frutti.

In Russia la concezione umanista gettò radici molto tempo fa. Si evidenziò più che altro nelle opere letterarie di Pushkin, Tolstoy, Lermontov, Dostoievsky e di molti altri. Anche i filosofi russi lasciarono la loro impronta luminosa; Berdiaev occupa un posto particolare tra questi ultimi. La sua eredità umanista è enorme e ricca di idee originali, impregnata, soprattutto, di spirito religioso e di spirito nazionale russo. Riteniamo che proprio in ciò hanno radice le fonti della concezione di Berdiaev dell'Uomo-Dio, dell'esistenza umana terrena nell'avvenire.

3. JOSE' MARTI': NON E' DA TEMERE LA MORTE. LA COSA ORRIBILE E' VIVERE MORTI

Un centinaio di anni fa, l'11 maggio 1895, se ne andava combattendo su un cavallo bianco, verso la sua ultima dimora, Josè Martì, apostolo della libertà di Cuba, poeta e rivoluzionario.

Le sue doti di poeta e il suo impeto rivoluzionario, unite assieme, generarono un particolare tipo

di eroe, il cui destino e la cui concezione impregnarono del suo spirito tutto il periodo della Rivoluzione cubana.

Quando era un adolescente di 16 anni, nell'ottobre del 1869, un tribunale militare lo accusò di pensiero politico sospetto, per via del suo poema patriottico "Abdala" e per la simpatia manifesta verso la sollevazione anti-spagnola capeggiata da Cespedes. Fu così condannato a sei anni di carcere. In una foto d'archivio vediamo il detenuto n.113, un giovane magro, incatenato, con la divisa carceraria. Ma il suo spirito non sembra piegato, si avverte l'orgoglio interiore del suo patriottismo. Il suo volto riflette la bellezza e il valore propri di una personalità buona ed intelligente, la cui vita e la cui morte furono al servizio della gente, del suo popolo e, soprattutto, della libertà.

Comprese fin da molto giovane quanto difficile fosse per i popoli e per le nazioni intere fare il passo dall'uomo bruto all'uomo uomo... "Affrontare questa bestia e posare sopra di essa un angelo, è la vittoria umana", scrisse Josè Martìn nel suo articolo "La battaglia del premio" nel 1882. Solo la libertà ci permette di fare questo passo. Il poeta, di appena quindici anni, descrivendo l'aspetto eroico di Abdala, esclama:

E ci comanda l'onore, e ci comanda Dio
Per la patria morire, prima di vederla
del barbaro oppressor codardo schiava!
La vita dei nobili, madre mia,
E' lottare e morire per onorarla...

Quel motivo patriottico risuonò ripetutamente nella poesia universale, ma Martì ne fece il suo destino.

Lasciamo da parte il fulmineo e luminoso percorso politico del Martì rivoluzionario e lanciamo uno sguardo alla posizione spirituale del grande umanista.

In primo luogo, sbalordice l'armonia dell'inquadramento umanista ed esistenziale di Martì, con tutto ciò che lo agita e che egli si affretta a condividere con il popolo. Egli venera la vita, letteralmente: la considera il dono superiore della natura. E l'uomo in quanto uomo. Egli è convinto che esista un solo Dio, l'uomo, e un solo spirito divino, la natura. Infatti è così, anche se il comportamento della civiltà contemporanea fa di tutto per aggravare il conflitto dell'uomo con la natura e dell'uomo con se stesso. Cambiano i valori, cambiano gli dei. Soprattutto si generano terribili e crudeli idoli, a proposito dei quali Martì ci lancia il suo ammonimento.

Per lui l'universo è qualcosa di integro, che segue leggi uniche, siano esse il movimento dei pianeti o l'avanzamento del pensiero, i processi fisici come quelli spirituali. La vita fisiologica e sociale dell'uomo appaiono a Martì come frammenti di elementi tragici che generano sofferenze e contrasti, facendo a volte nascere e rinascere esseri brutali, dal momento che, secondo lui, ogni uomo racchiude tutto il mondo animale, può ruggire come un leone, tubare come una colomba, grugnire come un maiale; la virtù è costituita dal fatto che la colomba trionfi sul maiale e sul leone.

In tal modo Martì passa dall'appercezione integra del cosmo all'appercezione integra del microcosmo dell'uomo. Di fatto ed a ragione, possiamo distinguere nell'uomo l'elevato ed il vile,

il debole e il forte, la bestia ed il creatore; non solo, grazie allo spirito, può trasformare se stesso, arrivando ad essere uomo-uomo.

Il cammino verso le vette non è facile e passa attraverso sofferenze, ma ciò nonostante solo così si forgia una personalità integra. A differenza dell'individuo, che comprende un organismo biologico, parte fisica integrante della generazione e del socium, la personalità non è un frammento di qualcosa di integro, ma è l'integrità stessa, un microcosmo particolare. Il suo fondamento non è costituito dalla fisiologia, ma dalla spiritualità. E' proprio in questo modo che io intendo la concezione di Martì sul trionfo dell'uomo-uomo, sul superare il bruto, riuscendo a porre la colomba più in alto del leone e del maiale. Non la colomba sentimentale o abulica, tanto meno un angelo con le ali bianche, da beatitudine divina, ma rinvigorita dal suo proprio spirito, dalla sua volontà inflessibile. Mahatma Gandhi, Andrei Sacharov, Albert Schweitzer e altri ancora incarnano questo tipo di eroe. Il suo vigore è costituito non dalla forza, ma dallo spirito; anche Josè Martì lo rappresenta a pieno titolo.

Secondo Martì non è l'immondizia, né l'infamia, e tanto meno la violenza bruta ciò che forma l'intelaiatura della personalità veramente libera dell'uomo-uomo, bensì il saper amare, l'avere compassione, il saper lottare. Josè Martì non porta la sua concezione fino ad un'immagine di uomo-Dio, come fanno Vladimir Soloviov o Nikolai Berdiaev; né sostiene un'idea di superuomo, come Nietzsche. La mania del progetto divino non lo tocca, né quella di utopiche società sulla creazione artificiale dell'uomo nuovo; egli si basa su posizioni terrene umaniste, cercando di facilitare e di arricchire spiritualmente l'esistenza dell'uomo-uomo.

Non è casuale che Martì, seguendo Cesar Vallejo, analizzi la sofferenza dal punto di vista tipicamente esistenzialista, considerandola un fattore importante della poesia, della religione e della solidarietà sociale fra la gente.

Nel saggio "Il carcere politico a Cuba" (1871) quel giovane di 17 anni espone per la prima volta le proprie considerazioni sul fattore doloroso dell'esistenza. Non ha paura della morte, perché crede nell'immortalità degli eroi: "muori con onore e resusciterai dal regno dei morti, ma non cercare la morte, anela a vivere una vita che possa essere giustificata da un grande senso, vale a dire, il bene per gli altri. L'onore può essere macchiato. La giustizia può essere venduta. Tutto può essere stracciato. Ma la nozione del bene fluttua sopra ogni cosa e non naufraga mai.

Martì intende il bene non come una misericordia sentimentale e religiosa che tutto perdona, ma come la lotta reale contro il male reale, prima di tutto contro l'ingiustizia e l'oppressione, per l'indipendenza e la libertà, per l'umanizzazione della vita e di tutta la società.

Martì comprende che il bene non viene da se stesso, non è un regalo, ma si raggiunge grazie all'operare e al lottare contro il male, soffrendo innumerevoli dolori.

Martì confessa: "Prigione, Dio: idee a me così vicine come l'immensa sofferenza e il bene eterno. Soffrire è forse godere. Soffrire è morire all'indegna vita che noi abbiamo creato e rinascere alla vita di ciò che è buono, l'unica vita vera". Questo concetto orgoglioso e forse romantico, talvolta autosuggestionante, viene suggerito dal trattamento cristiano della sofferenza non solo come salvazione ed espiazione, ma come essenza dell'esistenza, legge della vita.

Però ci sono due tipi di sofferenza: chiara o oscura, purificatrice o distruttiva, eroica o assurda.

Martì accetta la prima sofferenza come la sua croce; la trascina volontariamente, come dovere personale verso la sua stessa libertà e verso la libertà del suo popolo. Si può dire che la sua sofferenza è la sofferenza del vivere e liberarsi, del vivere la vita libero. Proprio questo è il fondamento della sua concezione del mondo, del suo destino di poeta e cittadino. A mio giudizio, solo così devono essere intese le sue parole: "Soffrire è più che godere: è vivere veramente". E continua: "Altri soffrono molto più di me. Mentre altri piangono sangue, che diritto ho io di piangere lacrime? Il martirio infinito della prigione è una sofferenza senza senso, che uccide l'intelletto, rinsecchisce l'anima, ma Martì non vuole odiare né maledire, né disprezza alcuno dei suoi carcerieri. Se io odiassi qualcuno, proprio per questo odierei me stesso".

In questa confessione si ode il motivo cristiano della misericordia per i dannati e gli oppressori, esseri umani anch'essi. Dio ha cari i cattivi non meno che i buoni, soprattutto se si tiene presente che questa divisione è falsa.

Non esistono due campi, uno di espiazione e uno di felicità, come non esistono i puri. Il cristianesimo vede la presenza di Dio in ogni essere, anche perché tutti sono peccatori, essendo tutti segnati dal peccato originale; non per questo bisogna giudicare tutti assieme, ma bisogna invece manifestare misericordia. Martì condivide questa idea. L'enfasi del giovane carcerato è diretta contro il male, contro le sofferenze inespresse della gente, contro la violenza dei carcerieri, contro l'orrendo, terribile e straziante nulla!, anche se né al colpo di frusta, né alla voce dell'insulto, né al rumore delle sue catene nessuno ha mai sentito Josè Martì odiare. Sempre, al di sopra di tutto, egli mise l'amore per la gente e per la vita.

Alcuni anni dopo avrebbe detto che quello per cui si dispiaceva "non era per la mia esistenza, ma per il vivere senza poter fare del bene". Quel dolore dell'anima lo portò prima di tutto a sentire compassione per il suo popolo che annegava sotto il giogo spagnolo, e poi ad agire come rivoluzionario.

Le sue parole commemorative per Longfellow possono essere riferite proprio a Martì: "Aveva il colore sano dei casti; l'arroganza magnifica dei virtuosi, la bontà dei grandi, la tristezza dei vivi, e quell'anelito alla morte, che rende la vita bella. Quante e quante qualità semplici, pure e così rare e necessarie mancano nelle generazioni contemporanee. Tutta la nostra esistenza è diventata assai crudele e malsana".

I temi della vita, dell'amore, della sofferenza e della morte, della lotta e della libertà costituiscono il nodo esistenziale della poesia genuinamente umanista di Josè Martì, che invita l'uomo all'armonia e alla bellezza del mondo. "La vita è un inno; la morte è una forma occulta di vita; santo è il sudore ed il sudario è santo,... la sofferenza è minore per quelle anime che l'amore possiede; la vita non ha dolori per chi comprende a tempo il suo senso...".

Purtroppo Martì si sbagliava. E' proprio la comprensione del senso della vita che moltiplica l'amarezza ed il dolore, aumenta le sofferenze più di quanto non le lenisca. Ma solo così si può mantener desta l'aspirazione insuperabile alla libertà ed all'autorealizzazione dell'uomo-uomo.

In questo senso, la cosa principale è che la libertà deve essere benedetta, perché, a parte altre ragioni, il suo godimento ispira l'uomo moderno.... L'aspirazione cosciente all'ideale è per Josè Martì l'asse della personalità schietta, che approda all'integrità ed al valore spirituali. Quest'ultimo, suppongo, è determinato ora dal legame con Dio, ora dal legame con interessi

sovrapersonali del suo popolo e del suo destino. L'ideale della libertà, così come la credenza, costituiscono la personalità e spingono all'autoperfezionamento. Una personalità concentrata su se stessa si autodisintegra; aperta all'amore e all'abnegazione per gli altri, supera se stessa, autoaffermandosi ed acquisendo una nuova vita etica. La libertà e la chiarezza interne sono, a detta di Martì, la fonte originaria di ogni energia artistica: il lavoro, la poesia, la lotta politica, tutto ciò che l'uomo fa, costruendo, in primo luogo, la propria vita.

Eppure c'è un conflitto, enigmatico ed invincibile, tra la libertà e la felicità. Berdiaev scrisse a suo tempo che la libertà e la dignità impediscono all'uomo di assumere come obbiettivo il bene maggiore della vita: la felicità e la soddisfazione. L'uomo è capace di sacrificare non solo la sua felicità, ma addirittura la propria vita per ottenere la libertà.

Tuttavia, risulta molto difficile ottenerla da sé, superare la rassegnazione schiava e codarda, "rompere - secondo l'espressione di Josè Martì - le grandi e resistenti illusioni a portata di mano, le filosofie, le religioni, le passioni dei padri, i sistemi politici. E lo legano e lo avviluppano: e l'uomo è ormai, per tutta la sua vita sulla terra, un cavallo ubriaco... affermare l'umana volontà; lasciare agli spiriti la loro forma seduttrice; non immiserire, con l'imposizione di pregiudizi estranei, le nature vergini; metterle in condizioni di prendere da sé l'utile, senza offuscarle, senza spingerle verso una via già tracciata. Ecco l'unico modo per popolare la terra della generazione creatrice che le manca!... Il primo compito dell'uomo è quello di riconquistarsi. Per fare ciò è necessaria la libertà, poiché solo questa apre il passo al perfezionamento".

Martì spinge il tema della libertà fino alla sua ultima conseguenza logica, la libertà non solo nella vita, ma anche nella morte. Secondo Juan Marinello (e non si può non essere daccordo con lui), "...per Martì la vita è un passaggio angoscioso che si risolve nella morte nobilitante. L'attenzione verso la vita che esistette in terre anteriori, come la creò Martì, e che sarebbe passata nelle terre a venire, suscitò la sua ammirazione... da quel silenzio maggiore nel quale tutti sono uguali". Nelle sue poesie di lotta, Martì combatte non contro la morte, ma (Juan Marinello lo avvertì sottilmente) "...combatte per morire bene".

Molte personalità creatrici, prima e dopo Martì, prospettarono il problema della morte come cuspide della vita. Secondo Sigmund Freud, la lotta tra due principi, l'istinto di vita (Eros) e l'istinto di morte (Tanatos), è ciò che caratterizza l'uomo. Tanatos genera un presentimento di drammatismo del suo destino personale e la predestinazione della sua fine, una certa forza indomabile di sacrificio che va alla ricerca dell'ultima dimora. Il tema della debolezza, dell'esistenza meccanica cadaverica e del desiderio della morte risuonano in molti versi del poeta, il quale, ciò nonostante, compie con coraggio il suo dovere e la sua missione predestinata: "... io, che da anni, ogni mattina della terra, raccolgo i miei pezzi per continuare a vivere... ". Un'altra sua poesia recita:

Quello che accade, quello che sì
E' una grande verità, è che qui
Non c'è che un morto e sono io.
Da tanto aspettare è certo
Che lo aspetto ogni giorno!
Che termini alla fine l'agonia
Nel riposo del morto...

Per Martì la morte significa non la fine dell'esistenza terrena, ma un suo rinnovamento, un nuovo obbiettivo, metamorfosi nello spirito del concetto buddista di rinascenza carmica. Il trapasso dalla vita all'inesistenza o ad una nuova esistenza è un atto di libertà, così come l'atto di libertà si manifesta con il nascere, con l'apparire dall'inesistenza. L'unità cosmogonica dell'uomo con la natura rende la sua interpretazione della morte non tragica, bensì eroica. Martì percepisce romanticamente la morte come un passo verso l'immortalità. Nega il fatto della morte per Cristo e in Cristo, e muore come atto di stoicismo e di fiducia nella memoria della sua esistenza come atto di eroismo. Il senso della vita è legato, per Martì, alla fine di essa, con l'uscita dal tempo maligno, verso l'eternità.

Per mantenere questo stato d'animo sono necessarie una speciale tensione spirituale, una certa serenità emotiva e filosofica, una particolare esperienza etica. "Tutta la nostra vita è ricolma di morte, agonia, eliminazione della vita; per questo bisogna venerare la vita, irradiare l'energia creatrice della vita, senza temere la morte, perché forse proprio questa è il fenomeno della vita, il suo ultimo istante, quello che precede l'eternità. La morte è una vittoria e, quando si è vissuto bene, il feretro è un carro trionfale..." credeva molto sinceramente Martì.

E' un fatto simbolico che Martì si lancerà verso la morte quasi volontariamente, uscendo a precipizio sul suo cavallo bianco verso l'ultima battaglia.

... Non è la vita
Un magico calice che il capriccio trasforma
In fiele per i miseri, e in ardente
Tokai per il felice. La vita è...
... Porzione dell'universo, frase unita
A una frase colossale, serva legata
A un carro d'oro, che agli occhi stessi
Di quelli che travolge con veloce corsa
Si occulta nell'aurea polvere, serva
con nascoste briglie, pesante,
All'instancabile eternità legata!

Il grande Josè Martì balzò in un batter d'occhio da quel cavallo da combattimento sul carro trionfale dell'immortalità.

La nostra modesta conferenza serva da viva testimonianza di quanto sopra esposto. Molte idee e aspirazioni di Josè Martì suonano all'unisono con le inquietudini e le sofferenze delle generazioni contemporanee. Per noi russi ha un'attrazione ed una considerazione speciali la personalità di Martì, portatore dell'umanesimo, lottatore per la dignità e per la libertà. L'esperienza di tutta la storia russa, soprattutto degli ultimi decenni, mostra quanto sia difficile per la gente il passaggio dall'uomo-bruto all'uomo-uomo, il superamento dell'ostilità e della violenza.

La civiltà in generale sta vivendo una crisi profonda. Non è facile venirne fuori. L'umanità è attesa nel futuro da nuove sofferenze e da nuove prove. Eppure, la sinfonia della vita continua a suonare. La vita e l'opera di Josè Martì, grande saggio di Cuba, giustificano questa formula: "Non è da temersi la morte. La cosa orribile è vivere morti".

4. TRE PUNTI DI VISTA SU JOSÉ CARLOS MARIATEGUI

Sono trascorsi cent'anni dalla nascita del pensatore peruviano José Carlos Mariategui, civilizzatore di grande ingegno, romantico ed infaticabile lottatore per la causa del socialismo.

Nel 1994, in vari paesi del mondo, si sono tenute conferenze scientifiche e pubbliche riunioni nelle quali grandi scienziati e politici hanno scambiato opinioni sull'eredità teorica di Mariategui; sono state discusse questioni d'attualità riguardanti lo sviluppo sociale contemporaneo. Queste relazioni hanno contribuito a chiarire ulteriormente l'apporto di Mariategui all'analisi dell'esperienza storica del Perù e dell'America Latina, della filosofia e della cultura mondiali, e anche il significato della sua personalità nell'organizzazione di movimenti operai e di liberazione nazionale.

Anche se risulterebbe più facile unirci al torrente di elogi emotivi, molto di moda, sulla grandezza della personalità di José Carlos Mariategui, preferiamo analizzare serenamente l'opera del saggio enciclopedista peruviano appoggiandoci sull'esperienza tragica dell'epoca che sta per finire e valutando i "più" ed i "meno" della sua concezione del mondo.

In primo luogo, risveglia in noi vivo interesse non tanto l'attività politica di Mariategui (soprattutto considerando che essa è già stata vista nei particolari), ma le sue concezioni umaniste, trattandosi di una grande personalità e di un rivoluzionario. Siamo partiti dal criterio universale umanista, che considera l'uomo come il valore più alto e riconosce l'unicità di ognuno degli aspetti dell'esistenza individuale. L'umanesimo, come orientamento filosofico, non porta in sé un carattere sociologico e tanto meno ideologico, ma possiede un carattere antropologico ed esistenziale. Ciò non significa che l'orientamento umanista sia separato dalla politica, ma che, in ogni caso, non le obbedisce, poiché esso ha una sua propria opinione sul mondo e sull'uomo, sul mondo dell'uomo. Altra cosa è come questa messa a fuoco si incarna nelle varie filosofie, siano esse religiose o civili, subendo deformazioni sociali causate dal tempo e dalle circostanze.

L'umanesimo, inteso come il modo vitale di trattare una persona, un socium, la sua interdip[endenza così complessa, possiede una sfumatura inevitabilmente individuale, quantunque l'autodeterminazione autentica dell'uomo all'interno dell'ambiente sociale sia sempre rimasta pesantemente schiacciata dalla volontà e dagli interessi collettivi, fosse una religione o una idea ufficiale. Basti ricordare i roghi dell'Inquisizione, l'esperienza del calvinismo, il catechismo di Bakunin-Nechaev, la storia del fascismo, del comunismo e altre ancora.

Anche il marxismo, proprio come faceva il decalogo di Mosè, insisteva nel perseguire rigidamente il castigo morale e nell'assegnare una priorità assoluta alla volontà e agli interessi di una classe ed alla concezione rivoluzionaria, attribuendo loro quasi un senso di provvidenza divina. In quell'ambito magnetico di umanesimo sociale, o socialista (Karl Marx lo definì umanesimo "pratico" o, a volte, "pragmatico") maturò l'opera intellettuale di Mariategui, il quale scelse la sua strada per proprio conto. Se egli non avesse fatto altro che una copiatura pura e semplice dei postulati normativi di Marx (a volte lo fece, non potendo evitarlo), i suoi sforzi non potrebbero essere valutati a dovere. Mariategui riuscì, in parte, a superare la tirannia dei dogmi e tentò di armonizzare l'astrazione sociale con la realtà peruviana. Questa sua ingenua aspirazione diede un tono di originalità a tutte le sue interpretazioni e pose il suo autore al di sopra della rozza moltitudine dei difensori "meccanici" del marxismo.

Per decifrare la specificità concettuale dei modelli di uomo e di società propugnati da Mariategui, useremo l'esemplare metodo di Oliver Wendell Halmes, citato da Miguel de Unamuno nelle sue

novelle. Secondo questo metodo, per valutare un individuo sono necessari tre differenti punti di vista: la personalità come tale; la personalità secondo il suo proprio giudizio; la personalità secondo il giudizio degli altri. Tentiamo di descrivere queste tre facce di Mariategui, iniziando però dall'ultima, vale a dire dalla valutazione che la comunità scientifica contemporanea ha fatto della sua opera.

La prima cosa che salta all'occhio è la differenza tra ciò che è stato enfatizzato dalla letteratura russa (ex-sovietica) e dalla più sviluppata letteratura marxista da una parte e, dall'altra, dalla letteratura politica mondiale non marxista. A questo riguardo, le divergenze di giudizio storico furono a dir poco contrapposte fra loro. Inutile dire che, in entrambi i casi, si possono riscontrare alterazioni di orientamento e di giudizio assai strane, dipendenti dalle circostanze. Tanto i primi come i secondi presentarono Mariategui ora come un eroe, ora come un malvagio. In definitiva, si sono create varie immagini, a volte reali, a volte vere in parte, altre volte decisamente false. Questa variabilità di opinioni è spiegabile, in una certa misura, proprio con l'evoluzione della personalità di Mariategui.

Si sa che, dopo essere rientrato in Perù dall'Europa, egli sviluppò un'energica propaganda in favore del marxismo, della rivoluzione di Ottobre, del bolscevismo e del socialismo, sostenendo la necessità della lotta rivoluzionaria contro l'imperialismo, l'arretratezza e lo sfruttamento. Tale orientamento, naturalmente, lo portò a rompere con Haya de la Torre e l'aprismo, che stava su posizioni di riformismo non violento e di "anti-imperialismo costruttivo". In quel periodo l'Internazionale Comunista appoggiò Mariategui criticando severamente il modello aprista di Homindan (anche se la critica fu assolutamente vana). Gli stessi apristi, al pari di altri critici del bolscevismo, accusarono Mariategui di "europeismo", di mancanza di contatto con la realtà peruviana, di attaccamento al socialismo dottrinario.

Alcuni anni dopo (soprattutto dopo la sua morte), sotto l'influenza della campagna stalinista di "bolscevizzazione" del movimento comunista, venne svalutato il ruolo svolto da Mariategui nell'Internazionale Comunista: dopo essere stato preso per un fedele seguace del marxismo, venne trasformato in un dirigente piccolo-borghese (semi-aprista) che voleva "peruvianizzare" a suo piacimento l'eccellente e universale dottrina di Marx-Lenin. Anche V.Miroschevsky, nell'anno 1941, accusò Mariategui per le sue "concezioni populiste". Altri lo incolparono di aver aderito alle idee del "sindacalismo rivoluzionario" di Georges Sorel. Non trovò appoggio il suo progetto di fondare il partito socialista. Una analoga "scomunica" da parte dell'Internazionale Comunista, assai crudele ed ingiusta nei modi e tragica nel suo significato, la subirono molti eminenti rappresentanti della prima generazione comunista dell'America Latina. Comunque sia, dagli anni '30 ai '50 il nome di Mariategui, così come quelli di Gramsci e di Lukacs, risvegliava in numerosi politici del movimento comunista internazionale una netta e veemente disapprovazione.

Al contrario, nella letteratura non marxista, l'opera di Mariategui venne rivalutata e contrassegnata positivamente. Veniva vista con favore soprattutto la tematica peruviana (o addirittura latinoamericana). La critica per i motivi rivoluzionari riscontrabili nella sua opera fu sostituita, poco a poco, dal riconoscimento per gli interessi scientifici presenti in essa, l'interpretazione oggettiva dei problemi indigeni, delle questioni agrarie, dell'evoluzione economica generale del Perù, ecc.

In occasione del centenario di Mariategui, numerosi simposi e conferenze commemorative

espressero coincidenti valutazioni tanto sulla sua opera come sulla sua pratica politica. Nella maggioranza dei casi, non ci si soffermò tanto sui fondamenti della sua concezione, ma piuttosto sul ruolo di educatore e sulla enciclopedicità dell'Amauta (saggio per gli antichi peruviani, NdT). Molti hanno utilizzato cliché mitologici: "Mariategui è il simbolo del Perù", "Mariategui vuol dire la speranza della nuova generazione", ecc. Praticamente tutti riconoscono la sua fedeltà alle idee socialiste ed umaniste, ma tacciono della sua accettazione della violenza rivoluzionaria e del suo non voler riconoscere gli aspetti più dolorosi della "pratica marxista-leninista" nell'URSS.

In una parola, e detto senza mezzi termini, sotto la bandiera del centesimo anniversario, si è impossessata del mondo la tendenza a iconizzare, a beatificare l'Amauta, a trasformarlo cioè da onorato rivoluzionario e pensatore di talento in un personaggio astratto e immacolato, un idolo sintetico da adorare e cantare con infiniti alleluia.

Trascorsi 64 anni dalla morte di Mariategui, un punto di vista indipendente e ragionato è di somma importanza per poter studiare la sua opera ed il suo posto nella storia del Perù, perché, proprio grazie ad esso ripuliamo il nostro spirito, superiamo illusioni ed equivoci, "rinnoviamo" la mente. Solo questo cammino ci permetterà di avvicinare Mariategui come persona vicina e viva e non come una mummia da museo.

Nella presente relazione è di particolare interesse il secondo punto di vista su Mariategui: ciò che egli pensa di se stesso. Si è soliti prestare grande attenzione prima di tutto alla sincerità del suo attaccamento all'attività rivoluzionaria. E' chiaro che Mariategui fu portatore fedele dello spirito rivoluzionario e propagatore instancabile del marxismo. Il suo orientamento politico non si è formato in un batter d'occhi, e nemmeno da zero. Parlando della sua amicizia con il poeta modernista peruviano Alcides Spelucin, lo stesso Mariategui riconosce: "Io e lui proveniamo, più che dalla stessa generazione, dalla stessa epoca. Nascemmo sotto lo stesso segno. Ci nutrimmo, nella nostra adolescenza letteraria, delle stesse cose: decadentismo, modernismo, estetismo, individualismo, scetticismo. Più avanti condividemmo il doloroso ed angoscioso lavoro di superamento di queste cose e di fuga dalla loro morbida sfera. Partimmo verso l'estero alla ricerca non del segreto degli altri, ma alla ricerca del segreto di noi stessi". Egli scoprì il segreto per superare quella morbida sfera proprio nel marxismo. Certamente giocò un ruolo speciale la permanenza di Mariategui in un'Europa in cui i movimenti operai e social-democratici avevano acquistato grande vigore. Anche le molteplici e variegate tematiche sociali proposte da Nietzsche, Bergson, Sorel, Marx, Tolstoy, Lenin, Unamuno, Barbuse, ecc., ebbero molta influenza sul processo di formazione della concezione filosofica dell'illustre peruviano. La tavolozza creatrice del suo mondo intellettuale non ha potuto formarsi che così. E subito egli formulò la sua idea-chiave. "A partire dal 1918, accettai con molta decisione il socialismo", riconobbe Mariategui. Fu una scelta molto libera e volontaria, sebbene da allora ripeterà sempre più spesso, sempre più monotonamente, proclami marxisti sul proletariato, sulla rivoluzione, sul marxismo, sul comunismo. Questa faccia della medaglia è già nota; per cui, sarà della massima importanza sottolineare piuttosto l'influenza profonda che la dottrina socialista esercitò sulla personalità di Mariategui: "Il mio pensiero e la mia vita costituiscono una cosa sola, un processo unico".

A mio modo di vedere, bisogna interpretare queste parole nel senso che una idea rivoluzionaria diventò "la sua idea" e che, da lì in poi, essa guidò il suo agire come uomo e come rivoluzionario. Una simile socializzazione di solito finisce per schiacciare la libertà spirituale di una persona e sostituirla con una coscienza e degli interessi collettivi. Fortunatamente, Mariategui riuscì ad evitare questo destino grazie alla sua immensa intelligenza ed al suo forte carattere: "Al contrario

di ciò che, a buon mercato, si potrebbe sospettare, la mia volontà è affermativa. Il mio è un temperamento da costruttore e niente è più antitetico a me del bohemien puramente iconoclasta e distruttivo... il realista sa che la storia è un riformismo... Lo spirito dell'uomo è indivisibile... La politica in me è filosofia e religione".

Questa frase esige alcune precisazioni. E' evidente che Mariategui, rifererndo queste parole a se stesso, in realtà si esprime contro chi identifica la rivoluzione con atti distruttivi e negativi, a favore, invece, di chi la considera come evento trasformatore. In questa concezione non c'è niente di nuovo, perché i marxisti, a differenza dei seguaci di Bakunin, hanno sempre sottolineato il carattere creativo della rivoluzione.

Risulta molto più difficile scoprire l'essenza della percezione della politica come filosofia e religione. Per quello che abbiamo visto, Mariategui intese la politica come un metodo per realizzare la filosofia del marxismo, mentre identificò il socialismo con la credenza religiosa nella salvazione. Vorremmo ricordare che Anatoly Lunacharsky (il quale risvegliò in Mariategui un singolare interesse non solo come persona, ma anche per la sua opera) considerò il marxismo come "l'ultima religione" specifica (atea). I sostenitori della corrente reazionaria etico-filosofico-religiosa "Ricerca di Dio" ed i seguaci di "Costruzione di Dio", tendenza religioso-filosofica che propagandava un cristianesimo rinnovato dell'"essere tutt'uno" (correnti sorte ambedue dopo la rivoluzione del 1905), dedicarono la loro attività proprio ad instaurare questa "religione". Non è da escludersi che Mariategui condividesse in certo qual modo queste concezioni o che, comunque, riconoscesse loro il diritto di esistere.

Una tale supposizione è confermata dal fatto che Mariategui riconosce la grande magia spirituale ed emotiva che le illusioni ed i miti rivoluzionari sanno esercitare. Non è un caso che, concludendo il suo saggio sul fattore rivoluzionario, esprima pieno accordo con Sorel riguardo "gli attuali miti rivoluzionari o sociali, i quali possono occupare la coscienza profonda degli uomini con la stessa pienezza degli antichi miti religiosi".

E' molto curioso che alcuni traduttori dei "Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana", mossi dal desiderio di togliere il marxismo dalla "famiglia mistica", forzarono la traduzione di quel frammento nel seguente modo: "Come afferma Sorel, l'esperienza storica ultimamente ha mostrato che gli attuali miti politici (!) o sociali sono capaci di occupare la coscienza profonda degli uomini con la stessa pienezza degli antichi miti religiosi". Comunque sia, è certo che Mariategui equiparò l'enfasi religiosa con l'influenza emotiva e psicologica che la speranza in un mito rivoluzionario esercitava sulle masse. "Il mito muove l'uomo nella storia. Senza un mito, l'esistenza dell'uomo non ha nessun senso storico".

Di fatto è così. Non è un caso che la filosofia e la religione si basino entrambe su mitologemi e simboli, la mancanza dei quali non contribuisce affatto ad avvicinarci alla realtà, ma piuttosto a distaccarci dall'esistenza. Nikolai Berdiaev scrisse al riguardo: "Il mito è una realtà, una realtà molto più ampia di una concezione. E' sbagliato comparare il mito alla finzione o all'illusione della mente primitiva. Il mito riflette e trasmette aspetti reali della vita".

Le masse possono vivere solo adorando simboli - religiosi, nazionali o rivoluzionari (sociali). Così sorge l'inconscio collettivo animato da simboli e miti i quali, a differenza della demagogia, si rivolgono solo agli istinti ed agli interessi superiori. "Ciò che è individuale ed inconscio, in quanto tale, non crea di per sé il fanatismo, né la collera, poiché questi sono stati che necessitano

di un ambiente nutritivo creato solo dalla vita di massa", afferma Berdiaev.

Il mito fa sviluppare l'uomo dando impulso alla sua mente, alla sua moralità ed alla sua volontà, orientando i suoi atteggiamenti vitali, il suo comportamento, costituendo punti di vista oggettivi. E' chiaro che tutti questi fattori esistenziali si formano non tanto prendendo come base dei mitologemi, magari falsi, quanto piuttosto grazie ad essi. Altrimenti non potremmo spiegarci la vita e l'opera di Mariategui. Per lui la mitologia rivoluzionaria non fu un simbolo astratto, ma il fattore determinante della libertà vitale.

Questo è il motivo per cui, secondo la mia opinione, Mariategui considerò la filosofia rivoluzionaria e a volte la religione come completamento della politica di classe. Non dissipò nessun altro mito rivoluzionario contemporaneo, eccetto la lotta antiimperialista, la quale, tutto sommato, è parte integrante di una rivoluzione socialista universale.

Con ciò gli si presentò il problema di una dottrina marxista universale e del suo grado di adattamento alle condizioni concrete delle diverse società; problema estremamente complesso ed attuale per l'epoca di Mariategui. Proprio questo problema lo preoccupò più di qualsiasi altro, portandolo a meditare in continuazione sul destino della sua patria. "Il mio lavoro si svolge secondo il dettato di Nietzsche, il quale non amava l'autore sacrificato, sottomesso alla produzione internazionale... Molti progetti di libri visitano la mia veglia, ma io so già in anticipo che realizzerò solo quelli che un imperioso mandato vitale mi ordinerà".

Quell'"imperioso mandato vitale", nelle condizioni della Russia attuale presenta in modo totalmente nuovo il problema globale della teoria (o del mito) e della pratica socialiste. Ciò significa che ormai non si può più valutare l'opera di Mariategui orientandosi su modelli precedenti.

A suo tempo la grande illusione del socialismo attrasse molte persone, tra cui Mariategui, il quale sognava un nuovo *Tiuantinsuyo* comunista in un paese nel quale il proletariato era praticamente assente e le opposizioni della società borghese continuavano ad essere sottosviluppate. Egli sognava una comunità indigena che giocasse il ruolo di bacchetta magica.

Così nacque l'idea del socialismo peruviano. Nella prefazione al N.17 della rivista "Amauta", Mariategui scrisse: "Certo non vogliamo che il socialismo sia in America un calco o una copia. Deve essere una creazione eroica. Dobbiamo dare vita , con la nostra specifica realtà, con il nostro linguaggio, al socialismo Indo-americano. Ecco una missione degna di una generazione!".

Anatoly Schulgovsky, in un suo famoso articolo, traduce l'espressione molto precisa di Mariategui "Socialismo Indo-americano" con "Socialismo in Indoamerica", che ne cambia radicalmente il senso. Nonostante Mariategui riconosca l'universalismo della dottrina socialista, risulta difficile trovarsi daccordo con l'opinione di Schulgovsky sul fatto che Mariategui non cercasse un proprio modello di "socialismo nazionale". Era proprio questo che gli interessava più di ogni cosa, quando poneva una distinzione tra la dottrina e le forme reali delle condizioni concrete del Perù, da applicare al modello. Bisogna quindi attribuirgli il dovuto merito per ciò, e non fargliene la colpa. Infatti, quell'onorato peruviano, patriota e rivoluzionario, pur con tutta la sua ammirazione per la teoria, non poteva guardare ad essa con gli occhi di un europeo nè trasferire meccanicamente il concetto generale di socialismo ad un altro clima. Si potrebbe dire che Mariategui fosse il primo a desiderare, molto sinceramente, l'avvento del socialismo, ma la vita lo spinse a sprofondarsi in ricerche creative, valide e originali.

Uno di questi punti di vista è una nota indoamericana (peruviana) presente nella sua concezione del mondo in generale, in particolare nella sua concezione politica.

Nel leggere le righe penetranti sulla poesia di Magda Portal non si può fare a meno di notare la compassione molto sottile di Mariategui verso la filosofia del "perenne ed oscuro contrasto tra i due principi della vita e della morte che reggono il mondo, filosofia sempre presente nella poesia di Magda". Questo drammatico contrasto caratterizza tutti gli uomini, ma la sua profondità metafisica risulta abbordabile solo a personalità eccezionali. Mariategui riteneva che, nelle condizioni del Perù, l'opposizione universale tra vita e morte, tra bene e male fosse ancora più grave, a causa della "dualità della razza e dello spirito", divenendo una sorta di energia subcosciente dell'esistenza sociale.

Tre fattori: quello mistico ("la dualità della razza e dello spirito"), quello storico (esperimento teocratico-comunista di Tauantinsuyu) e quello economico (tradizioni della comunità); questi tre fattori riuniti assieme spingevano Mariategui verso l'elaborazione di un modello di socialismo , cioè verso la creazione di un nuovo mito rivoluzionario. Ad un certo punto l'assortimento schematico di vari criteri formali della dottrina (proletariato, rivoluzione socialista, morale classista, partito) si trasformò in una specie di adesione forzata. Questa circostanza fu captata dagli stalinisti dell'Internazionale Comunista, e ciò permise loro di accusare Mariategui di eresia.

Ciò nonostante, anzi, proprio per questa ragione, abbiamo trasformato in complimenti tutti i rimproveri riguardo la "peruvianizzazione del socialismo", e siamo daccordo con l'affermazione del Presidente dell'Internazionale Socialista Felipe Gonzales: "la maggiore preoccupazione della sua vita fu proprio quella di contribuire alla creazione del socialismo peruviano". Purtroppo non gli riuscì di creare il modello di Tauantinsuyo socialista: le cose non andarono al di là delle idee.

Il risultato di quella simpatia verso il marxismo fu che Mariategui chiuse con l'aprismo, proprio mentre l'Internazionale Comunista lo condannava all'ostracismo per la sua ricerca di un "indosocialismo".

Per un capriccio della sorte, Mariategui venne fatto oggetto di un doppio ostracismo politico; a causa di ciò, non gli rimase altro che un posto di spicco nella vita sociale e spirituale del Perù.

La situazione descritta sopra influì quanto meno sulla sua condizione morale, spingendolo verso un certo pessimismo. Mariategui condivise le opinioni morali generali del marxismo e riconobbe il suo carattere "classista", negando così i criteri umani generali della moralità. In quel momento una simile posizione era tipica dei comunisti (ma non dei socialisti). Seguendo il dogma marxista sulla morale classista, Mariategui scrisse: "L'etica del socialismo si forma nella lotta di classe. Affinché il proletariato porti a compimento, nel progresso morale, la propria missione storica, è necessario che prima prenda coscienza dei suoi interessi di classe...".

Una posizione del genere contraddice aspramente la vita reale, nella quale la gente (anche il proletariato) si orientava non verso precetti ideologicizzati, ma verso i criteri di vita comuni alla moralità umana. Questo stile appartenne anche a Mariategui.

Parlando di emozioni personali, egli non operava mai con i postulati della morale "classista", e a ragione: "Io sono un meridionale, un sudamericano e un creolo - nell'accezione etnica della parola - Sono un miscuglio di razza spagnola e di razza india. Ho anche qualcosa di occidentale e di latino, ma molto di più di orientale, di asiatico. Sono per metà sensuale e per metà mistico".

Questa confessione è molto lontana dalle ottiche "classiste". Il che è naturale, dal momento che Mariategui riconosce anche, molto organicamente, la caratteristica sensuale e mistica del suo carattere ispano-americano.

Analizzando la tematica indigena dell'opera di Cesar Vallejo, Mariategui esprime con particolare forza la propria sensazione di appartenenza al popolo peruviano ed alla sua anima. In particolare, egli percepisce molto profondamente la tristezza, la nostalgia e il pessimismo, le confusioni, i dubbi, le inquietudini dell'indio, che terminano nello scetticismo del "a che scopo?". Egli scrive: "Il suo vacillare, il suo domandare, la sua inquietudine, si risolvono scetticamente in un "a che scopo?". In questo pessimismo si trova sempre un fondo di pietà umana. Non c'è in esso niente di satanico o di morboso... il pessimismo dell'indio non è un concetto, ma un sentimento; un vago legame con il fatalismo orientale lo avvicina al pessimismo cristiano e mistico degli schiavi". Questa confessione ci disvela l'anima, pura e umana, di Mariategui, che va ben oltre il razionalismo della direttiva politico-ideologica.

In una poesia dedicata alla sua amata moglie, esprime la percezione drammatica e sincera della vita: "Sono stato l'inizio della morte, mentre tu incarni la fonte della vita ispirata"; "il mio cammino spinoso...", il mio "dolore di sudamericano pallido e scheletrico". E' qui espressa la nota tragica e pessimista di una grande personalità che si sforza di evadere da un'esistenza provinciale (periferica), anche se autoctona e ricca, per prendere le redini di *Eucumenas*, scegliendo una via obbligata e molto stretta.

Lungo il cammino della sua vita, Mariategui incontrò varie scuole filosofiche e politiche, compenetrandosi con lo spirito del pensiero sociale progressista, ma, a dispetto delle molte tentazioni, scelse coscientemente di associarsi al pensiero marxista. Da qui parte l'orientamento umanista della sua logica e del suo particolare atteggiamento sociale (assolutamente non esistenziale). Secondo il punto di vista della filosofia esistenzialista, così come la formulò Sören Kierkegaard, ogni essere vivo è superiore a qualsiasi idea astratta, sia essa l'"imperativo categorico di Kant" o il benessere futuro dell'umanità. L'altro punto di vista comprende "un'idea", l'avventurarsi nel sociale, superare il personale. Mariategui sostiene questa seconda linea di pensiero. Per questo, nei suoi saggi sulla cultura menziona appena, indirettamente e superficialmente, problemi umani quali sofferenza, solitudine, amore, timore, libertà, dolore, morte, ecc., dando la preferenza allo sviluppo della forma peruviana del mitologema classista e sociale e del programma di trasformazione della società; toccò anche, solo di sfuggita, il problema del perfezionamento dell'uomo, incluso il suo personale.

Ecco il segreto del terzo punto di vista.

Mariategui fu un personaggio brillante e di rilievo. Egli dedicò tutta la sua vita alla causa rivoluzionaria e alla lotta di liberazione del popolo peruviano. Il suo lavoro teorico fu molto originale e la sua ideologia possedeva l'impronta umanista. Questo umanesimo, però, non fu di tipo esistenziale, quanto piuttosto dottrinale e sociale.

José Carlos Mariategui appartiene alla sua epoca. Oggigiorno molti dei suoi ragionamenti sembrano ingenui e romantici. Il Perù, al pari del resto del mondo, sta vivendo un'altra epoca storica, in un differente spazio sociale. L'epoca postrivoluzionaria predispone piuttosto verso l'evolversi ed il convergere. E' cambiato il ruolo delle classi e sono cambiate le interrelazioni fra di esse. Le contraddizioni etniche, nazionali e religiose vengono in primo piano.

La crisi della civiltà esige una revisione di tutti i valori e, come abbiamo visto, la creazione di nuovi miti sociali e politici. E inoltre il progresso è possibile solo se poggia sull'esperienza della storia e sulle spalle dei suoi figli migliori. Mariategui scrisse a suo tempo: "Nessuna grande opera umana è possibile senza l'unione, spinta fino al sacrificio, degli uomini che la intraprendono". Una tale unione è sempre guidata da personaggi di grande levatura, da eroi; José Carlos Mariategui, figlio ammirevole del popolo peruviano, è uno di loro.

5. L'UNIVERSALITA' UNICA DI JEAN-PAUL SARTRE

Chiunque tenti di comprendere il carattere e l'essenza umanista della concezione esistenziale si scontra con numerose difficoltà. Ogni interpretazione (compresa la nostra) può risultare equivoca, visto che questa concezione la si può (e la si deve) più sentire (percepire), che interpretare razionalmente e serenamente.

La prima impressione provocata dalla filosofia esistenzialista si riduce a una fusione incomprensibile fra ragione ed emozione, le quali, di conseguenza, assumono entrambe un carattere estremamente instabile, sull'orlo dell'eccitazione maniacale e della sincerità manifesta. Abbiamo qui un modello filosofico interessato non ad una fredda astrazione sociale, né ad una "socializzazione" dell'esperienza di una immensa quantità di vite, bensì al destino, di ogni persona in quanto tale.

In questo senso l'interpretazione data risulta più vicina alla letteratura e all'arte. Infatti, non è un caso che nelle opere di autori di talento come Omero, Shakespeare, Balzac, Tolstoy, Dostoievski, troviamo manifestazioni evidenti di tale orientamento. Nella filosofia russa fu Berdiaev ad intraprendere questa direzione.

A differenza di altre tendenze del pensiero umanista, l'esistenzialismo considera come valore superiore non solo l'uomo, ma anche l'esistenza dell'uomo (di quell'uomo) con la sua essenza: spirituale, morale, emozionale. Ogni esistenza è una sussistenza, ma non ogni sussistenza è esistenza. Ogni persona vive, ma non ogni uomo è capace di esistere. L'esistenzialismo tenta di definire la differenza tra questi due stati.

In una parola, l'esistenza non è una festa della vita, né un diletto, ma un complesso processo di autosussistenza di ognuno di noi sulla terra: solo il Nulla attende ogni persona. Nulla prima di nascere e Nulla dopo la morte. Si potrebbe definire questo stato futuro come "la vita paradisiaca" o l'inferno. Inoltre esso è visto piuttosto come qualcosa di indifferente, senza interesse per l'esistenza, iniziata in un istante e finita in un istante. Certo, a chi crede in Dio risulta più naturale, più facile percepire la propria vita come predestinata. In tutti i casi, con Dio o senza Dio, in questo mondo l'uomo rappresenta solo se stesso. Lui solo, vivo e unico, non i suoi resti o i suoi ricordi, costituisce l'esistenza come tale. L'esistenza risulta più corta della vita, poiché esclude le fasi senza senso (infanzia, imbecillità, scoraggiamento, sonno letargico, ecc.). Un alienato sussiste, ma non esiste.

Se le cose stanno così, allora la vita è destinata ad essere impressionante, interessante, piena di senso, dipendente dalla coscienza dell'uomo, dalla forza del suo spirito e della sua volontà. Solo in questo caso la sussistenza fisica diventa una vera esistenza. Si converte in un particolare modo

di essere, una sua forma superiore di permanere qui sulla terra, non in cielo.

Proprio questi problemi furono proposti in modo impressionante da Jean-Paul Sartre (1905-1980), grande pensatore francese, nella sua opera drammaturgica e filosofica. Egli qualificò l'esistenza come "l'universalità unica", assegnata all'uomo non da Dio, ma dalla natura.

La lotta aperta contro Dio, esposta nelle opere "Le mosche" (1943) e "Il diavolo e il buon Dio" (1951), non si ferma a negare la credenza o altro, bensì serve da fondamento per addossare all'uomo stesso la responsabilità della sua sussistenza. Non si tratta di chi sia stato il creatore dell'uomo, ma di come l'uomo creò la sua vita: indipendentemente, con la sua volontà, o passivamente, in balìa di qualche altra forza. Sartre difende la prima variante, sebbene non rimproveri coloro che hanno scelto l'altra. Ognuno è libero di intraprendere il proprio cammino di vita.

Uno dei personaggi di "Il diavolo e il buon Dio" formula quest'idea: "Il mondo è ingiusto; se lo accetti finisci per essere suo complice, se vuoi cambiarlo diventi il suo aguzzino". Scegli tu stesso. Quello della libertà e della responsabilità è il problema chiave nella struttura di tutte le riflessioni di Sartre.

La sensazione di abbandono e solitudine, inutilità e non-necessarietà è ciò che inquieta l'uomo e non potrebbe non inquietarlo. Ricordiamo i personaggi di Shakespeare, Tolstoy, Dostoievski, il destino dei loro stessi autori. Tutti erano tormentati da una sola questione: "To be, or not to be?". Se "essere", allora, a che scopo? e come "essere"? A cosa dare la preferenza: al piacere, alla creazione, all'ascetismo, al lavoro, alla famiglia, al dovere? Come mettere insieme tutto questo? Quest'interrogatorio risuona di continuo in ogni opera di Sartre che, a voler ben vedere, prosegue la melodia esistenziale della cultura mondiale.

La sussistenza nello spazio e nel tempo senza il contenuto umano, la sussistenza irriflessa, puramente naturale, può anche essere buona e lieta, ma è poco interessante, inesistenziale, amebica. L'uomo è predestinato a un destino superiore, altrimenti cade più in basso del suo livello, scivola allo stato bestiale; ma l'uomo può superarlo, egli è chiamato a questo.

Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), amico e oppositore di J.-P. Sartre, affermò che "l'uomo è una sussistenza che si accontenta dell'identità con se stesso, allo stesso modo di un oggetto; però egli ha anche un'idea di se stesso, si immagina, crea simboli adeguati o fantastici di se stesso...". In una parola, l'uomo non è uno schiavo, ma il creatore della vita.

"Quanto più assurda è la vita, tanto più insopportabile è l'idea della morte", - riflette Sartre saggiamente. La morte è il punto finale dell'esistenza che elimina la vita, ma non uccide la sua essenza, al contrario aiuta la gente a capire il contenuto e l'essenza dell'esistenza terminata. Quando stiamo vivendo non riusciamo a renderci conto di tutto l'orrore della morte. Quando non viviamo, tutte le meditazioni sulla morte risultano assurde e impossibili. Da tempo si sa che: "l'essere c'è, mentre il non-essere non c'è". In questo contesto esistenziale della vita e della morte, della vita-morte, Sartre é profondamente tormentato dal problema del tempo: il tempo dell'esistenza, che non è solo una casualità fortunata, ma anche una casualità passeggera. Le argomentazioni di Sartre e dei suoi personaggi sono sempre liriche, per non dire tragiche, anche quando si tratta dei momenti più felici della vita. Ne consegue che non è per

niente un pessimismo stupido ed egoista, ma una meditazione filosofica e pacata dell'uomo, che si rende conto della mediocrità e della complessità della sotto-esistenza. Sartre, forse meglio di nessun altro, riuscì a trasmettere l'inevitabilità e l'etica particolare del pessimismo.

Così come elabora trame filosofiche, Sartre presta un'attenzione particolare agli aspetti umani comuni. Il suo saggio filosofico "L'esistenzialismo è un umanesimo", che venne alla luce nel 1946, espone in una forma popolare i criteri principali della sua concezione del mondo.

Sartre respinge decisamente ogni invettiva: sia quelle comuniste (che accusavano la sua filosofia di disperazione e passività, riaffermando il valore dell'individuale); sia quelle cattoliche (che lo accusavano di concentrare l'attenzione su ciò che é basso, sporco, pessimista, rifiutando la solidarietà della gente, o degli altri credenti).

"In ogni caso potremo dire che, a partire dallo stesso principio, secondo la nozione dell'esistenzialismo, comprendiamo un concetto che rende possibile l'esistenza umana e che afferma anche che ogni vita ed ogni azione presuppongono un ambiente e un uomo-soggetto".

L'uomo è libero e costruisce se stesso e la sua vita. Ciò costituisce la verità principale della sua esistenza. Questa è la posizione legittimamente umanista di Sartre.

Sartre appartiene alla generazione degli esistenzialisti-atei. Per lui la cosa principale non è meditare su Dio e sulla credenza, ma piuttosto sull'esperienza della vita terrena. "L'esistenza comprende il lavoro della nostra vita interna per il superamento di ostacoli che tornano ogni volta rinnovati; comprende sforzi sempre nuovi e instancabili per dominare disperazioni e fallimenti provvisori e per conquistare trionfi che dipendono da circostanze provvidenziali...".

Non è casuale che il protagonista prediletto di Sartre fosse Sisifo, che l'esistenzialista francese Albert Camus (1913 - 1960) definì "un eroe assurdo". Anche la nostra vita è assurda; tuttavia, l'uomo-eroe si solleva contro l'assurdo, trasforma la sussistenza in esistenza nutrendola di senso grazie alla sua volontà, alla sua mentalità e al suo lavoro.

L'uomo sopporta il suo fardello come Sisifo. "Sisifo - scrive Camus - insegna la più grande fedeltà, quella che rifiuta gli dèi e muove le pietre. Vale la pena considerare Sisifo felice". La felicità comprende la creazione del proprio destino senza aspettare la salvezza divina. L'uomo ribelle anela ad un ordine umano, che supponga il senso della propria vita. Il destino autentico dell'uomo corrisponde alla penosa fatica di Sisifo.

La fine di una sola esistenza non conduce alla fine di ogni esistenza. Essa torna a nascere più volte ancora, vale a dire: acquisisce carattere eterno, riunendo tutto ciò che è morto, l'esistente e il futuro dell'umanità.

La morte dell'uomo origina il pessimismo, mentre la continuazione del genere umano apre la via all'ottimismo. La vita personale piena di senso superiore, sovra-personale, è una sussistenza assurda; anche la diluizione dell'"universo unico" nella totalità è assurda. La

cosa più difficile è la ricerca del proprio posto nell'"esistenza nel mondo". Chi lo ha trovato, si è realizzato come uomo, in lui è indietreggiata la paura della morte; la sua inesistenza si percepisce come le vite future sommate.

Questa posizione può essere considerata come umanesimo esistenzialista. Attualmente questa tendenza si diffonde sempre di più, spiritualizzando con un nuovo senso - umano e individualista - i movimenti sociali in favore dell'ecologia, della pace, del benessere, della democrazia; in favore di tutto ciò che rappresenta l'umanizzazione della vita sulla terra.

CONCLUSIONE

Questi brevi cenni, piuttosto incompleti, sulle concezioni umaniste di queste cinque figure della cultura universale - Nietzsche, Berdiaev, Martí, Mariategui, Sartre - ci parlano di concezioni estremamente multiformi che si uniscono nel circolo unico dell'umanesimo e del rispetto dell'uomo. L'essere umano, la sua vita e la sua lotta, le sue inquietudini e preoccupazioni, la sua sorte costituiscono il cuore di questo circolo. Confrontando diverse concezioni, non cerchiamo la verità come assoluto, ma esprimiamo solo le nostre considerazioni, con le quali si può essere daccordo o meno.

Questi maestri c'insegnano che la dignità dell'uomo non vuol dire orrore o tremore di fronte al destino, e neanche attesa passiva della Salvezza ma, al contrario, autocreazione attiva della propria esistenza, nobile, generosa e permeata di lucidità mentale; vuol dire benevolenza verso la vita e verso la gente, attività instancabile per condurre un'esistenza terrena interessante e piena. Nessuno potrà vivere la vita di Nietzsche o di Martí. Essi hanno abbandonato questo mondo per sempre, sono scomparsi nel Nulla. Tuttavia, anche se suona paradossale, essi continuano a restare vivi tra noi, mentre tanti altri vivono tra noi morti e freddi nello spirito. Lo spirito creatore dell'umanesimo è precisamente quella forza energetica che non sfuma nello spazio, ma si trasmette costantemente alle persone, da una generazione all'altra, congiungendo i vivi con i morti.

Ognuno di quei cinque pensatori, che ricordiamo con tutto il nostro riconoscimento e la nostra ammirazione, concepì l'umanesimo a modo suo. Nietzsche ebbe come ideale un "superuomo" capace di trascendere i valori, per arrivare ad essere il creatore veramente libero di una nuova vita. Berdiaev si intestardì con le altezze di un Uomo-Dio che, come Gesù Cristo, unisse in sé le qualità spirituali ed emozionali più pure della persona. José Martí difese la grandezza dell'"uomo-uomo", la sua libertà e la sua felicità. José Carlos Mariátegui intervenne per sviluppare potenze ed energie dell'uomo-rivoluzionario. Per finire, Sartre espresse la sua profonda preoccupazione per la vita dell'uomo ordinario, sostenendo che ogni esistenza individuale possiede la possibilità di un'esistenza piena. E' meraviglioso disporre di un numero abbondante di interpretazioni differenti. Proprio l'abbondanza di concezioni e di idee costituisce la forza principale del pensiero umanista in generale. Le tematiche umaniste permeano la cultura universale e la vita umana. Dalle epoche primitive fino ad oggi, l'uomo non può vivere senza concezioni umaniste, senza sentimenti umanisti. Purtroppo, gli uomini stessi si fanno del male, esercitano la violenza, danneggiando le loro anime e le loro menti, trattando in modo ostile gli altri e la natura, seminando morte e

distruzione. Lo sviluppo della civiltà si trasforma nell'antiumanesimo. Per questo, nelle condizioni contemporanee, è di particolare importanza rafforzare l'orientamento umanista, umanizzare la vita terrena. Solo intraprendendo questo cammino si può trovare una soluzione alla crisi crescente che sta vivendo la civiltà e salvare l'umanità dal suicidio.

IL TEMA DI DIO

Conferenza data da Silo all'"Incontro filosofico - religioso"
realizzato a Buenos Aires il 28 e 29 ottobre 1995

Cercherò, nei venti minuti che mi sono concessi, di esporre il mio punto di vista sul primo dei temi fissati dagli organizzatori di questo convegno. Mi riferisco al "tema di Dio".

Il tema di Dio può essere impostato in diversi modi. Io sceglierò di situarmi nell'ambito storico-culturale, non tanto per una mia affinità personale, quanto piuttosto per rispettare l'inquadramento che è stato implicitamente stabilito in questo incontro. Tale inquadramento include altri punti come "la religiosità nel mondo contemporaneo" e "il superamento della violenza personale e sociale". L'oggetto di questa esposizione sarà, di conseguenza, "il tema di Dio" e non "Dio".

Perché dovremmo occuparci del tema di Dio? Che interesse può avere un simile argomento per noi, gente del XXI secolo? Non so se l'argomento sia stato dato per concluso dopo l'affermazione di Nietzsche: "Dio è morto!". Ma, a quanto pare, tale questione non è stata cancellata con un semplice decreto filosofico. E non ha potuto essere cancellata per due importanti motivi: in primo luogo, perché non si è compreso esattamente il significato di un simile tema; in secondo luogo perché, se ci poniamo in una prospettiva storica, riscontriamo che ciò che fino a poco tempo fa era considerato "estemporaneo", oggi anima nuove domande. E questo domandare risuona non nelle torri d'avorio dei pensatori o degli specialisti, ma per la strada e nell'interiorità della gente semplice. Si potrà dire che quello che oggi si osserva è

semplicemente una crescita della superstizione, o un tratto culturale di popoli che, per difendere la propria identità, tornano in modo fanatico ai loro testi sacri e ai loro capi spirituali. Si potrà dire, in un senso pessimista ed in accordo a certe interpretazioni storiche, che tutto ciò sta a significare un regresso verso epoche buie. Sia come sia, la questione rimane e questo è ciò che conta.

Io credo che l'affermazione di Nietzsche: "Dio è morto!", segni un momento decisivo nella lunga storia del tema di Dio, per lo meno dal punto di vista di una teologia negativa o "radicale", come la vogliono chiamare alcuni sostenitori di questa posizione.

E' chiaro che Nietzsche non si è situato in quello spazio abitualmente fissato per le dispute tra teisti ed atei, tra spiritualisti e materialisti. Piuttosto egli si domandò: si crede ancora in Dio o invece è in moto un processo che

metterà fine ad ogni credenza in Dio? Nel Zaratustra dice: "... E allora si separarono l'anziano e l'uomo, ridendo come ridono i bambini... Ma quando Zaratustra rimase solo, così parlò al suo cuore: 'Sarà mai possibile! Questo vecchio santo nel suo bosco non ha ancora sentito parlare del fatto che Dio è morto!'".
Nella IV parte della stessa opera, Zaratustra domanda: "Cos'è che oggi tutti quanti sanno? Forse che ormai non è più vivo il vecchio Dio nel quale tutti credettero un tempo?". "- Tu lo hai detto - risponde rattristato l'anziano. - Ed io ho servito questo Dio fino alla sua ultima ora". D'altra parte, nella Gaia Scienza appare la parabola del demente che cercava Dio nella pubblica piazza. "Vi dirò io dove sta Dio...! Dio è morto! Dio continua ad essere morto!". Ma, siccome chi lo ascoltava non capiva, il demente spiegò loro che aveva parlato troppo presto, che la morte

di Dio stava ancora avvenendo.

E' evidente come, nei paragrafi citati, si stia alludendo ad un processo culturale, al trasferimento di una credenza, lasciando da parte la determinazione esatta dell'esistenza o inesistenza in sé di Dio. L'implicazione del trasferimento di tale credenza ha conseguenze enormi, perché trascina con sé tutto un sistema di valori, per lo meno in occidente e nell'epoca in cui scrive Nietzsche. D'altra parte, questa "alta marea" del nichilismo, che l'autore predice per i tempi a venire, ha come sfondo proprio l'annunciata morte di Dio.

All'interno di questa concezione si può pensare che, se i valori di un'epoca si fondano su Dio e questi scompare, allora tenderà a sopraggiungere un nuovo sistema di idee in grado di render ragione della totalità dell'esistenza e che giustifichi una

nuova morale. Questo sistema di idee deve rendere conto del mondo, della storia, dell'essere umano e del suo significato, della società e della convivenza, del buono e del cattivo, di ciò che si deve e ciò che non si deve fare. Orbene, idee di questo tipo avevano iniziato ad apparire già da molto tempo, fino a sfociare, in ultimo, nelle grandi costruzioni dell'idealismo critico e dell'idealismo assoluto. In questo caso, era uguale che un sistema di pensiero si applicasse in direzione idealista o materialista, dal momento che la sua intelaiatura, la sua metodologia di conoscenza e di azione erano strettamente razionali e, in ogni caso, non rendeva conto della totalità della vita. Le cose, secondo l'interpretazione nietzscheana, stanno esattamente al rovescio: le ideologie sorgevano dalla vita per render ragione e giustificare la vita stessa. Ricordatevi che Nietzsche e Kierkegaard, entrambi in lotta con il razionalismo e l'idealismo dell'epoca, passano per essere i predecessori delle filosofie dell'esistenza. Tuttavia, nell'orizzonte filosofico di questi autori non appariva ancora la descrizione e la comprensione
della struttura della vita umana, situazione alla quale si arriva solo successivamente. Era come se da sfondo agisse ancora la definizione dell'uomo come "animale razionale", come natura dotata di ragione, e che questa "ragione" la si potesse comprendere in termini evolutivi animali, o in termini di "riflesso", ecc. In quell'epoca si poteva ancora pensare, legittimamente, che la "ragione" era la cosa più importante o, al rovescio, che gli istinti e le forze oscure della vita orientavano la ragione. Quest'ultimo era il caso di Nietzsche e dei vitalisti in generale. Ma dopo la "scoperta" della "vita umana" le cose sono cambiate...

E qui mi scuso per non sviluppare tale punto, per ragioni dovute ai limiti di tempo di questa esposizione. Vorrei tuttavia alleviare un po' la sensazione di stranezza che si sperimenta quando si afferma che "la vita umana" è un fatto di recente scoperta e comprensione. In due parole: dai primi uomini fino ad oggi tutti abbiamo saputo che viviamo e che siamo umani, tutti abbiamo sperimentato la nostra vita, tuttavia è molto recente, nel campo delle idee, la comprensione della vita umana con la sua struttura tipica e le caratteristiche sue proprie. E' come dire: noi umani abbiamo sempre vissuto con codici di DNA e RNA nelle nostre cellule, ma è solo da poco tempo che essi sono stati scoperti e compresi nel loro funzionamento.

Stando così le cose, concetti come intenzionalità, apertura, storicità della coscienza, intersoggettività, orizzonte, ecc. hanno acquisito solo di recente precisione nel campo delle idee e, grazie ad essi, si è potuto render conto della struttura non della vita in generale, ma della "vita umana", ed il risultato è una definizione radicalmente differente da quella di "animale razionale". In tal modo, per esempio, stabilito che la vita animale, la vita naturale, cominciano nel momento della concezione, quando comincia la vita umana, se essa è per definizione

"essere-nel-mondo" e questo è apertura e ambiente sociale? Oppure: la coscienza è riflesso di condizioni naturali ed "oggettive" o è intenzionalità che configura e modifica le condizioni date? O ancora: l'essere umano è definitivamente concluso o è un essere capace di modificarsi e di costruire se stesso non solo in senso storico e sociale, ma anche in senso biologico? Così, con esempi interminabili di nuovi problemi che propone la scoperta della struttura della vita umana, potremmo andare ben oltre l'ambito delle domande che furono poste nell'epoca del "Dio è morto!", all'interno di un orizzonte storico nel quale era ancora vigente la definizione dell'essere umano come "animale razionale".

Se alla morte di Dio non avvenisse una sostituzione in

grado di fondamentare il mondo e l'agire umano; oppure, se si imponesse forzatamente un sistema razionale nel quale sfugga la cosa fondamentale (la vita), seguirebbero il caos ed il crollo dei valori, trascinando con sè la civiltà intera. Fu questo che Nietzsche chiamò "l'alta marea del Nichilismo" e,
talvolta, "l'Abisso". E' chiaro che non furono sufficienti i suoi studi sulla "Genealogia della Morale", nè le sue idee di "Al di là del Bene e del Male" per produrre quella "Trasmutazione dei valori" che egli andava affannosamente cercando. Anzi, cercando qualcosa che potesse superare il suo "ultimo uomo" del secolo XIX, Nietzsche costruì un Superuomo che, come nelle più recenti leggende del Golem, prese a muoversi senza controllo, distruggendo ogni cosa al suo passo. L'irrazionalismo e la "Volontà di Potere" furono innalzati come massimi valori, costituendo lo sfondo ideologico di una delle più grandi mostruosità che la storia ricordi.

Il "Dio è morto" non ha potuto essere risolto o superato da una

nuova e positiva fondamentazione dei valori. E le grandi costruzioni del pensiero restarono incompiute già all'inizio di
questo secolo, senza aver portato a termine quel compito. Attualmente ci troviamo immobilizzati di fronte a queste domande: perché dovremmo essere solidali? Per quale causa dovremmo arrischiare il nostro futuro? Perché dovremmo lottare contro ogni ingiustizia? Semplicemente per necessità, o per una ragione storica, o per un ordine naturale? Forse che la vecchia morale basata su Dio, ma senza Dio, è sentita come una necessità? Niente di tutto questo è sufficiente!

E trovandoci noi oggi dinnanzi all'impossibilità storica del sorgere di nuovi sistemi totali e fondanti, la situazione sembra

complicarsi. Ricordiamoci che l'ultima grande visione della Filosofia appare nelle "Ricerche Logiche" di Husserl del 1900, come pure la visione completa dello psichismo umano, proposta da Freud nella "Interpretazione dei Sogni". La cosmovisione della fisica prende forma nel 1905 e nel 1915, con la relatività di Einstein; la sistematizzazione della logica nei "Principia Matematica" di Russell e Whitehead del 1910 e nel "Trattato Logico-Filosofico" di Wittgenstein del 1921. Con "Essere e Tempo" di Heidegger, del 1927, opera incompiuta che pretendeva di fondamentare la nuova ontologia fenomenologica, siamo ormai nell'epoca di rottura dei grandi sistemi di pensiero.

Non si sta qui parlando, è necessario ribadirlo, di una interruzione del pensare, ma dell'impossibilità di continuare con l'elaborazione dei grandi sistemi capaci di fondamentarlo completamente. Lo stesso impulso di quelle epoche passa anche attraverso le grandi manifestazioni

nel campo dell'estetica: Stravinsky, Bartok e Silbelius, Picasso, gli autori di murales Rivera, Orozco e Siqueiros; gli scrittori di largo respiro come Joyce; gli epici del cinema come Eisenstein, i costruttori del Bauhaus con Gropius in testa; gli urbanisti, gli architetti spettacolari: Wright e Le Corbusier. Si è forse interrotta la produzione artistica negli anni successivi o nel momento attuale? Non lo credo, tuttavia essa ha un altro segno: si

modula, si smonta, si adatta agli ambienti, viene realizzata grazie ad equipe e specialisti, si tecnicizza al massimo.

I regimi politici senz'anima che si impongono in quelle epoche e che al momento danno l'illusione del monolitismo e della completezza, possono ben venire intesi come ritardi fattici di romanticismi deliranti, come titanismi della trasformazione del mondo a qualunque prezzo. Essi inaugurano la tappa della barbarie tecnicizzata: della soppressione di milioni di esseri umani; del terrore atomico; delle bombe biologiche; della contaminazione e distruzione in grande scala. Questa è l'alta marea del nichilismo che annunciava la distruzione di ogni valore e la morte di Dio di Zaratustra! In cosa crede ormai l'essere umano? Forse a nuove alternative di vita? O forse si lascia portare da una corrente che gli sembra irresistibile e che non dipende per niente dalla sua intenzione?

Si installa fermamente il predominio della tecnica sulla

scienza; la visione analitica del mondo; la dittatura del denaro astratto sulle realtà produttive. In questo magma riprendono vita le differenze etniche e culturali che si credevano superate dal processo storico; i sistemi sono soppiantati dal decostruttivismo, dal postmodernismo e dalle correnti strutturaliste. La frustrazione del pensiero diventa luogo comune nei filosofi del pensiero debole. La mescolanza di stili che si accavallano, la destrutturazione delle relazioni umane e
il proliferare di ogni tipo di sopraffazione, ricordano le epoche dell'espansione imperiale, sia nell'antica Persia, come nel processo ellenistico, come durante l'epoca del cesarismo
romano...

Non pretendo, dicendo ciò, di presentare un tipo di morfologia storica, un modello di processo a spirale, che si alimenta di analogie. Sto cercando, in tutti i casi, di evidenziare alcuni aspetti che non ci sorprendono affatto, nè ci sembrano incredibili, dal momento che affiorarono già in altre epoche, anche se all'interno di un differente contesto di mondializzazione ed un differente livello di progresso materiale. Ancor meno desidero trasmettere l'atmosfera di inesorabilità tipica di una sequenza meccanica, nella quale nulla conta l'intenzione umana. Penso piuttosto il contrario, credo cioè che oggi, grazie alle riflessioni suscitate dall'esperienza storica dell'umanità, siamo nelle condizioni di dare inizio ad una nuova civiltà, la prima civiltà planetaria.

Tuttavia le condizioni per questo salto sono estremamente difficili. Si pensi a come va aumentando la distanza tra le società postindustriali e dell'informazione e le società affamate; alla crescita dell'emarginazione ed alla povertà all'interno delle società opulente; all'abisso generazionale che sembra fermare il cammino del superamento storico; alla pericolosa concentrazione del capitale finanziario internazionale; al terrorismo di massa; alle secessioni improvvisi; agli scontri etnico-culturali; agli squilibri ecologici; all'esplosione demografica ed alle megalopoli sull'orlo del collasso... Si pensi a tutto questo e, senza entrare nella variante apocalittica, si dovrà convenire che lo scenario attuale presenta delle difficoltà.

Il problema sta, a mio modo di vedere, in questa difficile transizione dal mondo che abbiamo conosciuto al mondo che viene. E, come succede alla fine di ogni civiltà e all'inizio di un'altra, ci si deve attendere un possibile collasso economico, una possibile destrutturazione amministrativa, un possibile rimpiazzo degli stati ad opera di parastati e di bande, il dominio dell'ingiustizia, lo scoraggiamento, il rimpicciolimento dell'umano, la dissoluzione dei vincoli, la solitudine, la crescita della violenza e l'emergere dell'irrazionalismo, in un ambiente sempre più accelerato e sempre più globale. E soprattutto sarà necessario considerare quale nuova immagine del mondo si dovrà proporre. Che tipo di società, che tipo di economia, quali valori, che tipo di relazioni interpersonali, che genere di dialogo tra ogni essere umano ed il suo prossimo, tra ogni essere umano e la sua anima.

Tuttavia, per ogni nuova proposta esistono per lo meno due fattori di impossibilità, che vado ad enunciare: 1. Nessun sistema completo di pensiero potrà prender piede in un'epoca di destrutturazione; 2. Nessuna articolazione razionale del discorso potrà essere sostenuta al di là dell'immediatezza

della vita pratica, al di là della tecnologia. Queste due difficoltà delimitano la possibilità di fondamentare nuovi valori di grande portata.

Se Dio non è morto, allora le religioni hanno la responsabilità di fare la propria parte nei confronti dell'umanità. Esse hanno oggi il dovere di creare una nuova atmosfera psico-sociale, di dirigersi ai propri fedeli con attitudine di insegnamento e sradicare ogni rimanenza di fanatismo e di fondamentalismo. Non possono restare indifferenti di fronte alla fame, all'ignoranza, alla malafede ed alla violenza. Devono contribuire fortemente alla tolleranza e spingere al dialogo con le altre confessioni e con tutti quelli che si sentono responsabili del destino dell'umanità. Esse devono aprirsi, e vi prego di non prendere questo per irriverente, aprirsi verso le manifestazioni di Dio nelle differenti culture. Ci aspettiamo da esse questo contributo alla

causa comune in un momento tanto difficile.

Se, al contrario, Dio è morto nel cuore delle religioni, possiamo essere sicuri che tornerà a vivere in una nuova dimora, come ci insegna la storia delle origini di ogni civiltà, e questa nuova dimora si troverà nel cuore dell'essere umano, molto lontano da qualsiasi istituzione e da qualsiasi potere.

Nient'altro. Molte grazie.

L'UMANESIMO COME PROBLEMA FILOSOFICO

Del professor Jaime Montero Anzola.
Santafé de Bogotá. Dicembre 1995.

"Essere e Tempo di Martin Heidegger e la critica all'umanesimo metafisico" è un ampio saggio che consta di due parti: la prima, intitolata "Il primo periodo di Heidegger", e la seconda "**L'umanesimo come problema filosofico**". Il lettore può richiedere l'opera originale completa al Centro Mondiale di Studi Umanisti.

Va spiegato, usando le parole dell'autore, che "Ciò che si cerca in questo lavoro è di dare, in qualche modo, una risposta al testo di Salvatore Puledda: *Interpretazioni dell'Umanesimo;* in particolare al capitolo intitolato *Heidegger e la critica all'umanesimo metafisico*. Ciò non significa dissentire da tale lavoro, né ripetere quanto vi è già esposto. Ciò che si pretende è sviluppare alcuni aspetti enunciati nel testo e presentare diverse alternative..."

1- L'UMANESIMO, UN PROBLEMA CHE FA PENSARE.

Su questa parola ("Umanesimo"), sì che ci sono equivoci, giacché persino i gruppi più eccentrici si tacciano di essere umanisti; ne risulterebbe una varietà indefinita di umanesimi che non fanno altro che aumentare le possibilità di critica a questa denominazione tanto ambigua. Per parlare di umanesimo non si può non parlare del movimento culturale che sorse in Italia nella seconda metà del secolo XIV e si estese in Europa, ponendo le basi della Modernità. Senza entrare in dettagli, poiché Salvatore Puledda nel suo "**Interpretazioni dell'Umanesimo**"se ne occupa ampliamente, possiamo dire che in questo movimento rinascimentale si giunge alla scoperta e all'affermazione dell'uomo come totalità destinata a dominare il mondo. L'umanesimo andrebbe inteso come atmosfera culturale. Da questa concezione, e per estensione di essa, si sogliono qualificare umaniste tutte quelle concezioni filosofiche "che attribuiscono dignità e valore all'uomo in quanto tale".

Bisognerebbe riferirsi all'umanesimo rinascimentale come ad un atteggiamento intellettuale più che ad un sistema dottrinario; soprattuto risalta una fede nella razionalità degli esseri umani. Prenderemo come esempio il concetto della storia in Voltaire, contrapposto a quello di Rousseau. Vediamo.

Rousseau predica la natura ed il ritorno alla natura perché crede che solo ritornando a ciò che è naturale si tornerà all'uomo buono. L'esperienza di Rousseau è, quindi, l'esperienza della malvagità, per un lato, e, per un altro, l'esperienza della possibilità di una sua cura grazie al ritorno al suo stato naturale; ricordiamo una sua frase famosa: "l'uomo nasce buono e la società lo corrompe".

Voltaire parte come Rousseau dalla malvagità degli uomini. Per Rousseau le follie dello spirito umano: crudeltà, egoismo, ingiustizia, ignoranza, non hanno altra motivazione se non l'allontanamento dell'uomo dal suo antico essere, che è la natura; per Voltaire la natura è istinto, confusione e sregolatezza. Per questo bisogna allontanarsi dalla natura mediante la razionalità. Come possiamo vedere, sono due punti di vista radicalmente opposti.

Entrambi cercano con veemenza la bontà: Rousseau nella natura, Voltaire nella ragione. Per Voltaire la malvagità e l'ignoranza dell'uomo sono dovute alla permanenza nella natura, che si può però migliorare, mediante un progressivo perfezionamento, tramite la ragione. Ma se l'uomo può essere perfezionato, non può tuttavia essere trasformato. Istruzione è abbellimento, compassione e ornamento. In un testo di Voltaire **Elogio storico della ragione**, si descrive la situazione storica dell'Europa, dall'invasione dei barbari, attraverso l'epoca merovingia, il medio evo, la conquista di Costantinopoli e le sanguinose lotte

religiose dell'epoca moderna; secondo l'interpretazione di Voltaire, durante tutto questo tempo regnarono l'ignoranza, il furore e il fanatismo; la ragione rimase nascosta assieme alla verità, sua figlia, e solo ad un certo momento, informata di ciò che stava accadendo, si decise ad uscire tutta impaurita, toccata dalla bontà.

Questa asprezza e codardia della ragione e della verità, questo sorprendente filisteismo, mostra ciò che Voltaire intende per istruzione e perfezionamento dell'uomo. Sembrerebbe che la ragione e la verità vogliano solo "sfruttare i giorni belli" finchè durano e tornare al loro nascondiglio appena sopraggiunge la tempesta. In altre parole, la verità e la ragione possono soccombere facilmente di fronte alla furia distruttiva degli uomini e non sono nulla di fronte alla natura, alla mortalità e alla caducità. Ma vuole anche dire che la ragione è tutto meno che onnipotenza, è prudenza e buon senso, anche debolezza, codardia e fragilità; per questo è qualcosa che l'uomo deve conquistare con grande sforzo.

Questa conquista è un nascondere e uno svelare continuo ed è proprio questo che costituisce la storia dell'uomo. Quindi la ragione è una scoperta, non una rivelazione. Lo spirito, la ragione e la verità possono scomparire violentemente, travolti dalle **forze elementari**, cui poco importa la fiamma estremamente esile, ma estremamente valorosa dello spirito. Pertanto, la scoperta della ragione, la sua apparizione sulla faccia della terra, rappresenta l'avvento di un'era predisposta allo spirito. Lo spirito si istalla nel cuore degli uomini quando questi gli offrono l'alloggio che corrisponde alla sua condizione. Ma chi può offrirgli alloggio? Non si può istallare nel cuore di nessuno, giacchè esso è il luogo della menzogna, il luogo dove s'agita il cambiamento.

Coloro che possono dargli alloggio non sono gli uomini di cuore bensì di intelletto, coloro che cercano la pace e non la guerra, coloro che cercano il bene. Voltaire per tanto non cerca la buona intenzione, bensì la retta intenzione. L'Eguaglianza della ragione e della verità, la sua sobrietà, la sua poca tenerezza, sono per Voltaire proprio la miglior garanzia che esse non inganneranno mai l'essere umano. Ma bisogna capire che la sfiducia nei confronti del cuore e del sentimento, è generata più che da loro stessi, dal risultato dei loro atti: cuore e sentimento, stupidità ed egoismo, hanno segnato finora la storia umana, una storia che non è stata altro che un'accumulazione di eccessi. Pertanto la scoperta della ragione non è sufficiente per trasformare la barbarie in civiltà; può dare origine alla più pura verità, ma anche alla più mostruosa menzogna.

Quello che si cerca di trovare, una volta dato alloggio alla ragione, è ciò che è veritiero: "è la verità". Questo è ciò che Voltaire cerca nella storia. Voltaire cerca di concepire una verità pura, priva di leggende e di favole, non avvertendo che anche questi fantasmi costituiscono la storia. La verità della storia è il suo spirito; cercare sotto l'apparenza dei fatti appariscenti, dei personaggi influenti, del fragore delle guerre e dell'astuzia degli Stati, è trovare ciò che è la storia: la sua verità. In altre parole, leggere il passato alla luce della ragione e della critica. Si può vedere l'ottimismo di tutti gli illuministi, quando cercano e sanno di trovarsi in un mondo che si può dominare col proprio sforzo, in un universo nel quale sarebbe stata estirpata per sempre l'ignoranza. Quello degli illuministi era un ottimismo rampante.

Con questo abbiamo "fatto luce" un poco sull'atmosfera e l'atteggiamento intellettuale dell'uomo del rinascimento. C'è "buona volontà" riguardo alla soluzione dei problemi dell'uomo. Si cominciano a denunciare le possibili alienazioni alle quali sono sottomessi gli umani; si comincia a riconoscere che cè qualcosa di intrinsecamente valido in questo, negli atteggiamenti di base che sono stati chiamati umanisti. Senza dubbio il problema in questione non è chiaro; in seguito si cerca di aggettivare l'umanesimo, cercando di rimpiazzare un significato tradizionale e sociale dell'umanesimo (quello liberale) con "tutto un altro" umanesimo, nel quale gli atteggiamenti di base sarebbero

fondamentalmente differenti da quelli vigenti: ma allora sorge il dubbio sul perchè si ricorra alla stessa parola; salvo che si voglia equiparare questa a "una concezione dell'uomo", ma qui la questione si aggrava ancor di più, poichè in tal modo qualsiasi concezione dell'uomo, per quanto antitetica all'umanesimo, può essere chiamata umanista. A quanto sembra c'è un riconoscimento di valori nell'uso abituale del termine (quello liberale).

Ma ormai la parola è stata gestita in così diversi modi, che si è persino concordato di darle un peso ideologico. Come il denaro, anch'essa ha sofferto una inflazione senza precedenti.

Se volessimo sintetizzare gli aspetti fondamentali degli umanesimi più in voga si potrebbe dire: 1- Affermazione di ciò che concerne la scala umana: rifiuto dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, del sovrumano e del subumano; 2- Una sorta di ecumenismo e cosmopolismo filosofico al di sopra delle differenze e delle particolarità locali; 3- Affermazione della vocazione alla trascendenza dell'umano; si annuncia l' "uomo nuovo" come promessa di una nuova umanità. Di fronte a questa vocazione di trascendenza si trovano due direzioni: quella progressiva, che consisterà in un farsi in libertà, sul suolo della storia; quella regressiva, che è un farsi secondo un archetipo eterno dell'umano che va scoperto attraverso o sotto i differenti atteggiamenti storici.

2- SULL'UMANESIMO: SARTRE E HEIDEGGER.

Il termine umanesimo è recente; fu usato per la prima volta da F.J. Niethamer, nel 1808, applicato alla rivalutazione degli studi delle lingue classiche; in questo senso poteva essere riferito sia al periodo rinascimentale, sia al momento storico che viveva allora la Germania. È certo che durante il rinascimento venne coniato il termine "umanista" (dal 1512), ma il suo uso era eminentemente tecnico: aveva il significato di professore di retorica o specialista negli "studia humanitatis". Nel senso dell'atmosfera spirituale del rinascimento che abbiamo descritto prima, non viene identificato come tale fino al secolo XIX.

2.1- Sartre.

Egli stesso riconosce all'inizio della sua conferenza "L'esistenzialismo è un umanesimo": "molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanesimo. Vedremo in qual senso l'intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggetività umana". Sartre col suo umanesimo vuole dare valore di posizione filosofica ad una dottrina che lui chiama esistenzialismo. Sartre nella sua conferenza affronta una situazione che si sta vivendo in quel dopoguerra in Europa. L'intenzione del filosofo non è quella di chiarire il termine umanesimo, anzi, contribuisce a confonderlo ancor di più. La discussione è diretta a lettori specialisti e filosofi, sebbene abbia un aspetto divulgativo.

La conferenza contribuisce a creare maggiore incertezza riguardo all'umanesimo filosofico. In primo luogo dice che il vero umanista deve essere ateo, che l'esistenzialismo è l'autentico umanesimo. Con ciò si radicalizza un punto di vista che chiude possibilità sotto molti aspetti, ma apre anche alternative: si può dire che con Sartre viene eliminata quella figura dell'interiorità stessa dell'uomo, nella quale l'uomo era scivolato quando venne ipotecata la contingenza come definizione di una pretesa "natura umana" o essenza. È stata persino eliminata ogni ricaduta nell'immutabilità, proprio quando si pretende di smascherarla, riapparendo come chiave di volta, soggetta a leggi irreversibili. Non si può negare che, con Sartre, la sventurata coscienza ottiene, alfine, ciò che rivendicava: essere tematizzata "tale e quale", senza collegarla ad alcun ente, a nessuna res che le faccia da supporto. Malgrado ciò, Sartre cerca di

accoppiare "esistenzialismo" e "umanesimo" e questo causerà i vacillamenti in cui ci si imbatte lungo tutto il testo. La posizione sartriana sembra condurre necessariamente alla dissoluzione del paradigma umanista, per sostituirlo con un altro, di per se' tragico, dove la sovranità della dignità della natura umana lascia il posto alla figura del condannato alla libertà.

Sartre discute con i cristiani e con i marxisti, con il desiderio di restituire una filosofia che, malgrado le sue pretese, rifiuta in fondo di compromettersi, non solo dal punto di vista politico e sociale, ma anche filosofico. Questa situazione, identificata dallo stesso Sartre, sembra condurre inesorabilmente allo svuotamento di contenuti del termine, ad un suo totale impoverimento. Sembrerebbe che si suggerisca tacitamente un abbandono del termine, pena la riduzione della riflessione filosofica ad una mera duplicazione secolare, legittimatrice di posizioni dottrinarie, religiose o ideologiche.

2.2- Heidegger.

Un anno dopo viene pubblicata la risposta di questo filosofo alla domanda che gli sottopose J. Beaufret: **come tornare a dare senso al termine umanesimo?** Questa domanda già suppone in anticipo che la chiarezza sul termine è stata persa. Nella lettera sull'umanesimo, Heidegger traccia una storia dell'idea di umanesimo dall'antichità greca fino al presente, restituendo i differenti significati del termine. Ma il testo, come tutto ciò che scrive Heidegger, va oltre la questione dell'umanesimo per scorrere tra la riflessione sulla differenza ontologica fra essere ed ente, la domanda sul fondamento della metafisica e la questione dell'oblio dell'essere; qui c'è un Heidegger in transizione verso una seconda tappa dove si occuperà del problema della modernità, della tecnica e della verità.

Riguardo alla domanda sull'essere abbiamo già riferito ampiamente quando abbiamo fatto allusione all'analisi esistenziale(1). L'essere è qui il luogo dell'emergere di un avvenimento a due facce: un'apertura dell'essere dell'uomo, che lo invita a partecipare di esso; un movimento dell'uomo verso l'essere, che si lascia assumere da esso, offrendogli questo cuore sensibile nel quale agli immortali piace riposare. In questo contesto, l'uomo rimarrà caratterizzato non come un ente unito agli altri enti, o sopra gli altri enti, ma come elemento differenziale: come il pastore dell'essere.

Nella lettera sull'umanesimo Heidegger ha due tipi di riserve. In primo luogo, la diffidenza verso tutti gli "ismi" che la filosofia possa avere, che non sono altro che il segno dell'alienazione del linguaggio, dell'allontanamento dalla sua essenza. Sotto l'impero dell'ismo, il linguaggio esce dal suo elemento per cadere sotto la dittatura della pubblicità: "La decadenza del linguaggio, della quale, da poco e con ritardo si parla molto, non è tuttavia la ragione, bensì una conseguenza del processo per cui il linguaggio, sotto l'azione della metafisica moderna della soggettività, esce così imperdonabilmente dal suo elemento. Il linguaggio ci nega la sua essenza quando sa di essere la dimora della verità dell'essere. Il linguaggio si consegna in tal modo al nostro puro volere e alla nostra attività come uno strumento di dominio sull'ente. E l'ente stesso appare quindi come il reale nel tessuto delle cause e degli effetti". La lettera di Heidegger è una contestazione del termine umanesimo come definizione scolastica. "Nel loro periodo più splendido i greci pensarono senza tali etichette. E tantomeno chiamarono filosofia il pensiero. Se l'uomo vuole raggiungere un giorno la vicinanza con l'essere, è compito primario che impari ad esistere in ciò che non ha nome".

In secondo luogo, quello che costituisce il grosso della sua argomentazione anti-umanista: l'umanesimo non pone sufficientemente in alto l'essenza dell'uomo. Che l'uomo é, é un fatto che va ripensato in modo più originale. Di fronte alla caratterizzazione del marxismo, che colloca l'uomo come uomo natura, o alla caratterizzazione del cristianesimo in relazione alla deità, Heidegger segue una via di pensiero più originale, già aperta da Holderlin. "Per diverse che siano queste varietà dell'umanesimo

riguardo al fine ed al fondamento, il modo ed i mezzi di realizzazione, o per la forma della dottrina, esse sono comunque daccordo su questo punto, che la humanitas dell'homo humanus viene determinata a partire da una interpretazione fissa della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, vale a dire dell'ente nella sua totalità". Questo sarà per Heidegger il presupposto metafisico di tutto l'umanesimo, al quale egli replicherà che non è l'essenza dell'uomo, ma la verità dell'essere - che se è possibile determinare un elemento essenziale, è in virtù della sua vicinanza all'essere. "Proporre all'uomo soltanto l'umano è tradire l'uomo".

Da questo oblio sorge la possibilità di affermare che l'essenza dell'uomo riposa sulla animalitas, che l'uomo è un ente, una forma di vita. Proprio questo è quello che fa il biologismo. Non si dovrebbe pensare all'uomo come "esistente", ma come "ex-sistente", cioè compromesso con il destino della verità dell'essere. "Riguardo al contenuto, Ex-sistenza significa posizione estatica sulla verità dell'essere. Esistenza, al contrario, vuol dire attualità, realtà in opposizione alla pura possibilità concepita come idea. Ex-sistenza designa la determinazione di ciò che l'uomo è nel destino della verità. Esistenza è l'uomo che si dà alla realizzazione di ciò che una cosa è, quando essa appare nella sua idea".

Heidegger critica Sartre per aver frainteso la frase di Essere e Tempo "l'essenza del Dasein risiede nell'esistenza", che Sartre interpreta come "l'esistenza precede l'essenza", dicendo quindi di appoggiare la sua dottrina; Heidegger critica questa interpretazione come metafisica. Per Heidegger quello che si dice in Essere e Tempo è che "l'uomo si realizza in modo tale da essere il "ci" (Da) dell'essere, la luce dell'essere. Questo esser-ci, e solo esso, possiede il tratto fondamentale della ex-sistenza, cioè della non abitazione estatica nella verità dell'essere. L'antiumanesimo di Heidegger si dirigerà così verso una rivendicazione del rifugio dell'essere come unica via per la quale è possibile elevare la dignità dell'uomo, vale a dire l'Humanitas dell'homo. Egli denuncerà il pericolo che minaccia l'essenza dell'uomo se questa viene pensata nella dimenticanza dell'essere. Heidegger pretenderà un pensare più originale, più essenziale: un pensiero che dovrebbe collocare l'umanità dell'uomo in prossimità del sacro. "Il sacro, unico spazio essenziale della divinità che, a sua volta, apre una sola dimensione per gli dei e per il dio, non appare fino a quando, al termine di una lunga preparazione, l'essere si è illuminato esso stesso ed è stato sperimentato nella sua verità. Solo così, a partire dall'essere, si potrà ricostruire questa assenza di patria nella quale si perdono non solo gli uomini, ma l'essenza stessa dell'uomo".

2.3 - IL PROBLEMA DELL'ESSERE E DEL NICHILISMO IN HEIDEGGER.

Dinnanzi a ciò, s'impone la domanda: cosa è essere? Questione alla quale è piuttosto complesso rispondere; bisognerebbe costruire un ponte con ciò che sosteneva Nietzsche riguardo al nichilismo con la frase: Dio è morto. La prima cosa che si potrebbe supporre davanti a questa frase è che essa corrisponde all'opinione dell'ateo e che, di conseguenza, rappresenta solo una posizione personale e perciò unilaterale e anche facilmente confutabile. Tuttavia, dobbiamo considerare che la frase allude piuttosto al destino di due millenni di storia dell'occidente. Nietzsche scrisse per la prima volta la frase "Dio è morto" nel terzo libro de *La Gaia Scienza,* anche se aveva accarezzato l'idea della morte di un dio o quella dell'estinzione degli dei in alcuni appunti della sua prima opera *La Nascita della Tragedia*: "Credo nell'antica massima germanica: tutti gli dei devono morire".

Nel quinto capitolo de *La Gaia Scienza* Nietzsche dice: "Il più grande degli avvenimenti moderni (che Dio è morto, che la credenza nel Dio cristiano si è convertita in incredulità), ha già cominciato a proiettare le sue prime ombre sull'Europa". E' chiaro che per Nietzsche il nome di Dio e del Dio cristiano vengono impiegati per designare il mondo soprannaturale. Dio è il nome del dominio delle idee e degli ideali. Questo dominio viene considerato, a partire dall'ultima epoca greca e dall'interpretazione cristiana della filosofia platonica, come il vero mondo, il mondo reale propriamente

detto. A differenza di esso, il mondo sensibile è solo il mondo di questa vita, quello mutevole e, di conseguenza, apparente, irreale. Il mondo di questa vita è la valle di lacrime, a differenza del Monte della beatitudine eterna nell'altra vita.

Quindi, se Dio come fondamento sovrasensibile e come fine di tutto il reale è morto, se il mondo sovrasensibile delle idee ha perso la forza dell'obbligatorietà e, soprattutto, la forza risvegliatrice e costruttiva, non resta ormai più nulla a cui l'uomo possa attenersi, grazie al quale guidarsi. Il nulla si allarga; ciò sta a significare la mancanza di un mondo sovrasensibile, avente carattere di obbligatorietà. "Il nichilismo, il più inquietante di tutti gli ospiti, suona alla porta". Non tutti quelli che invocano la loro fede cristiana o una qualsiasi convinzione metafisica si trovano, per questo, fuori del nichilismo. E, viceversa, nemmeno tutti coloro che si incapricciano con il nulla e la sua essenza sono nichilisti.

Allora il nichilismo è un movimento storico, non una qualunque opinione o dottrina sostenuta da un soggetto particolare. Il nichilismo muove la storia alla stregua di un processo fondamentale, scarsamente conosciuto, nel destino dei popoli occidentali; non è solo un fenomeno storico tra gli altri, non è una corrente spirituale che si presenta nella storia dell'occidente dopo cristianesimo, umanesimo e illuminismo. Il nichilismo, pensato nella sua essenza, è invece il movimento fondamentale della storia dell'occidente. E' il movimento storico universale dei popoli della Terra, lanciati verso lo spazio di potere dell'Età Moderna.

Quindi la frase Dio è morto non ha a che vedere con il Dio cristiano della rivelazione biblica. Per Nietzsche vuol dire un fenomeno storico, politico-mondano, del cristianesimo e delle sue ansie di potere all'interno della mentalità occidentale e della sua cultura moderna. In luogo della scomparsa autorità di Dio e del magistero della Chiesa, appare l'autorità della coscienza, si impone l'autorità della ragione. Contro questa si solleva l'istinto sociale. La fuga verso il sovrasensibile è sostituita dal progresso storico. Il culto della religione è sostituito dall'entusiasmo per la creazione di una cultura o per la diffusione di una civiltà. L'essere creatore, proprio del Dio biblico, diventa segno di distinzione del fare umano. Questo creare finisce per appartenere agli affari. Di conseguenza, l'incredulità, nel senso di deviazione dalla dottrina cristiana della fede, non è mai la causa, ma la conseguenza del nichilismo, sebbene potrebbe essere che il cristianesimo stesso costituisca una conseguenza e una deformazione del nichilismo.

Cosa significa nichilismo? Nietzsche risponde: "i valori supremi vengono sovvertiti". Quindi una svalutazione progressiva dei valori supremi precedenti. Il carattere obbligatorio dei valori supremi vacilla. Ma bisogna comprendere che per Nietzsche il nichilismo non è un semplice fenomeno di decadenza; esso è soprattutto la legalità della storia, vale a dire uno dei momenti della storia dell'Occidente. Nietsche riconosce che, con la svalutazione di quelli che fino ad oggi sono stati i valori supremi, il mondo continua ad essere lo stesso mondo e, prima di tutto, il mondo che è rimasto senza valori e che deve ineluttabilmente procedere verso una nuova scala di valori. Questa nuova scala di valori si trasforma (dopo che quelli fino ad oggi considerati supremi, son divenuti caduchi). Ma questi nuovi valori sono un'altra manifestazione del nichilismo. Questa fase decisiva del nichilismo è quella che Nietzsche qualifica come "nichilismo perfetto", ossia il nichilismo classico. Uno dei suoi esponenti è Schopenhauer, con il suo pessimismo. "La vita non vale la pena di essere vissuta ed affermata. La vita e tutto l'esistente come tale, deve essere negato".

Ora, se Dio è scomparso dal suo luogo nel mondo sovrasensibile, resta sempre il luogo, anche se vuoto. Lo spazio vuoto del sovrasensibile e del mondo ideale può ancora essere mantenuto. Questo luogo vuoto ci invita ad occuparlo di nuovo ed a sostituire il dio scomparso con un altro. Si erigono nuovi ideali; questo accade mediante la dottrina della redenzione universale e del socialismo. In tal modo

nasce il "nichilismo incompleto". Tuttavia, i tentativi di fuggire dal nichilismo, senza però tornare ai valori precedenti, provocano l'effetto contrario, acutizzano il problema. Il "nichilismo perfetto" deve arrivare fino all'eliminazione del luogo stesso dei valori, il sovrasensibile come dominio; di conseguenza, esso deve collocare i valori da qualche altra parte e sovvertirli. Tale sovversione si trasforma in inversione: inversione del genere e del modo dell'avvalorare. L'affermazione di valori ha bisogno di un nuovo principio dal quale partire ed al quale attenersi.
Questo principio non può più essere rappresentato dal mondo sovrasensibile, che ormai è divenuto inerte. Perciò, il nichilismo che aspiri ad una sovversione così estesa, cercherà tra ciò che vi è di più vivo. Il nichilismo si trasformerà in tal modo in "idea della vita pletorica". Per comprendere meglio questo punto, bisogna indagare su quello che Nietzsche intende per valore. L'essenza del valore poggia sull'essere un punto di vista. Il valore allude a ciò che salta agli occhi, perciò esso sta in relazione con un quanto, con un numero, è relazionato ad una scala di numeri e di misure. Il valore vale tanto di più quanto più lo si ubica come ciò che ha importanza. Nietzsche vuol far vedere che i valori come punti di vista sono essenziali e, di conseguenza, rappresentano sempre, a seconda del momento, condizioni di conservazione e di aumento. Questi aspetti caratterizzano i tratti essenziali solidali della vita. E' proprio della vita il voler crescere, l'aumentare. Ogni conservazione è al servizio dell'aumento della vita, ma ogni vita che si limita unicamente alla conservazione è già decadenza.

La stabilità dell'essere nella presenza si rivela, già in Essere e Tempo, principalmente come il frutto di una confusione, di una dimenticanza, in quanto deriva dall'intenzione di modellare l'essere secondo il paradigma degli enti, come se esso fosse solo il carattere più generale di quanto si dà nella presenza. Prima di tutto, l'essere non è; che essi sono, è qualcosa che può essere detto solo a proposito degli enti; l'essere piuttosto accade (Ereignis); al dire "essere", lo distinguiamo dagli enti solo quando lo concepiamo come l'accadere storico-culturale, come lo stabilirsi e il trasformarsi di quegli orizzonti nei quali, successivamente, gli enti diventavano accessibili all'uomo e l'uomo a se stesso. Il vero essere non è, bensì si invia (si mette in cammino e manda), si trasmette.

Heidegger scopre (disvela) il carattere linguistico dell'accadere dell'essere, che si riflette nella concezione dell'essere stesso, il quale, in tal modo, si vede spogliato dei tratti forti che la tradizione metafisica occidentale gli attribuisce. "La nozione heideggeriana di Verwindung o caduta distorsionante, il farsi nuovo per, è l'attitudine del pensiero post-metafisico; questa nozione heideggeriana rappresenta lo sforzo più radicale per concepire l'essere nei termini di un fare atto di presenza, che è sempre, nello stesso tempo, un fare atto di commiato. Il Verwindung è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell'essere, inteso come consegna ed evento". All'essere non si accede per mezzo della presenza, ma solo per il ricordo; l'essere non si può definire come ciò che sta, ma come ciò che trasmette: l'essere è proiezione, destino. Ciò che caratterizza il pensiero post-metafisico è la caducità, la finitezza, la mortalità. L'autentico trascendentale, quello che rende possibile qualsiasi esperienza del mondo, è la caducità; l'essere non è, bensì suc-cede. Ciò che costituisce propriamente il carattere degli oggetti non è il loro stare di fronte a noi, in modo stabile, resistendoci, ma il loro accadere o succedere, vale a dire, il dovere della loro consistenza. Solo un'apertura (o fessura, come si configura in *Essere e Tempo*), in virtù della decisa anticipazione della morte.

Nelle concezioni della metafisica occidentale questo pensiero forte perde la sua consistenza e non può essere superato mediante un'analisi critica; l'unica possibilità è l'accettazione della caducità dell'accadere storico. L'esistenza si appropria, diviene autentica solo nella misura in cui si lascia espropriare, decidendosi in favore della morte; è unicamente grazie all'evento espropriante e transpropriante, che è poi l'essere stesso come trasmissione di tracce, messaggi e forme linguistiche, che si rende possibile la nostra esperienza del mondo e che le cose giungono ad essere.

2.4 - Storia ed evento; la necessità di dare un senso alle azioni umane.

Anche se può sembrare un uscir di tema, quello che desidero mostrare è come l'uomo ha cercato di proteggersi dalla caducità, dal timore della morte e dell'assurdo dell'esistenza creando cosmovisioni capaci di orientare i popoli e di dar loro coesione; questo si relaziona con la concezione heideggeriana dell'essere nella misura in cui questa è l'accettazione del non inganno, il comprendere che, senza cadere nel nichilismo nella concezione dell'essere, ciò permette il distacco o l'apertura alla vita all'interno della non permanenza di questa e della possibilità infinita.

E' in questo senso che un'esistenza personale coraggiosa si dà a se stessa e al mondo, trascende il mondo intelleggibile dei significati quotidiani come questo, a sua volta, trascende l'esistenza bruta. Io sono sempre già nel mondo, immerso nelle mie preoccupazioni, occupato dai miei progetti, mentre realizzo le mie possibilità e, sia che io viva autenticamente, sia che lo faccia in modo fittizio, semplicemente in virtù dell'autoproiezione dell'esistenza personale, di questa esistenza come possibilità e non come qualcosa di raggiunto, già sto dando senso all'esistenza, la mia e quella di tutte le cose per le quali trovo un utilizzo, che maneggio, che produco o che trasporto in una prospettiva di interesse.

In tal modo, andando più in là degli esistenti fattici con i quali mi relaziono, più in là dei miei stessi progetti nei quali sono impegnato, io affermo il modo come la totalità di tutti gli esistenti; nello stesso tempo, con il medesimo atto, io affermo me stesso nei confronti di coloro per i quali questo mondo esiste, dal momento che, in principio, sono capace di trovare un luogo per tutti loro nel sistema di usi e significati che costituisco quando vivo e realizzo le mie possibilità. Così io sono suscettibile di essere toccato da tutti gli esistenti del mondo, da ogni interesse, nella mia prospettiva del mondo. Costituendomi e costituendo il mondo, io mi do il compito di portare gli esistenti fattici nel luogo adeguato a loro, nel mio sistema di usi e significati. È all'interno dei limiti del mondo, che costituisco mediante l'atto fondamentale della trascendenza, che io posso suscitare domande intelleggibili e domandare il per-che. L'atto primordiale di trascendenza, grazie al quale costituisco in principio me ed il mondo, è il fondamento di tutti i fondamenti, sia pratici che teorici: è la necessità del mio essere, è la mia libertà.

Questo fondamento di tutti i fondamenti, che mi offre il compito e la possibilità di comprendere tutti, realmente tutti gli esistenti del mondo che afferma, fonda non solo le mie attività economiche (quelle che cercano l'utile sistematicamente) e le speciali prospettive elaborate dalla scienza, ma anche la filosofia, la politica e le arti. Questo dare senso avviene nel contesto storico. Nel corso delle diverse epoche storiche si sono avute diverse forme di soggettivazione dell'esistenza. Osserviamo alcune di queste per chiarire meglio ciò che stiamo dicendo.
L'uomo arcaico tenta di opporsi, con tutti i mezzi a sua disposizione, alla storia considerata come una successione di avvenimenti irreversibili, imprevedibili e aventi un loro autonomo valore. Egli si rifiuta di accettarla come storia, senza tuttavia riuscire sempre a scongiurarla. Che cosa significa vivere, per un uomo appartenente alle culture arcaiche? E' vivere daccordo agli archetipi, daccordo ai modelli; è rispettare la legge o i dettami di un essere mitico primordiale. Il grande merito del cristianesimo, rispetto all'antica morale mediterranea, è stato quello di aver attribuito un valore alla sofferenza: l'averla trasformata, da stato negativo, in esperienza spirituale con un contenuto positivo. Gli indù elaborarono presto una concezione della causalità universale, il karma, che dava loro una spiegazione degli avvenimenti e dei patimenti dell'individuo e che, al tempo stesso, spiegava la necessità delle trasmigrazioni (reincarnazioni). Alla luce del karma, le sofferenze non solo trovano un senso, ma acquisiscono anche un valore positivo. Le sofferenze dell'esistenza attuale sono non solo meritate, ma persino benvenute, poichè solo in questo modo è possibile ricordare e liquidare una parte del debito karmico che pesa sull'individuo e che decide il ciclo delle esistenze future.

Il buddismo parte, come lo yoga, dal principio che l'intera esistenza è dolore ed offre la possibilità di superare in modo definitivo la successione ininterrotta di sofferenze nella quale si risolve tutta l'esistenza umana. In sintesi, il dolore umano viene compreso come qualcosa di normale, è l'accettazione del vivere, in qualunque modo lo si interpreti. E' inoltre la speranza che la sofferenza non sia mai definitiva, che la morte è sempre seguita dalla resurrezione, che ogni sconfitta è annullata e superata dalla vittoria finale.

Gli ebrei consideravano ogni nuova calamità storica come un castigo inflitto da Geova, in collera a causa dei loro misfatti. Questi, in tal modo, non solo acquisivano un senso, ma svelavano anche la loro intima coerenza, affermandosi come l'espressione concreta di una stessa e unica volontà divina. Gli avvenimenti sono determinati da una volontà divina. Per la prima volta, può affermarsi ed avanzare l'idea che gli avvenimenti storici abbiano un valore in se stessi, nella misura in cui essi sono determinati dalla volontà di Dio. Perciò è possibile affermare che gli ebrei furono i primi a scoprire il significato della storia come Epifania di Dio. Questa concezione sarà poi ampliata dal cristianesimo.

Sotto la pressione della storia e sostenuta dall'esperienza profetica e messianica, una nuova interpretazione degli avvenimenti storici si apre il passo in seno al popolo di Israele. Contemporaneamente, le popolazioni mesopotamiche sopportavano le sofferenze individuali o collettive come causate dal conflitto tra forze divine e demoniache: un dramma infinito e quindi senza speranza. Il mito del paradiso primordiale, evocato da Platone, è percepibile nelle cerimonie indù, così come tra gli ebrei e nelle tradizioni iraniane e greco-latine. Non è strano che Platone lo riproponesse, data l'influenza di altre culture come quella egizia. Gli stoici tornarono per proprio conto alle speculazioni riferite ai cicli cosmici, insistendo sull'eterna ripetizione, sulla catastrofe con la quale si concludono i cicli cosmici. Col tempo i motivi dell'eterno ritorno e della fine del mondo finiscono per imporsi nella cultura greco-romana. Dal punto di vista dell'eterna ripetizione, gli avvenimenti storici si trasformano in categorie e ritrovano così il regime ontologico che possedevano nell'orizzonte della spiritualità arcaica.

Lo scopo di tale svolgimento era di far capire in che modo l'uomo sopporta la storia. Questo ha portato a collocare un certo destino storico in ogni uomo. Ciò nonostante, si capisce che quello presente è ogni volta più lontano dall'origine, dal centro o punto di partenza; la risposta alla domanda si risolve così: la storia poteva essere sopportata non solo perché essa aveva un senso, ma anche perché era necessaria. La storia era segnata dal mito della catastrofe: potremmo prendere come esempio Roma, con il suo timore di una fine imminente della città, timore che era stato ricevuto nel momento della fondazione della città.

È Sant'Agostino che si sforza di dimostrare che nessuno può conoscere l'istante in cui Dio deciderà di porre fine alla storia. Il pensiero cristiano tendeva così a superare definitivamente i vecchi temi dell'eterna ripetizione, dell'esperienza della fede e del valore della personalità umana. Lo sviluppo della storia viene così visto come necessario ed orientato da un unico fatto, come radicalmente singolare e, di conseguenza, come destino dell'umanità. E' una "concezione lineare" della storia abbozzata nel secolo III ad opera di Ireneo da Lione, ripresa da San Basilio, da San Gregorio ed infine da Sant'Agostino. Nel Medio Evo primeggia la concezione escatologica con i suoi due momenti: la creazione e la fine del mondo; qualsiasi avvenimento naturale faceva pensare alla fine dei tempi.

In Hegel vediamo non solo una filosofia, ma anche una religione ed una mistica. Faremo una relazione tra Hegel e Spinoza, cominciando dal fatto che Hegel nutriva una speciale ammirazione per la filosofia di Spinoza. Hegel considerava la filosofia di Spinoza come insufficiente e crediamo che si sentisse

tentato dal voler fare una ripresa critica ed arricchita della filosofia di Spinoza.

Vanno tuttavia sottolineate alcune differenze tra i due. Per Hegel l'incompletezza della filosofia di Spinoza sta nel fatto che questi vuole vedere l'eterno senza accorgersi che anche il momento è, a modo suo, eterno. Hegel, invece, aspirando senza tregua all'eternità, è perfettamente cosciente che nessuna filosofia può limitarsi ad essa; l'eternità di Hegel non è, come quella di Spinoza, qualcosa che porta il tempo dentro di sé, sospeso e come "assorbito". Spinoza cerca la beatitudine, che è assenza di passione, libertà piena, vita conforme alla ragione e allo spirito; Spinoza vuole vivere per la verità, mentre Hegel aspira a scoprire in cosa consiste e come si realizza quella piena ed indiscutibile verità che è il vivere.

Spinoza cominciò ad intravvedere, alla fine della sua profonda religione filosofica, un'essenza che è al tempo stesso un'esistenza, uno spirito che è anche vita palpitante. Perciò Hegel affermò che in Spinoza qualcosa resta in piedi in mezzo alle rovine di tutta la filosofia. L'eterno ritorno di Hegel è il risultato di questa ricercata unione della verità con la vita, del perituro e del contingente con l'immortale ed il necessario. E' in questa unione, il cui frutto finale si chiama Ideale, che la filosofia di Hegel acquisisce il suo carattere più preciso. Feuerbach disse una volta che in tutto il pensiero di Hegel aleggiava il fantasma della teologia. Ma sarebbe più esatto dire che tutto il pensiero di Hegel è, in fondo, teologia. L'Idea, principio, nodo e soluzione della tragedia filosofica hegeliana, non è altro che, come dichiara Hegel pubblicamente, lo sviluppo della divinità.
Si può dire che quello che Hegel chiama Idea è, certamente, l'aspetto metafisico di quello che il religioso chiama Dio, ma ciò che l'Idea proietta, la natura e lo spirito, solo in un certo senso sono divini. La divinità del mondo e di ciò che è finito si radica unicamente nella sua aspirazione alla rionciliazione con la realtà assoluta dell'Idea, nella sua tendenza a salvarsi dalla propria finitudine e contingenza, nel suo sforzo di perpetuazione di sé. Nel suo intricato gioco, con cui l'Idea gioca con se stessa, si creano conflitti per avere il gusto di risolverli. È necessario domandarci per-che l'Idea ha bisogno di crearsi questi innumerevoli conflitti. Questo è, in altre parole, domandarci per-che Dio, che non aveva necessità del mondo, ha creato il mondo e vuole poi purificarlo. L'Idea ebbe coscienza di non essere sufficiente a se stessa o, se si vuole, che la sua verità era una mezza verità, che la sua vita terminava presto e con essa l'inalterata identità del suo essere.

Una filosofia non hegeliana può rispondere che Dio ha creato il mondo per amore o per la sua liberissima ed imperscrutabile volontà di crearlo. Ma una filosofia come quella di Hegel non può rispondere in un modo tanto arbitrario, o tanto caritatevole. Per Hegel è qualcosa di necessario, e questa necessità non è altro che l'insufficienza dell'Idea primitiva, l'urgenza dell'Idea tende ad uscire da se stessa, per vedere se, al di fuori di essa che è in se stessa, c'è qualcosa che possa compiacerla. E ciò che trova è il contrario di sé, l'Idea si aliena, si pone fuori di sé e perde la sua primitiva prudenza. Non è più quieta e pacifica in se stessa, con gli occhi chiusi di fronte alla malvagità, alla colpa e all'errore. La bontà dell'Idea è che non si è incontrata col male e, pertanto, non ha potuto né soccombere ad esso, né vincerlo. Quindi, solo colui che ha vissuto in mezzo all'errore a alla colpa, solo colui che ha avuto l'esperienza del male, cioè solo colui che è diventato pazzo può essere, alla fine, quando è ritornato in se stesso, definitivamente e pienamente assennato. Così l'Idea è tutto meno che puritana, poichè vuole sperimentare tutto, vuole creare ogni sorta di conflitti, poichè solamente così raggiungerà la sua piena verità. Questa alienazione, come dicevamo, inizia sul terreno della logica. L'Idea comincia ad impazzire all'interno della sua assennatezza e nella sua strana demenza dall'essere al nulla, dall'uno al molteplice, dalla qualità alla quantità, dall'essenza al fenomeno, cercando sempre ciò che, annullando quello che nega, possa allo stesso tempo conservarlo.

Abbiamo parlato della storia lineare; adesso la possiamo mettere in relazione con la metafisica occidentale, figlia di queste concezioni, da cui si crearono i "meta-racconti" più adeguati al potere

vigente, al fine di dare coesione ai popoli, inizialmente isolati e successivamente uniti sotto il concetto di modernità; attualmente si parla di globalizzazione. Ma queste concezioni metafisiche generate dal mondo greco e riattivate nel Rinascimento sono entrate in declino, l'essere si è svelato nella sua essenza, la caducità. Questo fenomeno fu mostrato con chiarezza da Nietzsche nella sua analisi del nichilismo e, più tardi, dal pensiero di Heidegger, che abbiamo descritto in relazione al concetto di tempo volgare.

Heidegger, in Essere e Tempo, si occupa del problema della storia; inizialmente è interessato a precisare i diversi significati della storia. Un primo senso della storia è quello che la relaziona al passato. È semplicemente l'uso generale del termine, non relazionato alla scienza della storia; qui la storia nomina il passato ma, ciò nonostante esso è ancora attivo. Un secondo termine designa la storia non tanto come "il passato", come sopra esposto, quanto piuttosto la provenienza del passato. Ciò che "ha una storia" entra nella continuità di un divenire. L' "evoluzione" in questo caso è già un'ascesa, è già una decadenza. Un terzo termine dà il significato alla storia come il tutto degli enti che mutano nel tempo. Le mutazioni ed il destino degli esseri umani, dei gruppi umani e della loro cultura, a differenza della natura, che si muove sempre uguale nel tempo. Infine, si definisce storico ciò che è tradizionale in quanto tale, sia che venga conosciuto storiograficamente, o che sia ricevuto come comprensibile per se stesso e di provenienza occulta.

Se raccogliamo i quattro significati menzionati in uno solo, il risultato è questo: storia è quello specifico gestirsi dell'esser-ci esistente che avviene nel tempo, ma in modo tale che come storia vale in senso preferenziale il gestirsi passato, ma anche tradizionale e anche attivo, tutto nell'essere l'uno con l'altro. Queste concezioni partono dal presupposto che l'esser-ci non è intrinsecamente temporale e, per un altro verso, parte anche dal primato del passato all'interno del concetto di storia. Ma cos'è il passato? Non è altro che il mondo nel quale coloro che appartenevano ad un centro di utili che facevano fronte a qualcosa di raggiungibile e risultavano usati da un esser-ci che era nel mondo liberandosi-da. Il mondo è ciò che ormai non è più. Ma il tempo che fu è tuttora vigente all'interno del mondo, davanti agli occhi. Palesemente l'esser-ci non può mai essere passato, non perché non possa passare, ma perché, per sua essenza, non può mai essere "davanti agli occhi", bensì, se è, esiste. Un esser-ci non più esistente, in un rigoroso senso ontologico passato, non è altro che stato-ci. Al dire stato-ci, significa che è storico, temporale, corrispondente ad un mondo determinato e non, semplicemente, che fu. Le concezioni storiche, quindi, sono strettamente relazionate al momento nel quale si producono i discorsi, come direbbe Foucault. I discorsi sono conformati da saperi e da poteri; fra i saperi possiamo evidenziare le scienze e la filosofia, in quanto saperi specializzati che legittimano poteri che, a loro volta, manipolano gli esseri umano. La storia è uno di questi saperi in quanto storiografia o teoria del processo storico.

3- LA LETTERA SULL'UMANESIMO DI HEIDEGGER E L'UMANESIMO UNIVERSALISTA

Per Heidegger, gli "Umanesimi" hanno una radice metafisica, che ha determinato il loro impoverimento e la loro perdita di significato. Egli propone quindi una esperienza più originale dell'essenza dell'uomo. Gli umanesimi tradizionali hanno fallito nel loro obbiettivo; l'uomo moderno si sente alienato, senza casa, senza patria. Questa alienazione deve essere pensata come lontananza dall'Essere. Un riavvicinamento all'Essere dimenticato è dunque l'unica via possibile per fare uscire l'uomo dalla situazione di estraneità in cui si trova. In questo avvicinamento c'è il Destino dell'Occidente.

"L'Occidente non è da pensare regionalmente nella sua distinzione dall'Oriente, né semplicemente come Europa, ma, dal punto di vista della storia del mondo, - deve essere pensato - nella sua vicinanza

all'origine prima. La patria di questa abitazione storica è la vicinanza dell'essere. In questa vicinanza, e non altrove, potrà aver luogo anche la decisione se e come Dio e gli dei son venuti a mancare e resta la notte, se e come già albeggia il nuovo giorno del sacro, se e come col sorgere del sacro possano cominciare di nuovo a farsi vedere Dio e gli dei. Ma il sacro, che è soltanto lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta assicura la dimensione per gli dei e per Dio, il sacro può mostrarsi, poi, solo se prima, e in lunga preparazione, l'essere stesso è venuto a tralucere, ed è sperimentato nella sua verità. Soltanto così può cominciare un superamento di quel trovarsi senza patria, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando". (Citato da Salvatore Puledda nel suo testo: "Interpretazioni dell'umanesimo"; Heidegger e la critica all'umanesimo metafisico).

Ciò che Heidegger propone ci mette di fronte ad interrogativi e a cammini da esplorare. È pertinente a questo punto un dialogo che ho avuto con Silo nel mese di luglio del '95 a Bogotà. Ne riporto alcuni brani che credo ci possano orientare e gettare luce su un possibile cammino per il vagare dell'essenza dell'uomo.

Per Silo (in quel dialogo) "... l'uomo è un destino, una forza poderosa che cerca di compiersi nell'umano; *l'umano* è l'opportunità di portare a compimento quel destino. Quel destino è proprio l'unione delle soggettività degli esseri umani, che vanno in una direzione che trascende ciò che è meramente personale e meramente epocale". Domandai: cos'è l'umano? E mi rispose: "è un transito di 'dio' ". Quindi, con riferimento al tema di Dio, menzionò Heidegger quando espone il tema dell'essere e degli enti. "Ciò che si percepisce - disse - sono gli enti, le fatticità che stanno lì davanti; l'essere è il fondamento degli enti, ciò che da senso agli enti, ma per captare l'essere bisogna far si che gli enti facciano silenzio, bisogna far silenzio... É nel silenzio è che si manifesta l'essere"(2). Poi proseguimmo con altre questioni(3). E, più tardi, commentò la relazione fra l'"esistenza" e il destino dell'umanità. (4)

Credo di poter interpretare la proposta di Heidegger attraverso questa linea di pensiero; d'altra parte l'umanesimo universalista è un passo più avanti del semplice umanesimo, poichè unisce correnti apparentemente divergenti. Questo potrebbe essere interpretato come un forte accento religioso, peraltro innegabile; si dovrebbe comunque chiarire il senso ampio in cui si sta utilizzando il termine. Heidegger ne parla e dice che è necessario che il pensiero riconosca la sua occupazione nel pensare l'essere. Poichè, in definitiva, l'essere è legato ad ogni ente in quanto è; e all'esistenza in quanto bisogna comprenderlo. *Questo legame è la* ***religio,*** *la religione dell'essere nell'esistenza umana; questa sarebbe la possibile base con fondamento di ogni religione e di ogni conoscenza di Dio.*

Questo che sto affermando viene ribadito da Gregory Bateson: "È ormai tempo di invertire la tendenza che, fin da Copernico, si è occupata di far scendere dal piedistallo la mitologia e di cominciare a raccogliere molti elementi epistemologici della religione che sono stati lasciati da parte" (5). Per Bateson la religione non consiste nel riconoscere piccoli miracoli (come quelli che ogni leader religioso fa in modo di non offrire anche se i suoi discepoli insisteranno sempre affinchè lo faccia), la religione è un vasto insieme organizzato, che possiede caratteristiche mentali immanenti.

Heidegger, a sua volta, se ne occupa in vari scritti, uno dei quali è "Abitare, costruire, pensare". In questo testo il filosofo riflette sull'abitare. "Il modo in cui tu sei e io sono, la maniera secondo cui siamo noi uomini sulla terra, è l'abitare (Buan)". Esattamente da questa concezione partono le correnti filosofico-ecologiche che considerano l'ecologia non semplicemente come ambiente, ma anche il sociale ed il soggetivo come forme di abitare dell'essere umano. Tutte le costruzioni hanno in se' il senso dell'abitare o dare senso a... "Non si sperimenta l'abitare come l'essere dell'uomo; l'abitare non è mai assolutamente pensato come il modo fondamentale dell'essere-uomo". Ma in che consiste l'essenza dell'abitare? Il modo fondamentale dell'abitare è proteggere la dimora dei mortali sulla Terra. Ma "sulla

Terra" vuol dire "sotto il cielo". Entrambe le espressioni menzionano anche il "permanere di fronte ai divini" e includono un "appartenendo alla comunità degli uomini".

I mortali abitano in quanto salvano la Terra; salvare significa proprio: liberare qualcosa nella sua stessa essenza. Salvare la Terra è di più che trarne profitto o lavorarla eccessivamente. I mortali abitano in quanto accolgono il cielo in quanto cielo. I mortali abitano in quanto aspettano i Divini: i messaggeri che segnalano la divinità. "Dal sacro loro imperare appare il Dio nel suo presente o si ritira nel suo mascheramento". I mortali abitano in quanto alla loro essenza, che vuol dire avere il potere della morte in quanto morte, e la conducono verso l'uso di quel potere affinchè sia una buona morte. Proteggere significa custodire il quadrante: la terra, il cielo, i divini e i mortali nella loro essenza. L'abitare è sempre una dimora assieme alle cose; la dimora assieme alle cose è l'unico modo in cui si realizza unitariamente, in tutti i casi, la quadruplice dimora nel quadrante. L'abitare protegge il quadrante, portando la sua essenza alle cose.

Il concetto di essere per Heidegger è quello di un essere spossessato, senza possibilità di attaccarsi o di uniformarsi; l'essere è evento, è un occultarsi e un disoccultarsi permanentemente; così si potrebbe affermare che non esiste verità assoluta; la verità non bisogna scoprirla, bisogna produrla e svilupparla; la verità è figlia della sua epoca e delle sue circostanze; con questo non si sta cadendo nello scetticismo, si sta invece attenuando una tradizione che ha già fatto abbastanza danni all'essere umano; l'uso di meta-racconti per esercitare il potere e il dominio sui popoli. Non solo, il concetto di verità in Heidegger è proprio un liberarsi dai ferrei inquadramenti della tradizione occidentale.
Osserviamo un poco questa prospettiva, come argomento opposto ai fondamentalismi o agli assolutismi di qualsiasi specie.

Nel testo "L'essenza della verità", Heidegger si occupa di riflettere sulla tradizione occidentale riferita alla verità. Ciò che è vero è reale; Cosa significa? Significa coincidenza con ciò che pensiamo, una concordanza; essere vero, quindi, è uguale a concordanza. Nel Medio Evo la verità è l'adeguamento della cosa alla conoscenza. Questo allude alla teologia cristiana, secondo la quale le cose sono in quanto create. L'intendimento concorda con l'idea solo nel caso in cui realizzi il suo proposito di adeguare il pensiero alla cosa, cioè al piano Divino. Ma chi concorda è l'uomo, e questi sbaglia: così come c'è verità c'è anche non verità; questa concezione è simile a quella greca: la verità è la coincidenza di un enunciato con la cosa.

Ma come si adeguano cosa e significato? In base al modo di quella relazione che impera tra enunciato e cosa; ora, l'enunciato rappresenta la cosa. La relazione dell'enunciato rappresenta la cosa, l'adempimento del riferimento originale, che si orienta verso ciò che è evidente; la presenza è l'ente, che è ciò che risulta rappresentabile nell'enunciato, il dire come è; è un comportamento aperto che si regge per mezzo del "come?". La verità quindi non sorge originalmente nella contrapposizione. Ma qual'è il fondamento della possibilità intrinseca del comportamento aperto che si dà prima di una dimensione di riferimento?

Da dove sorge la corrispondenza fra enunciato e cosa? Solo se questo dono previo si è liberato all'aperto per l'evidenza che da lì impera e che collega tutto il rappresentare; il liberarsi è una direzione che collega e questo è possibile solo come essere libero per l'evidenza dell'aperto. Questo essere libero è l'essenza della libertà e l'apertura del comportamento come possibilità interna dell'esattezza si fonda sulla libertà. Così, quindi, l'essenza della verità è la libertà; la libertà è ciò che rende possibile la verità. La verità si riduce alla soggettività del soggetto umano.

Anche se questo soggetto raggiungesse una oggettività, questa continuerebbe ad essere umana assieme

alla soggettività e alla disposizione dell'uomo. Ordunque, la connessione essenziale fra verità e libertà ci porta alla domanda sull'essenza dell'uomo; cadiamo così nel problema della libertà che è lasciare essere l'ente, la rinuncia all'indifferenza e alla sottomissione; è un impegnarsi con l'ente, comprendere ciò che è aperto e la sua apertura, disoccultare e svelare, ciò che i greci chiamavano *aleteia.* L'essenza della libertà vista dall'essenza della verità, si mostra come esposizione nello svelare l'ente. L'apertura di ciò che è aperto, il "ci" o l'esistenza che possiede una storia; l'uomo è il modo della sua esistenza e la storia come possibilità essenziale; allora la verità è nell'essenza della libertà e anche la non verità viene dall'essenza della verità.

L'essenza della verità si scopre come libertà, disposizione a, che è in diretta relazione con il temperamento d'animo o emozione, non come vissuto particolare, ma dell'ente nella sua totalità. Ma questa domanda sull'ente nella sua totalità, ossia sul suo senso (l'essere), è rimasta nell'oblio: s'è prodotto un occultamento. Quando si parla di non verità, è una non rivelazione più antica della rivelazione di qualunque ente. L'occultamento dell'occulto è il mistero che governa il "ci" dell'uomo; l'autentica non essenza della verità è il mistero, la caduta all'essenza nel senso universale e del suo fondamento. Così, dunque, la libertà si apre all'essere, non si chiude; l'oblio dell'essere presta una propria presenza all'apparente scomparsa di ciò che è dimenticato. L'affaccendarsi dell'uomo che lo allontana dal mistero verso il corrente, va da una cosa abituale ad una più vicina e passa lontano assieme al mistero, è proprio questo l'errare che scorre a fianco dell'uomo come un fossato, ma questo è parte della costituzione del Dasein. L'errore non è una mancanza isolata, bensì il dominio della storia (oblio).

Tale critica sul problema della verità è ereditata da Nietzsche: "La verità ed il suo regno originale ha avuto la sua storia nella storia. La genealogia non pretende di riprendere il tempo per ristabilire una grande continuità più in là della dispersione dell'oblio; il suo compito non è quello di mostrare che il passato c'è ancora, vivo nel presente, ad animarlo ancora segretamente, dopo aver imposto a tutti gli ostacoli lungo il cammino una forma tracciata fin dal principio; è scoprire che all'origine di ciò che conosciamo e di ciò che siamo, non c'è l'essere né la verità, ma l'esteriorità dell'incidente" (6). In definitiva, si tratta di liberarsi dell'assurdo peso storico e scoprire l'allegria del sorriso.

La radice del problema, dal punto di vista psicologico, sta nel possesso. Il possesso sorge esattamente con l'appropriazione di cose, persone, idee. ecc.; le cose sorgono quando si ascrivono agli oggetti, come proprietà ad essi intrinseche, le azioni con le quali li generiamo come parte della convivenza. Così ci appropriamo degli oggetti con la speranza di appropriarci delle loro proprietà e, pertanto, delle azioni umane che esse implicano. Succede lo stesso con la verità; la verità è divenuta una cosa e vogliamo afferrarla dandole la forma di principio trascendente e così possederla e sentire che abbiamo un punto fermo dal quale nessuno ci può muovere.

Per sostenere quanto sto cercando di esprimere, userò una espressione del cileno Humberto Maturana, che dice: "Tutte le guerre hanno a che vedere con il possesso della verità che giustifica la negazione dell'altro, anche le guerre che cercano di ristabilire la giustizia. Non è la malvagità umana che genera la guerra, è il possesso della verità ad aprire uno spazio alla malvagità come modo di vivere. Non è la malvagità occasionale o il crimine circostanziale che mi preoccupa. È la malvagità istituzionalizzata in difesa della verità, l'alienazione distruttiva. È la ricerca di una società perfetta, l'alienazione che porta alla tirannia e alla guerra, perché ogni ricerca della perfezione sociale parte dall'alienazione per il possesso della verità. Ma per chi non riesca a vedere cè solo un cammino: il cambiamento interno che distende l'attaccamento, lascia andare la verità e permette di riconoscere che abbiamo solo il mondo che creiamo con gli altri. La cosa difficile è lasciare andare la verità e accettare la comprensione, lasciare le cose e accettare i processi che danno loro esistenza, questo passo è sempre un passo individuale. Non si

tratta di distruggere il mondo che abbiamo per catapultarci in uno ideale, si tratta di sommergere il mondo che abbiamo nella comprensione che lo abbiamo solo con l'altro e che è solo a partire dalla convivenza che la ragione ha valore. Dove la verità ci perde, l'amore ci salva, poichè ci fa umani ampliando il nostro vivere all'ambito della coesistenza". (Il senso dell'Umano).

Tutto questo giro attorno alla verità e alla concezione dell'essere è per rendersi conto dei cammini dell'umanesimo universalista. Abbiamo parlato dell'umanesimo universalista senza definirlo. Bisognerebbe prima di tutto ubicare l'umanesimo universalista in relazione a quanto esposto sopra e riflettere sulla sua fattibilità sia nel contesto teorico, come insieme di idee, sia come prassi sociale. Per cominciare e per non perdersi, bisogna affermare che non è una filosofia, ma un'attitudine di fronte alla vita. Cosicché non si può ridurre questo aspetto al solo Occidente, potendo rintracciare questo universalismo nelle diverse culture, come è stato ben dimostrato nelle ricerche del Centro Mondiale di Studi Umanisti. Questo permette di aprire il dialogo con altre culture, per quanto diverse siano. Questa posizione, che definisce come umanista qualunque persona che lotta contro la discriminazione e la violenza, proponendo soluzioni affinché si manifesti la libertà di scelta dell'essere umano, ci porta a considerare una sensibilità, un modo di vivere la relazione con gli altri esseri umani e una posizione di fronte al mondo. Nell'atteggiamento umanista, che è la posizione comune degli umanisti delle diverse culture, si denotano le seguenti caratteristiche: 1, ubicazione dell'essere umano come fonte di ogni valore e preoccupazione centrale; 2, affermazione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani; 3, riconoscimento della diversità personale e culturale; 4, tendenza allo sviluppo della conoscenza al di sopra di quanto è accettato come verità assoluta; 5, affermazione della libertà di idee e di credenze; 6, rifiuto della violenza in tutte le sue espressioni.

Questo umanesimo è il progetto di una mano tesa, di una coerenza ogni volta più impegnata e con un senso ecumenico di possibilità aperte e di orecchi attenti ai differenti suggerimenti di molte persone e gruppi, che si dirigono con buone intenzioni verso il miglioramento della condizione umana. L'umanesimo universalista non è il migliore né il peggiore, giacchè non c'è né meglio né peggio, è una alternativa di trasformazione che vuole la molteplicità di etnie, culture, idee, aspirazioni, credenze, religioni, ecc...

Bisogna anche tener conto che questo termine "umanesimo universalista" entra in uso recentemente e richiede una riflessione più profonda sul suo significato, tanto nella teoria quanto nella pratica; d'altro canto non è una cosa terminata, ma in costruzione, come abbiamo spiegato fin qui; se fosse terminato sarebbe qualcosa di morto. Non credo sia strampalato relazionare l'umanesimo universalista con la concezione dell'essere in Heidegger, come ho esposto sopra. Malgrado ciò, Heidegger, come qualsiasi altro filosofo, persona o dottrina, non ha l'ultima parola su nulla, pertanto esiste sempre la possibilità di migliorare e di creare strade alternative che rendano possibile una migliore convivenza nel pianeta.

4- IL RIORIENTAMENTO DELLA SOGGETTIVITÀ

Per spiegare quello che voglio dire farò due giri, passando per il campo della biologia e dell'"ecologia". Gli esseri umani sono determinati dalla loro struttura; cos'é l'accoppiamento strutturale? Vediamo, ogni essere vivente é determinato dalla sua struttura: vive in un ambiente; questo ambiente é condizione di esistenza ed anche di complementarietà. Questo ambiente ha una parte in cui si distingue un sistema che è operativamente complementare, la cosiddetta "nicchia". L'esistenza di un sistema determinato dalla sua struttura involucra un accoppiamento strutturale e la conservazione di questo attraverso tutti i cambiamenti di stato. Ciò che cambia nella relazione sistema-ambiente, nella sua struttura, è la sua "nicchia". *Vivere è quindi spostarsi nella realizzazione di una "nicchia'* . L'umano, a differenza degli animali, ha dato senso a tre aspetti del suo vivere: l'ambiente, il sociale e il soggettivo. Nella situazione

attuale questi aspetti risultano compromessi e, per contro, le soluzioni dei poteri internazionali sono ogni volta più infantili.

La domanda consiste nel sapere in che modo si vivrà in futuro su questo pianeta. Si sta prospettando la necessità di un reale impegno riguardo ai problemi attuali, per generare azioni concrete riferite ai conflitti. I fenomeni di disintegrazione sono ogni volta più evidenti. Unicamente il riorientamento degli obiettivi di produzione dei beni materiali ed immateriali è la soluzione, però questo grazie ad una rivoluzione politica, sociale e culturale, mediante un ridimensionamento della soggettività. Cercare di definire ciò che è la soggettività non è compito facile, ciononostante userò una definizione che mi sembra appropriata; è di Felix Guattari, dal suo testo "Soggettività per il meglio e per il peggio": "la definizione provvisoria più inglobante che io proporrei della soggettività è: l'insieme delle condizioni che rendono possibile che istanze individuali e/o collettive possano emergere come *territorio esistenziale* suo referenziale, in adiacenza o in relazione di delimitazione con una alterità che è essa stessa soggettiva".

So che non è semplice questa definizione, però è un tentativo di fami capire. Così si parlerebbe di produzione di soggettività, soggettività che é polifonica, sempre con possibilità di trasformazione, di ampliamento, di complessificazione. "Allo stesso modo dei cristiani che hanno inventato una nuova formula della soggettivazione, o la cavalleria cortese, o il romanticismo, o il bolscevismo, le diverse sette freudiane hanno secreto un nuovo modo di sentire, di vivere, di produrre l'isteria, la nevrosi infantile, la psicosi, la conflittualità familiare"; così pure emergono nuove forme di sensibilità o di soggettivazione dei diversi problemi umani. Una forma di soggettivarsi che dà alternative è esattamente quella propone il Movimento Umanista, che si dice erede diretto dell'Umanesimo universalista. Le posizioni dualiste tradizionali che hanno guidato il pensiero sociale e le forme di orientamento nella convivenza sono caduche. Tanto nell'individualità quanto nella collettività, si cerca di raggiungere forme di produzione della soggettività che vadano nella direzione di una risingolarizzazione individuale e/o collettiva, piuttosto che una produzione massificata, sinonimo di angustia e disperazione. Nel campo sociale bisognerà sviluppare pratiche specifiche che tendano a modificare e a rivendicare le forme di essere in seno alla coppia, in seno alla famiglia, nel contesto urbano, nel lavoro, ecc. Ricostruire l'insieme delle modalità dell'essere-in-gruppo. Questo mediante cambiamenti esistenziali che hanno come obiettivo l'essenza della soggettività polifonica. Nella soggettività bisognerà rivendicare la relazione del soggetto con il suo corpo, la finitudine del tempo, i misteri della vita e della morte. Non si può più parlare di soggetto come fa la modernità, ora bisognerà parlare di componenti di soggettivazione che sono multifonici. Bisognerà quindi esaminare la relazione tra individuo e soggettività. Questo ci mostra ormai che si tratta di due concetti differenti, sebbene interdipendenti. La cosiddetta interiorità, ogni volta più screditata, si instaura all'incrocio di molteplici componenti della soggettività, relativamente autonomi, gli uni in relazione con gli altri, in alcuni casi discordanti.

Le relazioni dell'umanità con il sociale, con lo psicologico e con la "natura" tendono a deteriorarsi sempre di più per la passività fatalista degli individui e dei poteri rispetto a questi argomenti considerati nel loro insieme. Non si possono separare questi tre aspetti: l'ambiente, il sociale e il soggettivo. Per Guattari è l'ecologia che non può essere assoggettata all'ambiente; l'eco di ecologia ha a che vedere con l'abitare, nel senso che è stato spiegato nel capitolo precedente, e con il proteggere in quanto convivenza. L'essere umano non solamente vive nell'ambiente, ma anche nel sociale e nel soggettivo; sono quindi tre ecologie. La posizione negativa, opponendosi e degradando questi tre domini, così come viene caldeggiato nei mezzi di diffusione, finisce per infantilizzare l'opinione, neutralizzare e distruggere la democrazia. Non possiamo scegliere l'assurda opzione di fare retromarcia e cercare di ricostruire antiche forme di vita. Data la velocità dei cambiamenti, sorge la necessità di riorientare la soggettività, ricomponendo gli oggetti e i metodi dell'insieme.

Di questi tempi si può dire che il destino dell'umanità è nella città, per questo essa è il luogo dove bisogna riorientare gli obiettivi. Bisogna polarizzare la città verso nuovi universi di valore, conferendole come finalità fondamentale una produzione di soggettività non segregativa ma risingolarizzata; cioè, liberata dalle egemonie della valorizzazione del sistema, che sono orientate unicamente verso il beneficio e il profitto. Ciononostante il mondo attuale è lontano da una volontà collettiva operativa, capace di assumere questi problemi con l'animo di risolverli; c'è un'infanilizzazione della gestione.

Attualmente un interessante passo avanti è la diversità di punti di vista, il discredito dei fondamentalismi di ogni tipo è ciò che predomina. La tendenza all'individuale, alla soggettivazione risingolarizzata è qualcosa che può divenire individualismo disintegratore. Però una cosa è la possibilità di essere differente ed altra accentuare le differenze, cosa che ci separa lasciandoci senza possibilità. Si cercano opzioni, connessioni che uniscano gli individui malgrado le differenze razziali, religiose, di età, di politica, ecc.,; c'è un aspetto che va più in là e questo è l'umano; non nel senso di un'ideologia o di una metafisica, o teoria antropologica, ma dell'Umanesimo come atteggiamento di vita.

La tendenza attuale è quella della produzione soggettiva polifonica. Per questo si richiede una rifondazione dell'etica come forza morale, della politica che dovrà attraversare le dimensioni estetiche implicite in questi tre ambiti ecologici: l'ambiente, il sociale e il soggettivo; ma è chiaro che per produrre questi cambiamenti in una società e nella concezione dell'ambiente, si deve riorientare la soggettività in un senso che permetta la rivoluzione nelle credenze degli esseri umani, tanto riguardo all'individualità quanto alla collettività. "Non possiamo concepire la risposta all'avvelenamento dell'atmosfera e al riscaldamento del pianeta, dovuto all'effetto serra, senza una mutazione delle mentalità, senza la promozione di una nuova arte di vivere. Non possiamo concepire una ricomposizione dei mass-media se non ci dirigiamo verso una riappropriazione collettiva della loro utilizzazione, correlata ad una risingolarizzazione della soggettività, in modo tale da concepire la democrazia politica ed economica nel rispetto delle differenze culturali". Questo lavoro non è facile da ottenere, ma certamente di profondo senso umano, è il lavoro portato avanti dal Movimento Umanista. L'umanista, proposto in questi termini, si orienta verso la costruzione di una soggettività che superi la disintegrazione attuale con un nuovo senso della convivenza umana, mediante il lavoro nella base sociale che riorienta in forma semplice le azioni umane e dà alternative per la creazione di *una "Nazione Umana Universale"*.

1) L'autore allude alla prima parte del suo lavoro ("Il primo periodo di Heidegger") che, come sappiamo, non accompagna il testo che presentiamo in questo ***Annuario.***

2) "Permanere, stare quieto, fermarsi, rimanere tranquillo, semplicemente in riposo. Goethe dice in un bellissimo verso: *"Il violino tace, il ballerino si ferma"*. Permanere, durare, perdurare, è l'antico senso della parola essere. Il perchè si oppone ad ogni fondamentazione per mezzo della ragione e ad ogni perchè; nomina ciò che è puramente e semplicemente senza perchè, da cui tutto dipende e su cui tutto riposa. Il perché nomina il fondamento ma, allo stesso tempo; così come il "finchè" nomina il permanere: l'essere. Il perché nomina specialmente l'essere e il fondamento; nomina il permanere, l'essere come fondamento". (Essere e fondamento, M. Heidegger, Il principio della ragione).

3) - Se "dio" è un transito, allora va da qualche parte?
- No, non è così. Non si può interpretare questo evolutivamente o "darwinianamente". È lo stesso che col tema della morte: questo "transito" non va da nessuna parte. Non c'è luogo, né tempo, nel senso abituale. Non possiamo continuare a pensare con queste categorie ormai in disuso che mostrano solamente l'interpretazione meccanica della coscienza frammentata. Credo che in tutto ciò vi sia la certezza di un "macro progetto". Questo che sto esprimendo non è solamente una conclusione intellettuale, ma il risultato dell'esperienza diretta del destino umano.
- In questo caso, quale sarebbe la differenza fra il nuovo della percezione abituale e il "nuovo" che trascende quella percezione?

- Il "nuovo" è quello che si è sempre manifestato. Bisognerebbe dire che è stato sempre presente senza ripetersi; quella forza che c'è stata in tutte le epoche e che porta gli esseri umani a trascendere i problemi epocali e connettersi con qualcosa che permette l'unione delle soggettività. Il senso dell'umano è un progetto che non si annulla in ciò che è provvisorio.
- Se uno si distrae e non porta a compimento quel progetto, che succede?
- Non succede niente, farà dei "giri" finchè non compirà quel destino, ma non si tratta di ritornare ad un'altra vita o cose del genere...
- Husserl in uno dei suoi apprezzamenti sull'io, lo definisce come l'insieme delle sue credenze; come dire, ciò che si è costruito di se'.
- In effetti, ma cè qualcosa di più di questo, la cosa abituale è rimanere con le credenze epocali e perdersi nel regno delle compulsioni date da un sistema epocale, questo produce una enorme contraddizione. Ciò che sta più in là e più in qua, è quella forza che permette anche l'esistenza del nostro **umanesimo universalista**... come potrebbero, altrimenti, connettersi fra loro le diverse culture e partecipare allo stesso "momento" umanista, mediando fra loro differenze enormi di tempo e spazio?
- L'io trascendentale di Husserl può essere relazionato con quanto ora detto, poiché l'io empirico quello che vede sono gli enti, fatticità, e si ferma all'immediato; è l'io che non sa di se'. Scoprire l'io trascendentale è trascendere questo immediatismo e connettersi col trascendentale che si riconosce come progetto dell'umanità.
- Questo è il tema, pochè ciò che chiamiamo "intenzionalità" non si riferisce semplicemente alla direzione strutturale di *una* coscienza, ma *di tutte le coscienze possibili*, e questo ha a che fare con il compimento di quel destino dell'umanità.

4) Relazionato col racconto di Silo: "In quale momento è cominciato a cambiare tutto?... Quando ci siamo resi conto che esistevamo e che, quindi, esistevano anche gli altri? Adesso so che esisto, che sciocchezza! Non è vero, signora Walker?
- Non è affatto una sciocchezza. Io esisto, perchè lei esiste e viceversa. Questa è la realtà, tutto il resto è una sciocchezza" (Il giorno del leone alato, Silo).

5) Bateson (1904-1980) fu uno degli antropologi interessati alle teorie dei modelli e della comunicazione. Svolse una parte importante nella formulazione iniziale della cibernetica e della teoria delle comunicazioni. La sua influenza fu notevole sulla concezione contemporanea dell'apprendimento, della famiglia e dei temi ecologici. È anche notevole la sua influenza indiretta sulla filosofia e sulla riflessione ecologica a partire dalla filosofia. Fra i suoi testi si possono evidenziare: "Passi verso una ecologia della mente", "Una unità sacra", "Spirito e natura"; "Il timore degli angeli", in collaborazione con la figlia Mary C. Bateson.

6) Foucault . Nietzsche, la genealogía, la storia. Pre-textos. Valencia 1992; pag. 27.28.

L'UMANESIMO NELLA CULTURA GUANCHE

di Francisco Josè Fuentes Martin

Las Palmas di Gran Canaria. 29 Ottobre 1995

SPIEGAZIONE

E' difficile, dall'oggi, tuffarsi ad esplorare quel grande e antico mare che senza alcun dubbio fu rappresentato dalla cultura Guanche. Molti storici di rilievo e ben esercitati nell'arte dello svelare il passato hanno fatto magnifici "tuffi" nelle oscure acque di quell'antico mare, di quella meravigliosa e misteriosa cultura neolitica.

Questo oscuramento, accompagnato dal passare del tempo, trova il suo maggiore inconveniente, oltre che nella scarsità di informazioni, nell'impossibilità di confrontare le scoperte di Antropologi, Archeologi, Storici, Filologi ed altri scienziati con aborigeni guanche che, discendendo dagli antichi, abbiano conservato, malgrado le modificazioni evolutive e le influenze culturali, l'essenza della loro arcaica cultura. Questo è dovuto, tra le altre cose, allo sterminio guanche provocato dai conquistadores, spinti dalla necessità di espansione territoriale ed economica dei loro monarchi.

E' evidente che se la difficoltà è estrema al momento di cercare di scoprire un qualsiasi aspetto della vita di quelle persone, lo è ancor più riguardo al loro pensiero ed al loro sentire. E' grazie al lavoro accurato ed al rinnovato sforzo di numerosi scienziati, nel corso della Storia fino ai giorni d'oggi, che possiamo disporre di certi dati. Sufficienti, questo sì, per conoscere in modo generale il modo di vivere degli aborigeni.

In questo lavoro vogliamo avvicinarci al mondo dei guanche a partire da una prospettiva nuova, o perlomeno non abituale, non frequente quando lo studioso si incontra con il passato. Questa metodologia, per così dire "nuova", la cui linea di lavoro è stata intrapresa dagli scienziati riunitisi attorno al Centro Mondiale di Studi Umanisti(1), vuole raccogliere il meglio di ogni cultura, quello che è comune a tutte ed è direttamente responsabile della migliore direzione evolutiva dei diversi popoli. Questo fattore decisivo consiste negli "atteggiamenti e momenti umanisti" (2) che ogni cultura ha prodotto e propiziato nel suo trascorrere temporale.

La seconda linea di sviluppo si incammina a partire da un'idea sorta in alcuni circoli umanisti universalisti che propongono uno sviluppo serio sulla possibilità di mettere in pratica il concetto di "Debito Storico". Questo concetto è di capitale importanza al momento non solo di valorizzare l'impatto di una cultura su di un'altra, ma anche di stabilire responsabilità.

Infine, in questo lavoro ci dirigiamo chiaramente verso tre obiettivi:

1) Diffondere apertamente l'Umanesimo universalista. Concetto che persegue la possibilità di trasformazione della società attorno a idee di non discriminazione, non violenza e tolleranza. Basandosi su di un cambiamento radicale di valori che umanizzino la vita sociale nella quale si sviluppano gli individui. Questi cambiamenti di valore devono essere disegnati e scelti da ognuno di noi come aspirazione verso una vita

migliore, che superi il dolore e la sofferenza, valorizzando in primo luogo le persone e la loro diversità e seguendo una lunga scala che va da ciò che è prioritario verso ciò che è secondario.

2) Raccogliere gente attorno all'Umanesimo per creare una coscienza umanista nelle Canarie. Il popolo delle Canarie ha avuto come progenitori due grandi culture. Come padre severo, diciamo così, la cultura spagnola, e come madre la cultura Guanche. Crediamo che, riscattando ciò che di meglio ci hanno lasciato i nostri predecessori, coscienti di quanto di meglio c'è in noi stessi, riusciremo a contribuire in primo luogo ad una riflessiva riconciliazione con il nostro passato. In secondo luogo potremo andare nel presente con dignità. Terzo, costruiremo un futuro buono per tutti. Questo primo lavoro pone le fondamenta per un futuro studio sull'Umanesimo nella cultura canaria, che cercheremo di terminare tra breve e che sarà l'oggetto dei nostri maggiori sforzi; cercheremo di conoscere meglio le caratteristiche più positive dell'uomo delle Canarie per sommare questa conoscenza a quella delle altre comunità del mondo. Vogliamo che questa iniziativa venga continuata da altri isolani che considerano l'uomo come valore principale, invitandoli, fin da ora, a riscattare gli "atteggiamenti e momenti umanisti" del popolo canario.

3) Arrivare ad una via d'uscita dal nazionalismo schizofrenico e dall'ipocrisia delle istituzioni vigenti. Con i tempi che corrono, cercare ciò che ci unisce e non ciò che ci divide da altri popoli è un segno non solo di intelligenza, ma di coerenza e di senso comune. Questo non implica non essere più fedeli alla verità, perdere di rigore o mancare di fermezza, tutto il contrario. Con amabilità, ma con fermezza e rigore, gli umanisti delle Canarie descrivono il tragico contatto tra le culture guanche e quelle europee, sottolineando (e c'è una vasta documentazione che lo conferma) la tremenda intolleranza e la violenza nella condotta dell'europeo, non solo dei dirigenti, ma anche dei coloni spagnoli e dei cittadini europei e che rappresenta una delle radici dell'attuale popolo delle Canarie. Siamo consci anche dell'esistenza di un nazionalismo ipocrita, interessato e codardo, che attualmente è sostenuto dai partiti tradizionali istallatisi al potere, letteralmente venduti ad interessi esteri e finanziari. Naturalmente l'appello deve segnalare anche la decomposizione del tessuto sociale assieme ai valori ed alle credenze della società. Da ciò deriva la possibilità del risorgere di vecchie correnti violente che, cercando di riempire il vuoto di valori attuali, installino altri valori di carattere antiumanista che andrebbero a provocare mali peggiori di quelli che cercano di risolvere.

Ad ogni modo, quando arriva il momento di rivendicare la nostra indipendenza, lo facciamo intelligentemente e con rispetto, collocando come valore centrale l'essere umano, qualunque sia la sua origine, ma in particolare il canario, cioè gli interessi nazionali di questa comunità. Ricordiamo che i meccanismi attuali di potere che controllano le isole sono illegittimi da un'ottica umanista, giacché questo potere é stato ottenuto in forma violenta. Si pratica la discriminazione di altri esseri umani, legittimi "aggiudicatari" di queste isole. Questo potere é stato ottenuto attraverso lo sterminio di una cultura e di una etnia; uno sterminio cosciente, realizzato per ragioni di intolleranza e per il rifiuto di ciò che é differente, tipico di quella corrente cristiana uniformante che predominava in quell'epoca.

D'altra parte, é ovvio che attualmente il potere su queste terre e queste genti sia legato agli antichi re ed ai loro eredi (la Corona Spagnola), entrambi appartenenti alla stirpe

reale europea. Essendo ancora vigente il potere ricevuto dagli antichi re di Castiglia, questa corona spagnola é depositaria del lascito e dei suoi benefici. Insieme all'eredità lasciata dai vinti al popolo delle Canarie: "... obbedienza e sottomissione al Re di Spagna... " (G. Escudero in F. Morales Padron). Nell'esposizione che facciamo sul concetto di debito storico si vedranno chiaramente le nostre intenzioni e le nostre idee riguardo a quanto esposto finora.

In questo modo renderemo esplicita la nostra posizione, tenendo sempre presenti i nostri legami "parentali o familiari" con altre regioni spagnole e i legami di amicizia esistenti con altre regioni del mondo.

SCONTRO TRA DUE MONDI

L'Europa medioevale e le sue intenzioni.

Due forme di pensare, due modi di vivere si scontrarono frontalmente in queste terre bagnate dall'Atlantico, circa sei secoli fa.

A quei tempi, oscuri venti sferzavano l'Europa e la sua cultura. Portando a spalla una croce insanguinata con il sangue degli infedeli e dei nemici della fede; seguendo le direttive violente di quella che allora era la cultura nascente, i regnanti europei estesero i loro domini su tutto il mondo conosciuto e, col tempo, su tutta la Terra.

Quando i primi europei arrivarono sulle Isole Canarie, verso la fine del sec. XIII, quando l'Europa arrivò all'arcipelago, vide realizzata una delle sue maggiori aspirazioni: manodopera a basso costo. Nel corso del sec. XIV essi scoprirono un mondo ed una società in condizioni di inferiorità, soprattutto militari. Si accesero vampate di entusiasmo in differenti strati sociali. E i sogni di potere e di ricchezza attrassero non solo individui ambiziosi di ogni specie, ma anche differenti regni del mondo europeo, così bisognoso allora di quella manodopera. Questa necessità sorse principalmente come conseguenza delle continue guerre di espansione religiosa e politica; delle epidemie, della fame e delle esecuzioni di infedeli; delle deficienze nella struttura economica. Tutto ciò provocò una drastica riduzione della popolazione, un crollo della qualità della vita ed un allarmante impoverimento dei regni cristiani. Per queste ragioni i regni europei avevano bisogno di espandersi territorialmente ed economicamente... Con tutta probabilità le ragioni che mossero i vertici sociali verso l'espansione furono la scarsità di risorse, le ansie di potere e le loro casse vuote. Non tanto la sofferenza delle loro popolazioni, giacché, evidentemente, erano proprio questi vertici a generare e produrre quelle condizioni di vita.

Anche per queste ragioni (espansione politico-territoriale per i loro capi e manodopera a basso costo) molti grandi personaggi della nobiltà e rinomati commercianti investivano grandi energie nel fiorente commercio della cattura e del traffico degli schiavi. Tutto questo sotto la tutela legale del regno in cui ebbero la grazia di nascere (o di quello cui prestavano volontariamente i loro servizi). Di sicuro le spedizioni effettuate nelle Canarie erano dettate dall'interesse per il commercio legato alla cattura degli aborigeni isolani, dal momento che questi non possedevano altra ricchezza che se stessi.

Durante il sec. XIV, persone di diverse nazionalità raggiungono l'isola: genovesi, maiorchini, portoghesi, castigliani, normanni, ecc., al fine di catturare schiavi e venderli al mercato. Questa attività, socialmente accettata, proseguì negli anni della conquista, lungo tutto il sec. XV e fino quasi al suo termine, dato che il commercio degli schiavi costituiva una delle principali fonti di entrata per i conquistatori. A onor del vero, bisogna dire che numerose persone erano contrarie a queste pratiche. Uomini di buona volontà, come alcuni sacerdoti e cittadini comuni i quali, indignati, fecero pressione come poterono sul potere stabilito. Con ciò ottennero un lieve attenuamento della crudeltà degli abusi su alcuni guanche, ma non si evitò il loro sterminio. Il cittadino comune, il colono, provava una grande avversione verso l'uomo nativo, preferendo, in generale, che gli autoctoni fossero schiavizzati o venissero espulsi da queste terre isolane, nonostante questo fosse vietato, in minima parte, dal Re di Spagna, con proibizioni che comunque non venivano osservate completamente né fatte rispettare adeguatamente; al contrario di altri aspetti che, per quanto lontani si fosse, venivano scrupolosamente osservati e compiuti al millesimo. Non inganniamoci: c'era un doppio aspetto nel comportamento dei regnanti. Da una parte essi emanavano "bolle" concedendo apparenti benefici agli indigeni, e dall'altra permettevano l'esistenza della schiavitù e di leggi come quella che proibiva l'accesso alle università agli ebrei, agli infedeli e ai canari.

Non é difficile immaginare, in quel contesto, l'estrema rigidità di pensiero e la grande brutalità dell'europeo medio. E' risaputo come l'umanesimo, in quei tempi turbolenti del Medio Evo, brillasse per la sua assenza. Questa mancanza di umanesimo riguardava tanto le istituzioni quanto la struttura sociale in generale, tranne alcuni piccoli settori dell'élite scientifico-artistica, che cominciavano a vedere il mondo con occhi piú umanizzati. Questo promosse, piú tardi, nel Rinascimento, il grande cambiamento di quella cultura. Disgraziatamente, i valori umanisti che il nascente Rinascimento portava con sé non giunsero al popolino, e ancor meno al colono pretenzioso, se non molto tempo dopo. Le culture guanche erano ormai scomparse dalla faccia della terra. Le nazioni che cercarono di conquistare le isole furono diverse, ma principalmente portoghesi e, soprattutto, spagnoli, i quali rivaleggiarono tra loro fino all'entrata in scena dei Re Cattolici. Durò circa un secolo la conquista dell'Arcipelago Delle Canarie (1402-1496), e la si può dividere in due fasi.

Prima: Fase Normanna. Nella quale Juan de Bethencourt, patrocinato da Enrico III re di Castiglia, sottomette le isole di Lanzarote, Fuerteventura e Hierro (e forse anche Gomera), alla corona di Castiglia. Dopo la conquista di queste isole, la rivalitá tra portoghesi e spagnoli era ormai divenuta permanente. Le isole passavano continuamente dal dominio degli uni a quello degli altri.

Seconda: Fase dei Re Cattolici. Nella quale questi assumono il diritto di conquista delle isole maggiori, cioé Gran Canaria, Las Palmas e Tenerife.

Il guanche e il suo mondo.

Come é stato detto, é difficile indagare sul modo di vivere del guanche. Ancor piú complessa si fa la ricerca quando si tratta di verificare il suo modo di pensare e di sentire. In tutti i casi, faremo un modesto sforzo, suscettibile di maggiori approfondimenti, in direzione della raccolta di atteggiamenti e momenti umanisti di un popolo che é rimasto

nell'oblio ma che, ciò nonostante, ha senza dubbio trasmesso la sua saggezza ed il suo atteggiamento umanista al suo discendente diretto, il popolo delle Canarie (3).

CONSIDERAZIONI

In primo luogo dobbiamo avvertire che, parlando delle diverse culture isolane in maniera globalizzante, sottolineeremo il problema che tale visione comporta, dato che le culture guanche non possono essere omogeneizzate le une con le altre. Questa varietá culturale (una cultura in ciascuna isola), è prodotta da diverse tradizioni sorte in varie parti del territorio nordafricano, il luogo piú probabile dal quale esse hanno origine (tra il 2500 e il 1000 a.C.). In secondo luogo, l'adattamento all'ambiente isolano di ogni gruppo umano segnò le differenze tra isola e isola, le quali rimasero differenziate a causa delle scarse relazioni fra di loro. Le culture autoctone si svilupparono separatamente lungo un periodo di quasi 2000 anni, prima dell'arrivo degli europei. Malgrado ciò, continueremo fedelmente nell'approccio globalizzatore unificando queste culture isolane in una sola, senza per questo voler negare il rispetto della diversitá etnica e culturale, come fanno invece le correnti "*uniformanti*". Il vero motivo che ci porta a presentare questo lavoro unificando le culture di ogni isola (menzionando gli elementi differenziatori) é dovuto principalmente alle chiare similitudini esistenti nel modo di vita e nei costumi delle culture aborigene, per una migliore comprensione degli aspetti generali di quell'uomo.

ANALIZZIAMO, QUINDI, L'AMBIENTE SOCIALE DEL GUANCHE

Questa societá, con un tronco comune (cultura di substrato), ma con alcune differenze tra isola e isola a causa della insalubritá e delle immigrazioni, era divisa in pochi strati sociali (4), a causa, tra le altre cose, del suo primitivismo economico e tecnico. Invece le differenze esistenti tra questi strati sociali erano notevoli, soprattutto riguardo alla qualitá della vita, al prestigio ed alla onorabilitá dei suoi membri.

Malgrado un sistema di vita semplice ed elementare, proprio dei popoli pastorizi ed agricoli, e malgrado uno sviluppo tecnico rimasto fermo al neolitico, questo sistema, da quanto si apprende dalle informazioni di A. Espinoza, confermate anche da altri, era una struttura sociale complessa (è questo il caso delle isole maggiori) nella quale si può osservare la figura del cacicco, o signore dei vassalli, che amministrava le risorse e i beni e al quale era dovuta obbedienza e sottomissione. Come descrivono perfettamente i dottori Antonio Tejera Gaspar e Rafael Gonzales Anton, la struttura sociale aborigena, soprattutto in Gran Canaria e Tenerife, corrisponde ad un'organizzazione sociale a clan conico.

Il clan conico é un gruppo esteso, con origine comune, nel quale, partendo dal padre, o madre, o antenato del clan, si ramifica tutta un'organizzazione sociale dispersa in lignaggi locali. In questo modello venivano marcate grandi diseguaglianze tra i suoi membri in funzione della distanza genealogica che li separava dal progenitore, una diseguaglianza che si manifestava in differenze di rango nel lignaggio, in una chiara distinzione di prestigio tra i membri inclusi nel ramo piú antico (linea di prima istanza) e i membri che facevano parte di altre ramificazioni piú giovani (linee di seconda istanza). (5)

In sintesi, la forte gerarchizzazione e la diseguaglianza sociale presenti nel mondo

aborigeno erano fondamentalmente relazionate alla vicinanza o alla lontananza dell'individuo dall'antenato del suo clan o dal possesso di ricchezze (maggiore o minore quantitá di bestiame), che generalmente erano ottenute per rango, e proporzionali al lignaggio.

I guanche avevano la credenza, trasmessa loro fin da bambini, che le forze della divinitá (Enti Superiori) avevano stabilito quell'ordine sociale fin dagli albori; pertanto, le alte istanze del vertice sociale avevano pronta la giustificazione per poter controllare e sfruttare il resto della popolazione. Questa credenza, la cui fiamma era utilizzata e ravvivata dai faicanes (sacerdoti, in Gran Canaria), serví a minacciare lo strato piú umile, educandolo alla rassegnazione giacché, essendo quel sistema una volontá divina, non c'era alcuna possibilitá di cambiamento. (6)

D'altra parte, va detto che esisteva la possibilitá di accedere a posizioni piú elevate nella configurazione sociale, per individui provenienti da gruppi inferiori. Questi settori sociali non erano del tutto chiusi, come accade per altri popoli strutturati in caste. Neppure esisteva un sistema di schiavitú tanto esteso come in altre regioni del pianeta. Al contrario, si può osservare come anche coloro che erano considerati inferiori potevano arrivare ad essere nobili e viceversa. Era imprescindibile per il candidato, la realizzazione di qualche impresa, o merito personale, essere ben visto dal popolo e non aver commesso alcuna mancanza di fronte alla legge né realizzato lavori rifiutati dalla comunitá. Ad ogni modo, la decisione di elevare una persona a membro della nobiltá, o far scendere di livello un nobile era un'esclusiva dei faicanes (seconda persona dopo il re), o dei guanarteme o menceye (re, in Gran Canaria e Tenerife).

Seguendo il modello, troviamo che ogni menceyato o tribú è basato sulla discendenza patrilineare o matrilineare e patrilocale, con una marcata abitudine a contrarre matrimonio con un coniuge della stessa tribú e di comune ascendenza, nel tentativo di conservare il lignaggio con la maggior purezza possibile. In zone quali Gomera e Gran Canaria il modello di gruppo di discendenza era matrilineare (sebbene non venissero ammesse regine), cioé al re succedevano, per esempio, i figli di sua sorella.

Nella vita sociale di questo sistema gerarchizzato e arbitrario vigevano leggi antiumaniste. Bisogna tenere in considerazione la mentalitá degli antichi riguardo alla loro cultura materiale e alla qualitá della vita. Dobbiamo sottolineare l'estrema povertá e la dura vita che erano costretti a fare; contando solamente su un'industria rudimentale, basata sulla pietra, e una rudimentale economia agricolo-pastorizia. Questi fattori configurarono difficili condizioni di vita che, in certe occasioni, toccarono dei limiti vergognosi, come l'infanticidio femminile, soprattutto nei momenti di scarsitá di risorse, con funzione di bilancia demografica.

In questa organizzazione sociale esisteva un trattamento ingiusto della donna, sottomessa all'autoritá del sesso opposto. Come accadeva in tante altre culture di quell'epoca, nelle quali le donne venivano sfruttate, maltrattate ed obbligate a fare i maggiori sforzi e sacrifici.

Alle donne guanche non solo si chiedeva di essere le procreatrici dei figli "dello sposo" e di farsi carico dei lavori domestici, ma inoltre di prestare i propri servizi dal punto di vista produttivo, cioé di lavorare per l'uomo.

Per il guanche era di vitale importanza la natalitá, giacché da essa dipendeva la continuitá della sua casta. Diverse fonti segnalano l'esistenza, in entrambe le isole (Gran Canaria e Tenerife - le piú grandi e sviluppate), della separazione o ripudio della moglie, probabilmente dovuto a cause di sterilitá. Ed é possibile, secondo quanto dicono Rafael Gonzales e A. Tejera Gaspar, che nei casi in cui la donna non procreava, il matrimonio si dissolvesse. In altre isole, come ad esempio Lanzarote, perlomeno secondo le cronache di Bethencourt (conquistatore dell'isola), ogni donna possedeva tre mariti, in contrasto con quanto sopra. Ciò nonostante, è lecito sospettare che ciò non fosse abituale. Nella maggior parte delle culture patriarcali, la donna ha sempre avuto ed ha un difficile ruolo nella societá in cui le tocca vivere.

Anche nelle questioni giuridiche la barbarie era presente nella vita pubblica nativa. In alcune isole si castigava brutalmente l'omicida, portando il colpevole sulla riva del mare, ponendogli la testa su una pietra e schiacciandola con un'altra fino a fargli uscire fuori il cervello. Questo succedeva a Fuerteventura, mentre in altre isole, come Hierro, veniva strappato via un occhio al ladro al suo primo furto, e l'altro al secondo. A Gran Canaria c'erano carceri pubbliche, sebbene esistesse la pena di morte per chi uccideva.

Da un'ottica umanista, la societá piú avanzata riguardo ai modi di punire i delinquenti era quella di Tenerife. Le pene per furto, assassinio e mancanza di rispetto verso una donna erano regolate giuridicamente, ma non esisteva la pena di morte, bensí "*il disprezzo della comunitá*". Questo veniva effettuato attraverso l'esilio, con l'aggiudicazione del bestiame e dei beni a favore della famiglia compromessa, o con il castigo di lavorare nell'attivitá piú umiliante: fare il macellaio.

Nel contesto oppressivo nel quale viveva la gente comune non é difficile immaginare la sensazione di coercizione che i gruppi privilegiati esercitavano sul resto della popolazione per ragioni di sesso o di nascita sfortunata. Le ricchezze (che non erano molte, costituite più che altro da capi di bestiame), la cultura, gli onori militari e i beni materiali erano fondamentalmente per i nobili. Agli altri toccava soltanto lavorare per loro. In questo non c'erano grandi differenze tra conquistatori e conquistati.

A nostro parere, il fatto che i nobili guanche esercitassero tanto potere coattivo verso gli strati piú bassi, insieme alle dispute tra nobili di differenti clan (guerre, screzi e alleanze con gli spagnoli da parte di alcuni re guanche), e le promesse di liberazione del dio cristiano, diffuse dai sacerdoti europei giunti sulle coste canarie nel corso di quasi due secoli, l'insieme di tutti questi fattori finì per piegare l'unitá degli autoctoni e seminare lo scontento nella popolazione isolana. Questo contribuí in modo determinante ad una piú rapida disintegrazione del mondo aborigeno e ad una accelerazione degli avvenimenti. Ciò nonostante (ufficialmente), la conquista totale delle nazioni guanche e il soffocamento del loro modo di vivere richiese circa novantaquattro anni.

La pressione era grande per la nobiltá aborigena: i conflitti interni da una parte, la diffidenza del popolo verso i suoi dirigenti dall'altra. Il carente livello tecnologico e militare e il costante assedio da parte di truppe militarmente piú avanzate (regni europei, piú esattamente di Castiglia), senza contare le malattie che queste portavano con sé decimando la popolazione isolana, fecero inclinare la bilancia dalla parte degli interessi degli invasori. Alla fine, i soldati spagnoli terminarono implacabilmente il lavoro.

Ciò nonostante, sebbene nella forma esistesse un modello oppressivo simile a quello europeo, c'erano grandi differenze di fondo. Lo scopriranno poi, disgraziatamente, i guanche vinti, condannati ad una vita di schiavitú e di crudeltá e destinati alla scomparsa.

Passiamo quindi a studiare, senza approfondire, gli atteggiamenti e il modo di agire del guanche nei confronti del suo prossimo, riscattando, per quanto sará possibile, dalla sofferta storia e dalla difficile vita degli abitanti delle cosiddette "isole fortunate", momenti ed atteggiamenti umanisti.

MOMENTI E ATTEGGIAMENTI UMANISTI

DEGLI ABORIGENI DELLE CANARIE
I guanche e il nemico.

CONSIDERAZIONI

Dal nostro punto di vista, il momento migliore per apprezzare l'atteggiamento umanista in una comunità, o in un uomo, è quando si stabiliscono contatti col diverso, con ciò che non è uguale. Cioè quando c'è conflitto.

Questo capitolo mette a fuoco, fondamentalmente, il comportamento dei nemici in una situazione limite. La difficoltà che abbiamo personalmente nel manifestare un atteggiamento umanista nei momenti in cui uno sconosciuto, o un nemico, vuole oggettivarci o utilizzarci, è ovvia. Le reazioni violente sogliono essere la prima risposta. Ciò nonostante, il tipo di risposta varierà a seconda dell'educazione di ciascuno, ossia: a seconda dell'influenza esercitata dai codici di comportamento della società in cui si vive, sommando a questo le qualità umane di ciascuno. Ad ogni modo, come si suol dire, "la pazienza ha un limite" e se, dopo continui sforzi amichevoli, la violenza impera, la reazione è inevitabile.

Seguendo il criterio del "trattare gli altri come si vuole essere trattati" e comprendendo l'ambiente sociale e personale in cui si svolgono gli avvenimenti, potremo distinguere un atteggiamento umanista da uno antiumanista. E' chiaro che comprendere il momento storico non giustifica nessuna delle aberrazioni commesse contro l'essere umano ad opera di "tutte le parti", ma aiuta a valutare il grado di intenzionalità o di malafede in quelle atrocità. Un elemento, questo, imprescindibile al momento di conoscere le qualità umane di coloro che commisero quegli atti ed il loro grado di responsabilità. In tal modo la gente di senso comune è in grado di distinguere, a grandi linee, la sproporzione che esiste tra la malafede e l'errore, seppure in alcune occasioni la linea divisoria sia molto sfumata e difficilmente riconoscibile. Malgrado ciò, in quei momenti in cui le circostanze coprono di un oscuro manto la calda luce della conoscenza, la sensazione di tradimento interno sperimentata da coloro che sono coinvolti in una azione sleale (sia gli aggressori che gli aggrediti), è del tutto particolare e non lascia dubbi.

In definitiva, è chiaro che qualunque delle parti in lotta, a seconda delle circostanze, potrebbe commettere una qualche azione di tradimento. E tale tradimento potrebbe essere considerato o no come tale, a seconda della parte in cui si trova colui che racconta; ma sarà sempre la qualità umana degli individui a segnare le differenze e a far sbocciare la verità davanti agli occhi del buon osservatore.

Fra le righe, tra cronache e frammenti, intravvederemo lo spirito non violento del popolo guanche. Poichè la sua prima risposta di fronte all'estraneo è la curiosità, la comunicazione, il rispetto, la tolleranza, la transigenza e l'offerta di amicizia. Ma quando questo non bastava, il suo valore faceva da muro di cinta contro la violenza.

I GUANCHE E IL NEMICO

Gli aborigeni delle Canarie, generalmente di carattere affabile, erano ben disposti, fin dal primo momento, all'avvicinamento e all'interscambio culturale; anche nelle località più inespugnabili e difficili da conquistare, come Gran Canarie e Tenerife.

Prima della conquista, gli isolani mantenevano relazioni e accordi amichevoli con gli europei; infranti continuamente da questi ultimi (7). In questo senso è significativa la risposta di Bencomo, mencey di Acentejo (Tenerife), alla proposta fattagli da Fernandez de Lugo, conquistatore dell'isola di Tenerife e La Palma.

"*... dissegli che tre cose venivano a chiedere: prima, la pace; la seconda, che ricusassero la legge di Grazia; ultima, obbedienza e sottomissione al Re di Spagna. Le due prime udirono tutti con buona volontà, ma l'ultima feceli fremere e giurare, sul corpo imbalsamato e onorato dell'antico Gran Thynarf, che prima sarebbero morti mille volte*" (G. Escudero, in F.Morales Padrón, 1978 p.445)

Cosicché, secondo i cronisti, Bencomo e i suoi accettarono con piacere di essere amici; credo che ricevere insegnamenti religiosi per convertirsi al cristianesimo gli sarà suonato strano,ma accettarono di buona volontà. Ma è evidente che, ciò nonostante, li offese moltissimo l'ultimo punto: cedere così la loro terra, la loro casa e la loro gente, al singolare e insolito straniero.

Un altro aspetto interessante era il loro grande valore, al momento di far fronte alla violenza esercitata dai conquistatori. Un movimento di truppe con intenzioni belligeranti, una flagrante aggressione, abusi e oltraggi, o il mancato compimento di un accordo, erano gli unici motivi che facevano scatenare un'energica azione contundente da parte degli antichi canari. Il loro valore a volte arrivava al limite del suicidio, quando vedevano persa ogni possibilità, preferendo la morte alla resa. Ma, ad ogni modo, ciò che ho notato maggiormente nel popolo guanche e che ho raccolto da varie fonti, è il suo profilo umanista (in contrasto con l'atteggiamento degli spagnoli), nel quale predominava il rispetto e la benevolenza nei confronti dei loro simili, tanto in tempo di guerra che di pace.

Un dato da sottolineare è la pietà con cui i guanche di Tenerife trattavano i nemici. Quando ne catturavano uno, esso non veniva castigato crudelmente, né sgozzato, né maltrattato o schiavizzato; in questi casi i rei venivano semplicemente obbligati ad esercitare il mestiere per loro più disprezzabile: il macellaio. Non si sa ancora con esattezza il motivo, ma sembra che li molestasse alquanto la vista del sangue. Forse deriva da ciò il rifiuto, istituzionalizzato, che la società aborigena manifestava riguardo al compito di ammazzare gli animali e di tagliarne la carne per il consumo umano. Può darsi che la loro avversione per il liquido rosso avesse origini religiose. Ad ogni modo, il castigo di fare da macellaio ci sembra molto avanzato per quei tempi. Per illustrare quanto detto riportiamo qui la risposta di Tinguaro a suo fratello Bencomo, quando questi

recrimina per non aver inseguito le truppe spagnole dopo averle sconfitte nell'epica battaglia di Acentejo (poi chiamata "Il Massacro di Acentejo) (8), in cui gli spagnoli subirono una massiccia sconfitta.

"*Io ho svolto il mio compito di capitano -dice - vincendo e dando ordini allo scopo, ora facciano il loro i macellai, completando la vittoria che vi ho dato*". (Pedro H. Hernández Borges. 1978 p.203) (9)

Riproduciamo anche un paragrafo scritto dallo storico francescano Fra Abreu Galindo, in cui si menziona l'atteggiamento dei guerrieri in caso di guerra con altri regni.

"*Erano molto accorti con le donne e i bambini in tempo di guerra e di discordie. Consideravano una bassezza e una mancanza di valore toccarli o fare loro del male, come pure alle case di preghiera*" (Cfr. Abreu Galindo, II, 2. p.150).

Nella seguente narrazione possiamo osservare l'indiscutibile stile umanista che gli aborigeni di Fuerteventura possedevano. Precisiamo che questo racconto è una interpretazione, da parte del dottor Luis Diego Cuscoy, di un fatto storico. Forse l'autore si lascia trascinare da una certa passione e da un certo entusiasmo poetico. Tuttavia siamo certi del suo rigore scientifico e presentiamo questa leggenda come un tentativo di approssimazione a quanto accaduto. (10)

In definitiva, nella società guanche, apparivano elementi molto avanzati dal punto di vista umano.

"*Due erano i re che si spartivano il governo di Erbania: Guize e Ayoze. Guize governava il nord dell'isola, nel paese di Maxorata; Ayoze il sud, fino al braccio di terra di Jandia, che finisce nel mare. Non poterono resistere questi re, allo scontro di Bethencourt. Il 18 gennaio 1405, davanti a quarantadue vassalli, si consegna Guize, per essere battezzato pochi giorni dopo. Ayoze aspetta fino al 25 e, con quarantasette dei suoi, si presenta nell'accampamento di Bethencourt e riceve l'acqua battesimale: a Guize diedero il nome di Luis e ad Ayoze quello di Alfonso. I nomi cristiani cancellarono dalla lapide di Fuerteventura i nomi dei loro ultimi re.*

Bethencourt invita a cena i re dell'isola. Guize e Ayoze, che non si sono ancora abituati ad essere chiamati Luis e Alfonso, si siedono accanto al condottiero, ed è in quell'istante che si produce la meraviglia. Per rallegrare la festa, si suona della musica. Guize e Ayoze sono rapiti dalla semplice melodia. Si guardano, si siedono turbati e rimangono muti. No, non avevano mai udito una musica tanto delicata. I loro orecchi erano abituati al rumore del mare, al grido del vento, al battito profondo e misterioso della terra. Qualcosa di nuovo si è risvegliato in loro. Mai giunse a Maxorata una simile melodia. Jandia era sempre assordata da rabbiosi venti di levante, venti che tramano col mare per castigare la costa desolata, condannando ad un udito non addolcito per la musica. Accade quindi un improvviso risveglio dei re. Guize e Ayoze si alzano, si avvicinano a Bethencourt e gli dicono queste indimenticabili parole: "Signore, se tu fossi giunto a noi vestito come lo sei ora e con la musica che ora ci hai fatto udire, rapidamente ti si sarebbe sottomessa l'isola e senza lottare. E, se tu volessi, molti altri paesi potresti conquistare, solamente vestendoti come sei ora e portando davanti a te questi uomini che fanno suonare strumenti tanto meravigliosi". (I primi flauti che suonarono a

Fuerteventura. "Fra il vulcano e la conchiglia", Luis D. Cuscoy).

La flessibilitá e la tolleranza di questo popolo isolato dall'Atlantico era evidente quando si cercava di giudicare un atto riprovevole. Queste genti, dette "barbare" dai conquistatori cristiani, dimostrarono di possedere uno spirito benevolo ed indulgente, a livello generale con i delinquenti e, perlomeno, con i loro nemici venuti da altre terre. Serva da esempio l'aneddoto accaduto durante il regno di Anaga (isola di Tenerife), in cui si narra quanto segue:

"*... il Mensey di Anaga permette di costruire un torrione a Sancho de Herrera, stabilendo un patto secondo il quale se qualche spagnolo commettesse un qualche delitto, dovrebbe essere giudicato dal mencey e, al contrario, se si trattasse di un guanche, sarebbe rimandato a Sanche de Herrera. Accadde, quindi, che gli spagnoli rubarono del bestiame e maltrattarono i pastori. Quando gli aggressori furono inviati al mencey di Anaga, questi si limitò a consigliarli e poi li perdonò , lasciandoli liberi. Ma un giorno accadde il contrario. Stanchi degli oltraggi, i guanche picchiarono e ferirono un soldato spagnolo e Sancho de Herrera reclamò i colpevoli. Essi furono consegnati e Sancho de Herrera, quindi, li impiccò. Sebbene miti e inclini al perdono, i guanche si ribellarono uccidendone alcuni e cacciando gli altri dall'isola, e con questi Sancho de Herrera, il loro capo.*" (Pedro H. Hernández Borges. 1978. Pag.203).

Per finire, daremo un esempio che pensiamo riassuma il carattere di quelle persone e il loro modo di trattare i nemici.

Nel leggere quanto segue si deve tenere conto di tre cose: primo, la definizione di "*atteggiamento umanista"*, per valutare, per contrasto, chi lo pratica; secondo: quanto segue é scritto da un fedele alla corona spagnola e alla civiltá cristiana; terzo, Torriani interpreta a sua volta (col suo particolare mondo interiore), ciò che si suppone sia stato detto approssimativamente cento anni fa. Sebbene il capitolo sia certamente un po' lungo, vediamo la necessitá di trascriverlo per intero, dati il suo interesse e la sua importanza storiografica, legata all'idea che proponiamo in questo studio. Che ognuno tragga le proprie conclusioni.

"*Diego de Herrera, dopo aver comprato le quattro isole conquistate da Juan de Letancurt, volle fare le sue mosse. Incominciò, insieme a dei forestieri e ai suoi vassalli, ad assalire i canari, i quali, essendo abituati alla guerra contro altre nazioni, ne uscirono alla fine vittoriosi. Tra le molte scaramucce che ebbe con loro, ce ne fu una memorabile, presso il borgo di Tirahana, nella quale, oltre ad avere perso molta gente, fu costretto a ritirarsi sulla spiaggia, in un luogo fortificato.*

Vedendo che i canari si univano tra di loro ed ogni giorno era piú difficile vincerli, cercò di dividerli in modo che, assaltandoli un giorno qui e un giorno lá, potesse in questo modo ottenere poco a poco la vittoria, e più facilmente. A tale scopo ordinò a Diego de Silva, nobiluomo portoghese che aveva con sé in questa guerra, di assaltare il borgo di Galdar con 200 soldati scelti. Arrivato a Galdar ed ingaggiata la battaglia con i galdesi, Silva ebbe la peggio, di modo che quelli lo obbligarono a ritirarsi in un luogo circondato da pietre ed a combattere disperatamente in quella che era la sua ultima difesa. E lí, quando vide che in poco tempo alcuni dei suoi morivano ed altri rimanevano feriti, chiese astutamente di parlare con il re dei galdesi e promise di arrendersi a certe

condizioni. Il Guanarteme, che stava combattendo in prima fila con i suoi, sospese la battaglia e comandò alle sue truppe di ritirarsi per un tratto; si avvicinò di alcuni passi verso il luogo dove stavano trincerati i cristiani e Silva, con un gesto di pace, salutando il Guanarteme con modi lusinghieri, gli parlò poi con determinazione nel seguente modo: (18)

- Non pensare, oh Guanarteme, che avendoci fatto ritirare in questo luogo, la lunga durata di questa lotta tra voi e noi sia dovuta al timore di essere uccisi per mano vostra o imprigionati e asserviti alle vostre genti. Il valore di chiunque lotti per la fede cristiana anche tra di voi é conosciuto come invincibile. E, pur senza darvi esempi di nazioni straniere da noi vinte, poiché esse sono separate da voi dal grande mare che impedisce ne abbiate notizia, considerate che la gente che vive nelle altre isole simili a questa (tanto che, quando l'aria é tersa, ben le vedete attorno a voi) é anch'essa come voi, forte, potente e valorosa, e amante della sua vita pastorizia e libera e, ciò malgrado, é stata da noi vinta e convertita ai nostri costumi e alla nostra fede, per la qual cosa sono ora al sommo della contentezza e della gloria. Solo questo scopo ci ha spinti a solcar tanto mare, quasi sconosciuto, in mezzo a mille pericoli e avversitá e ad abbandonare (la qual cosa, chissá, vi parrà senza pietà) le nostre mogli e i figli e le amate sponde della nostra cara patria Spagna. Poiché, se ci fossimo accontentati solamente delle ricchezze del nostro paese, non ci saremmo esposti a tanti lavori per la salute e il beneficio vostro. Di modo che il fatto di perseguire il vostro vero bene acciocché viviate egualmente a noi (poiché cosí ci ordina il Dio che voi adorate sulle vette di Amagro e di Tirma) non deve essere da voi considerato in modo sinistro; tanto piú che vi pregiate di avere origine di nobilissima nazione e tra coloro che vivono nelle altre isole intorno avete altissima reputazione e siete rispettati quasi come fratelli maggiori. Deciditi, quindi, o Guanarteme (dato che tra le armi sogliono avere il loro posto anche la ragione ed il consiglio dei nemici) ad essere nostro amico e concludere la pace in modo tale da lasciarci ritirare sicuri e senza danni ai nostri alloggiamenti; poiché, al contrario, la necessitá, che non ci lascia altra possibilitá, ci obbligherá a combattere, non piú con l'intenzione che abbiamo finora avuto di non offendervi, bensí per uccidervi crudelmente ed infierir sulle vostre persone; e le armi che finora sono state con voi pietose, giá grondanti di sangue, e i cuori dei miei soldati, vinti piú dalla rabbia e dal desiderio di vittoriosa vendetta che dal desiderio di pace, attendono quella decisione che, piú a voi che a noi, conviene.

Il Guanarteme, che aveva ascoltato attentamente ciò che Silva aveva detto, si avvicinò ancora un poco e con gesto pacifico e con voce sonora, per essere udito da tutti, gli rispose amichevolmente in tal guisa:

- Pensavamo, noi canari, per il fatto di trovarci tanto lontani da voi e dalle vostre terre, in questo piccolo angolo di mondo, circondati dalla rabbia delle superbissime onde di un tanto vasto mare come quello dal quale siam circondati, di poter vivere senza molestia da parte vostra, che giá da lungo tempo siete perturbatori della quiete e dell'ozio nel quale, con tanta pace e tranquillitá, solevamo vivere. Pure abbiamo presente il ricordo di tante armate che giunsero alle nostre sponde, dei fatti di guerra che con voi avemmo, dei tanti egregi canari morti o da voi imprigionati e portati in luoghi lontani e, ciò che piú di ogni altra cosa ci addolora oggi, la dolorosa morte di Artemis, nostro re, nella guerra valorosamente vinta dal vostro capitano Juan de Letancurt (19). Saranno forse le nostre colpe, poiché la debolezza é nella nostra natura di uomini e molte volte, nostro malgrado, siamo incorsi in quei peccati (20) mai visti, neppure nelle bestie più disumane. Cosí, al momento della necessitá, invece di visitare il sacro Tirma e di chiedere aiuto a

Dio, abbiamo fatto molte cose che non erano degne di noi, per cui abbiamo ricevuto un grande castigo. Di questo non é minima parte l'esser turbati da voi; poiché se ci fosse bastato avervi messo in fuga infinite volte dalle nostre coste e avervi dato la morte, e avervi molte volte imprigionato (...), avremmo potuto credere che l'ira di Dio verso di noi si fosse placata. Ma se il fatto é inevitabile e contrario alla nostra pace, chi può opporsi a tanta forza? Chi può resistere a tanta necessitá?
Ci rendiamo ben conto che ciò di cui ci volete persuadere é buono e giusto e onorato. E se il nostro bene vi muove a sopportare le pene e i pericoli e le morti che patite nella guerra che ci fate con tanta avversitá, noi non vi saremo ingrati per tanta mercede; come in precedenza già abbiamo dimostrato a coloro che con noi si sono comportati diversamente e, invece di farci guerra e di portarci via i nostri beni e la patria, ci usarono tanta pace e amicizia da partecipare delle nostre ricchezze e delle nostre donne.

Quest'ultimo passo allude ai maiorchini che vissero in Gran Canaria prima della conquista. Poi il guanche prosegue dicendo:

- Dimmi chi, anche tra di voi, può sopportare volontariamente il pesante asservimento? Da libero arrivare ad esser schiavo? Da ricco, povero? Da re, divenire vassallo? Nessuno, credo, si troverebbe, che non preferisca rischiare e perdere onorevolmente la propria vita prima di vedersi privato della dorata libertá e gettato in miseria dall'insopportabile schiavitú. Questa é la scelta che noi canari abbiamo fatto, di difendere con la vita la patria e la libertá, piuttosto che essere servi vostri e vivere sottomessi alle vostre leggi, sebbene ad alcuni appaiano buone; poiché la nostra libertá e sopravvivenza consistono solo nel mantenere i nostri costumi e la nostra fede; poiché chiunque sia nato in essa, per quanto possa sbagliarsi, pensa che sia la migliore o, perlomeno, quella che piú gli aggrada. Per caso potreste voi, forestieri, pochi e poco edotti nell'asprezza di questa terra, resistere a cotanto numero di valenti canari? Non vi ricordate di quante sconfitte avete da noi ricevuto? Tra ieri e oggi non saranno certo guarite le ferite che vi inflisse a Tirahana il re di Telde; e sono ancora fresche quelle che, un istante fa, avete ricevuto dalle nostre mani e di cui il sangue, ancora caldo, è testimone. Pensate forse di scapparci oggi, cosí immobilizzati tra le mura, a guisa di bestiame che aspetta il coltello? Vi aiuteranno forse in questo frangente gli altri vostri soldati, stanchi e malridotti, lontani molte miglia da qui? Oggi solo la morte può dare una fine onorevole ai vostri sforzi se, combattendo senza cercare la fuga, vi mostrerete tanto valenti quanto avete detto, di fronte ai tanti soldati che sono al mio seguito.

Quindi, o Silva, affinché tu conosca in quale pericolo ti sei cacciato insieme alla tua gente, ti ho detto queste parole; e, sebbene tu voglia conoscere il valore e la generositá dei canari, assicuraci che farai pace con noi lasciandoci vivere liberamente come solevamo, e che ti imbarcherai e te ne andrai. In questo caso io ti lascerò andare sicuro, senza alcun danno, ai tuoi alloggiamenti, difendendo con i miei la tua ritirata perché non ti vengano ad importunare gli altri isolani. Forse un giorno, se mi darai ascolto, ti sará utile il ricordo di questa benevolenza che voglio usarti, e apprezzerai il valore e l'amicizia di un rustico re di Galdar, come pure la decisione che prenderai in questa circostanza e che, vedi, ti conviene. Silva, stupito di trovare tanta generositá in questo re nemico, e vinto tanto dalla cortesia quanto dalle armi, accettò di buon grado le condizioni e la pace che il re gli offriva, e si scambiarono promesse l'un l'altro di custodirla inviolabilmente. E Silva, dimostrando di non aver ancora dato al re tutta la soddisfazione che meritava, gli promise ostaggi, sebbene facesse tutto questo per

assicurarsi una via d'uscita nel miglior modo possibile. Allora il re, con molta della sua gente, condusse Silva al mare, dove si imbarcò con tutti i suoi, tanto i sani come i feriti. Da lí andò a sbarcare di fronte a Tirahana, dove stava fortificato Diego de Herrera, il quale lo aspettava con gli altri capitani che avevano battuto le terre di Levante, depredando e uccidendo quanti piú canari avevano potuto. Herrera, vedendo quanto poco risultato si otteneva da questa guerra e quanto forti e valorosi fossero i nemici, per non vedersi respinto e scacciato totalmente dall'isola lasciò gli ostaggi al re di Galdar e al re di Telde, con i quali fece pace, con il pretesto di dover partire entro pochi giorni con tutti i suoi soldati e che, per quel momento non aveva a disposizione le navi per poterlo fare. Mentre le cose erano cosí tranquille, e correva l'anno 1461 (21), fabbricò segretamente una piccola fortezza in cima al porto di Gando, che era il punto piú comodo per la navigazione verso le altre isole. Terminando di fortificarla e di provvederla di sufficienti viveri e gente, la lasciò a carico di un suo capitano, e passò con Silva a Lanzarote e a Fuerteventura a rifornirsi di maggiori forze per poter porre fine a questa guerra. Lo spagnolo, trovandosi cosí fortificato e provvisto di buoni soldati, quale uomo desideroso di fama, cominciò a rompere la pace con i canari, facendo sí che i soldati saccheggiassero quanto piú potevano. I canari, indignati, da quel momento in poi cercarono di uccidere i cristiani e di distruggere la fortezza, rendendosi conto di quanto sfavorevole risultasse la sua presenza. Perciò, pochi giorni dopo, usciti i cristiani a saccheggiare, furono circondati dai nemici con molto bestiame e furono catturati e uccisi tutti. Essi, senza por tempo in mezzo, si vestirono con i panni dei morti e con il bottino si diressero alla fortezza: ingannati, quelli di dentro credettero fossero coloro che stavano aspettando e apriron loro la porta e furono da essi uccisi, e la fortezza demolita, e mai piú tornò ad essere edificata, e fino ad oggi si conservano le sue rovine presso la costa. (Della guerra che fece Diego de Herrera all'isola di Canaria. L. Torriani. Capitolo XXXIX. pag. 120).

Crediamo che siano sufficienti questi esempi per dare un'idea di quale era il tono generale nel comportamento degli isolani con i loro nemici. Bisogna considerare, d'altra parte, che i dati di cui disponiamo tendono ad inclinarsi in favore dei conquistatori. Nonostante ciò, troviamo delle costanti nel comportamento degli aborigeni: il ripudio della violenza ingiustificata; la mentalità aperta e la disponibilità all'interscambio culturale, alla comunicazione. Anche se, di fronte ad una aggressione fisica o alla trasgressione di un accordo, reagivano in modo esplosivo, eruttando, come i vulcani delle isole, tutta la rabbia compressa. In ogni caso, dopo aver sopportato a lungo di essere maltrattati.

Basti dire, per concludere questo paragrafo, che, se andiamo a confrontare atteggiamenti ed interessi di conquistatori e conquistati, vediamo chiaramente che essi possiedono caratteristiche opposte, non tanto in campo politico, ma rispetto a questioni di qualità umana. A questo riguardo non erano certo bei tempi per l'Europa.

LA DONNA NELL'UNIVERSO GUANCHE

Nel paragrafo precedente abbiamo potuto render ragione dell'ambiente ingiusto nel quale il guanche viveva. Sia per le condizioni di vita, che per le norme sociali oppressive. Abbiamo visto come la donna soffrisse doppiamente, così come in molte altre società, lo sfruttamento e l'emarginazione. Ciò nonostante, vi sono, nel comportamento del guanche verso la donna, alcune caratteristiche che possono essere riscattate.

In fatto di leggi, esisteva una precisa normativa a Tamaran (Gran Canaria) e Achinech (Tenerife). Queste leggi davano molta importanza alla mancanza di rispetto verso le donne. Era assolutamente proibito guardare in modo sfacciato una donna per la strada o in altri luoghi poco frequentati. Non era neppure permesso parlare con una donna, se essa non voleva.

Cambiando ambito, possiamo vedere come le donne partecipassero assieme all'uomo al compito di trasmettere, generazione dopo generazione, l'eredità mitica e la saggezza accumulata nel corso della loro storia. Questi "professori" erano visti come rappresentazioni del sacro e venivano considerati capaci di predire il futuro e di praticare la magia. I Faicanes e le Harimaguadas (11), oltre ad essere fedeli al loro compito di intervenire ai rituali e, nel caso delle Harimaguadas, di trasmettere ai giovani della nobiltà le conoscenze acquisite, oltre a questo, furono senza dubbio le persone incaricate di conservare la memoria dei miti e della cultura del loro popolo. Per evidenziare il contributo della donna nelle società guanche presentiamo una serie di miti, raccolti da fonti diverse, nei quali vien messa in risalto l'importante e riconosciuta influenza che le donne esercitarono in quelle comunità.

"*Un'altra casa molto grande e dipinta si trovava nei pressi di Roma e serviva da seminario e ricovero di giovinette, figlie di uomini importanti; in essa si trovava una maestra, una donna anziana della buona società. Alle ragazze veniva insegnato a tagliare e cucire tessuti e pelli da indossare e altre cose necessarie a sposarsi e portare avanti la casa; e quando qualcuna di loro sbagliava, la maestra le chiamava tutte e le faceva mettere in cerchio, e diceva loro: "Se io fossi figlia di tali genitori - e nominava quelli della fanciulla - e avessi commesso tale dimenticanza e peccato, meriterei che mi dessero un tal castigo, e poi dava molti colpi in terra con un fascio di rami e con questo finiva... (Interruzione) piagnucolante e purificata*" (A.Sedeño, in F.Morales Padrón, 1978. Pagg.375-376).

Nonostante l'interruzione nella parte finale del documento, sono evidenti i modi umanisti della maestra nell'insegnare ai suoi discepoli, in forma simbolica, quello che era giusto e quello che era sbagliato nel loro modo di vivere. Possibilmente, in una situazione simile, gli educatori europei non avrebbero frantumato la verga in terra, ma sui tremolanti posteriori dei loro pupilli. Dopo di che, oltre a lasciare l'apprendista "piagnucolante e purificato", questi, per via dei dolorosi sussulti in sì nobile parte, non avrebbe potuto sedersi normalmente per tutto il resto di quella sfortunata giornata, senza contare che gli effetti psicologici sarebbero durati anche molto più a lungo.

Gli insegnamenti di buona condotta che le Harimaguadas impartivano alle nuove generazioni, venivano proseguiti dai genitori. Questi erano soliti instradare i loro figli in una buona direzione (in particolare il rispetto e le buone maniere con il prossimo), mostrando loro degli esempi di uomini che erano ripudiati da tutti a causa del loro cattivo carattere e del loro comportamento. In seguito configuravano nei loro piccoli una guida da seguire, ponendo davanti a loro esempi di uomini buoni, che erano apprezzati e amati da tutta la comunità.

Facendo un'interpretazione, possiamo supporre che il fatto di istruire il popolo guanche con tecniche educative che ripudiavano la violenza fisica come metodo di insegnamento, fece sì che il comportamento personale degli individui delle comunità guanche assumesse

quel profilo umanista e quel tratto rispettoso e caloroso che è tipico di quell'atteggiamento di fronte alla vita e di fronte al prossimo.

Anche nel caso dell'insegnamento "castrense", dove l'intenzione era mirata nell'addestrare soldati efficienti per la guerra, anche in questo caso, essi lo facevano praticando giochi di abilità, come schivare pietre e altri oggetti. I bambini destinati a diventare dei soldati venivano addestrati fin dalla più tenera età con una grande varietà di esercizi (salto, corsa, lotta, ecc.) nei quali la violenza, come metodo di insegnamento, non compariva. I bambini imparavano a lanciare le pietre e a schivarle usando palle di fango che i loro maestri gli fornivano. Più avanti, man mano che avanzavano in età e destrezza, quelle palle di fango erano sostituite da pietre e, infine, si esercitavano con frecce senza punta cercando di evitare, per quanto possibile, sfortunati incidenti. L'abilità degli aborigeni delle Canarie nel prender la mira e la loro destrezza nel lanciare e schivare le pietre passarono alla storia e furono degne di ammirazione da parte dei conquistatori.

Possiamo concludere dicendo che uno degli elementi più significativi dell'attitudine umanista di un popolo, cioè la non violenza come stile di vita, era praticato dai guanche. Anche se, è chiaro, non pienamente e non in tutta l'ampiezza del termine. (12)

I miti, ad esempio i "miti origine" o quelli culturali, dei quali fa menzione il dottor Tejera Gaspar (16), rimemorando il principio delle cose, provocavano nei guanche un sentimento di unità caricato di un tono mistico. Al ricordare quei miti nelle cerimonie sacre, gli antichi canari ritrovavano le loro radici nella figura del primo antenato, di cui si serbava il culto come di un dio. Qui entra in gioco la donna, ancora una volta, come portatrice di conoscenza e benessere. Alcuni di questi antenati, generalmente donne, erano venerati come portatori di sapienza, grazie alla quale superare le condizioni avverse, togliendo un po' di sofferenza al prossimo.

"*...Per molti anni non seppero accendere il fuoco; glielo insegnò, il fuoco sprigionando da due legni secchi, una donna gomera, giunta a Hierro sopra due otri piene d'aria, ed insegnò loro molte altre cose come essi raccontano...*" (T.A. Marin de Cubas, 1986 p.158)

Il mito precedente si riferisce all'origine del fuoco, così come fu concepito dagli antichi abitanti dell'isola di Hierro (Los Bimbaches). Questo mito, come quello che esporremo di seguito, esprime l'idea dell'apporto fondamentale della donna guanche alla sua cultura. Questo contributo femminile produsse un avanzamento decisivo sotto l'aspetto tecnologico e di qualità della vita, nella società aborigena.

"*Tutto quello che si riferiva all'abbigliamento canario era ben fatto e artisticamente cucito, come potrebbe esserlo se fatto da qualcuno di noi e con la maggiore abilità. La tela tessuta con foglie di palma fu tanto ammirata da coloro che la videro, che il suo inventore (la quale, secondo quanto dicono, fu una donna), meritò di essere celebrato come se fosse la novella Aracne, famosa tra i poeti*". (L.Torriani, 1978. Pag.108)

I contributi femminili non si limitano all'ambito culturale o all'avanzamento tecnologico, ma riguardano anche il campo socio-politico, come accade nell'esempio che presentiamo, anche se qui la vicenda sfocia in una guerra.(13)

"*Anticamente, i canari conducevano una vita errante e senza capo né governo. Ogni famiglia era indipendente ed obbediva al suo membro più importante, (...). Poco tempo prima che cominciasse un nuovo mondo in questo emisfero dell'oceano, accadde che una donna di nobile stirpe chiamata Attidamana, ricca di quanto allora la pastorizia poteva concederle, venisse insultata da un capo-famiglia, essendo abituata invece ad essere onorata da tutti e tenuta nella massima considerazione. A causa di ciò, essendosi innamorata di un valente capitano chiamato Gomidafe, e accasatasi con lui, questi scatenò una tale guerra contro tutti gli altri, finché alla fine arrivò ad essere principe di tutti loro e dell'isola.*

Gomidafe e Attidamana ebbero due figli, Egonaiga e Bentagoihe, i quali, dopo la morte del padre, si divisero l'isola tra di loro, assumendo, ciascuno per proprio conto, l'appellativo di Guanarteme, che nella nostra lingua è come dire "re".

Nel capitolo seguente Torriani prosegue dicendo (14):

Con la pace che i canari stabilirono sotto il governo dei re, iniziarono a fabbricare case insieme e le popolazioni a riunirsi per vivere civilmente, abbandonando la vita pastorale e rustica. Si dice (come si può anche comprendere da ciò che segue) che crebbe una città di circa quattordici mila famiglie, il che sembra incredibile.

Le sue strade erano precise e le case fatte con pietra secca (vale a dire senza calcina o altre cose simili), piccole, pulite e ben costruite, ma col tetto basso, come quelle dei Frigi, di cui parla Vitruvio Pollione.(15) (L.Torriani, 1978. Pagg.96-99)

Questa guerra può essere più o meno considerata come un momento umanista che cambiò direzione alla tendenza meccanica dell'antico ordine, il quale, visto attraverso il prisma del progresso e dell'evoluzione umana, chiaramente non aveva futuro. Tuttavia, continuiamo a credere che la vicenda non si svolse così come ce la raccontano Abreu e Torriani.

Per quello che abbiamo potuto osservare, questa guerra diede direzione ad una vita sociale sradicata e smembrata. Si passò così da un'organizzazione familiare ad un'organizzazione sociale che richiedeva maggiore complessità e maggiore sviluppo delle relazioni umane. Questo avvenimento contribuì anche, in maniera determinante, ad uno spettacolare sviluppo tecnologico e ad un miglioramento della vita degli abitanti di Tamaran, molto più che nelle restanti isole.

Nella suddetta Tamaran, dopo la "guerra", fu adottata come base economica l'agricoltura intensiva di campi irrigabili ed asciutti e, come attività complementare, ma molto importante, la pastorizia. Sorsero anche le scuole di iniziazione (militare, religiosa, lavorativa), le leggi, i giudici, le carceri, le abitazioni, le città. Di sicuro, prima della "guerra" queste attività erano praticate poco e isolatamente, o semplicemente non esistevano, come nel caso dell'agricoltura intensiva d'irrigazione, delle scuole e delle città. Per certo, fintanto che mantennero un carattere errante, non furono altro che nomadi, che si alimentavano di cacciagione e di alberi da frutta, praticando il pascolo e, timidamente, l'orticoltura.

A rischio di sbagliarci, come accade in tutte le ipotesi di lavoro, riteniamo che si sia

prodotta una grande rivoluzione sociale in un "breve periodo di tempo"(?) (16), propiziata da Attidamana e dalla sua discendenza. Pensiamo inoltre che questa guerra in realtà non fu tale, perlomeno non nel senso che gli dà Torriani, poiché ci rifiutiamo di credere che una "guerra" di tali dimensioni e con quelle conseguenze potesse essere originata da un semplice affronto personale compiuto da un capo famiglia dalla vita errante e con scarsi contatti con altre famiglie. Intuiamo invece, dietro tutto questo, l'intenzionalità della mitica Attidamana.

Può darsi che questi storici (i quali, c'è da credere, bevvero tutti da una fonte comune per quanto riguarda la descrizione delle isole e dei loro popoli) si confondessero e interpretassero male quanto era stato detto altrove, oppure che questo fosse già falsato. E' altrettanto indubitabile che le vicende venivano interpretate attraverso filtri ideologici particolari e con le particolari visioni del mondo di quegli storici,dispiegando così un velo dinnanzi alla verità e tingendo l'essenza e lo spirito che i guanche davano al mito (17). Se questo è vero, allora il mito di Attidamana potrebbe non avere il senso che essi gli hanno attribuito. D'altronde, vogliamo credere che questi illustri signori fossero in buona fede, e supporre una certa veridicità nei loro scritti, dal momento che certe cose non c'è alcun modo né di confermarle né di smentirle. Come accade con i testi biblici, la verità e la menzogna sono una semplice questione di fede.

Furono o no, Attidamana e i suoi discendenti, i precursori di una rivoluzione sociale con caratteristiche umaniste? Perché Gumidafe si prese tanti fastidi per vendicare sua moglie? Perché innalza suoni di vendetta contro ogni anima viva e non solo contro il clan che oltraggiò la sua amata? Perché questa rabbia? Forse, chissà, l'arduo compito di convincerli, in un lungo arco di tempo, della necessità di un cambiamento di costumi e di vita, fu considerato dagli antichi canari come "la grande Guerra", a causa anche dei continui conflitti tra coloro che aderivano alle idee innovatrici e quelli contrari al cambiamento. Forse queste domande non potranno mai avere delle risposte coerenti. (17) Possiamo però chiederci legittimamente: la Grande Guerra non fu piuttosto una Grande Rivoluzione?

Sottolineiamo nuovamente l'esistenza di un manoscritto al quale Galindo e Torriani si suppone abbiano avuto accesso. E che esso, a sua volta, conteneva innumerevoli errori. Perciò, è probabile che non potremo mai conoscere la verità. Essa rimarrà nelle mani della futura Storiologia, della necessaria "filosofia della storia", presentata da Silo nel suo rigoroso lavoro "Contributi al Pensiero".

In realtà, non sappiamo con totale certezza quali sono state le vere cause del grande cambiamento di costumi propugnato dalla stirpe di Attidamana. Crediamo tuttavia (per ciò che possiamo dedurre dal testo di Torriani) che quello che accadde non fu qualcosa di fortuito e che dietro vi fosse un piano ordito da quella donna misteriosa.

CONCLUSIONI

Non si può parlare, nel caso delle culture guanche, di una corrente filosofica identificabile come umanista. Non ci sono dati sufficienti per poter affermare la sua esistenza. E' comunque un'ipotesi probabile che in Tamaran (Gran Canaria) si sia prodotta una corrente ideologica con caratteristiche progressiste che, sostenuta dalla stirpe di Attidamana, instaurò una nuova organizzazione sociale, consolidando l'unità di tutti i

gruppi familiari intorno a nuovi valori e a nuove norme sociali. Questo portò in breve tempo (nel corso di una generazione, secondo quanto possiamo dedurre dai testi di Torriani) ad un avanzamento radicale nella qualità della vita di quei gruppi umani, dando risposte più organizzate ai problemi di salute e di educazione di un popolo che, fino ad allora, si era sempre disperso per l'isola in piccoli clan familiari, nomade e disorganizzato, con le dolorose conseguenze che ciò aveva comportato per lo sviluppo armonico della vita umana.

Come abbiamo potuto apprezzare nella leggenda di Attidamana, arrivata a noi attraverso le cronache degli storici L.Torriani e Fra Abreu Galindo, la trasformazione sociale fu evidente. Nonostante ciò, non possiamo affermare l'esistenza di una corrente di pensiero che abbia dato l'impulso a tali cambiamenti, come è accaduto in altri popoli. Quello di cui siamo quasi sicuri è che nell'antica Tamaran avvenne una rivoluzione sociale di carattere positivo, con il passaggio da uno stato primitivo ad un altro più avanzato.

Dopo uno studio, a grandi linee, delle culture aborigene delle Canarie, possiamo affermare che gli elementi umanisti di quelle società sono scarsi, salvo alcune eccezioni che si riferiscono alle leggi in favore della donna o alla benevolenza della società di Tenerife nel ripudiare la pena di morte come punizione per l'assassinio. Per il resto, possiamo assicurare che è esistita un'attitudine personale di fronte alla vita e di fronte alle genti arrivate da altre terre, che racchiudeva in sé i requisiti minimi per poter essere considerata umanista: la tolleranza ed il rispetto per la diversità di idee; il ripudio della violenza; la disponibilità alla comunicazione; la lealtà ed il rispetto dei patti di amicizia e degli impegni assunti, quando questi erano degni di essere rispettati dal punto di vista più umano.

IL CONCETTO DI DEBITO STORICO

A nostro giudizio è necessario che esista un’etica riguardo quanto avvenuto nel nostro passato (e nel nostro presente) per valutare, in modo effettivo, gli errori commessi dalle società che ci hanno preceduto, dai nostri predecessori e dalle attuali forme di governo.

Quest’etica non ha il compito di moralizzare in modo ipocrita, definendo ciò che va male o ciò che va bene secondo una corrente di pensiero che influenza la visione di una società che, fermando il tempo, analizza il suo passato e il suo presente. Cioè, se questa morale pone al di sopra delle persone valori che si pretende di mantenere a costo della sofferenza umana, detta morale giustifica ipocritamente “il male” secondo la sua convenienza. Perché, cosa sono il male o il bene se non una realtà, vista dall’uomo, e condizionata dal dolore e dalla sofferenza che egli sente e intuisce nei suoi simili? Detto in altro modo, forse maligno non è ciò che fa soffrire, e benigno non è ciò che dà gioia al corpo e allo spirito, indefettibilmente buono in sé. No, al contrario, la funzione che deve espletare la suddetta etica non è altro che difendere la società da possibili ripetizioni, da antichi e catastrofici errori che sviarono quella società dalla migliore direzione evolutiva. Logicamente, la direzione più proficua a cui possa aspirare qualsiasi società umana è quella che sia capace di creare le condizioni basilari necessarie per superare il dolore fisico e la sofferenza mentale di tutte le persone (22). Crediamo che il Nuovo Umanesimo sia in condizioni di stabilire le basi di questa etica. Anzi, abbiamo la ferma convinzione

che l'umanesimo universalista sia quell'etica che riguarda il valore principale, cioè "l'essere umano" e le sue necessità immediate ed evolutive.

Per definire il concetto di debito storico dobbiamo osservare la necessità di precisare chiaramente in cosa consistono i danni suscettibili di essere processati in un "giudizio storico" che renda responsabili moralmente e nella pratica le istituzioni imputate, chiaramente se queste continuano a esistere e/o continuano ad avere potere sufficiente sulle culture danneggiate (tanto politicamente, economicamente o militarmente), per affrontare in questo modo non solo la parte morale della responsabilità verso le nuove e le attuali generazioni, ma anche una pratica effettiva, capace di poter essere attuata positivamente.

Quando si attenta direttamente alla sopravvivenza della vita umana e alla sua diversità etnica, razziale e culturale, quando si distrugge la possibilità di sviluppo armonico e liberamente scelto di una cultura, un'etnia o una razza, quando le istituzioni che rappresentano una cultura impongono violentemente il loro modo di vita portando all'oppressione, alla sottomissione, alla schiavitù o allo sterminio dell'altra cultura, è indubbia la loro responsabilità storica verso la cultura danneggiata. E questo dal punto di vista dei Diritti Umani e dal punto di vista del Documento Umanista, documenti a cui aderiamo apertamente. D'altra parte non ci serve l'espediente della fredda argomentazione, che si appoggia su tesi pseudo-giuridiche basate sulla prescrizione dei delitti, secondo cui non esistevano i diritti umani in epoche tanto remote. Annullando, così, il debito contratto, o il possibile "delitto". Tale cinismo non giustifica né discolpa i crimini commessi, ignorando l'esistenza, da che l'uomo è uomo, della dignità umana. Tuttavia, l'inquadramento di "Debito Storico" non è pensato in nessun modo dal punto di vista di "Castigo Storico" ma al contrario aspira alla "integrazione", al "reinserimento storico" di quelle istituzioni oppressive, riportandole al rango di dignità umana accettabile, prima che queste istituzioni scompaiano.

Affermiamo che non è sufficiente che le istituzioni che hanno promosso la catastrofe, e i loro rappresentanti storici, si limitino esclusivamente a sovvenzionare economicamente, o a concedere tolleranza e beneplacito con la loro "*presenza ufficiale*" a opere filmate o teatrali, libri, fumetti e altre diffusioni culturali con messaggi di denuncia di tali tragedie, se in queste opere e in queste denuncie non è implicita la responsabilità e l'impegno dei rappresentanti di tali istituzioni, che tanto danno hanno causato. Non è accettabile in nessun modo, né è sufficiente, restringere l'azione compensatoria di questi discendenti storici all'applauso affettuoso, alla conclusione dell'atto pubblico o alla consegna di premi e di medaglie.

Pensiamo, e lo facciamo molto seriamente, che se questi rappresentanti sono beneficiari di un vasto lascito, accumulato lungo la storia, pieno di onori, ricchezze e poteri rispetto a molti popoli e comunità, è di indubbia coerenza morale che debbano anche assumersi la responsabilità di farsi carico degli errori commessi dalla suddetta istituzione, oppure questa deve smettere di esistere. Pertanto è lecito esigere da queste istituzioni (nel caso di Spagna e Canarie dalla monarchia spagnola ed europea e/o dallo stato spagnolo) azioni precise per ristabilire la moralità e la dignità storiche, sciogliendo i possibili lacci oppressivi che possano esistere rispetto alla nazione colpita, o ai suoi discendenti diretti, lasciando via libera al suo sviluppo. Nel caso delle Canarie una "*autonomia federativa*"

(23) sarebbe il primo passo.

Ricordiamo che gli attuali meccanismi di potere che controllano le isole sono illegittimi dal punto di vista umanista, poiché tale potere fu contratto in modo violento. Questo potere venne acquisito praticando la discriminazione di altri esseri umani, legittimi "concessionari" delle isole, sterminando coscientemente una cultura e un'etnia, per ragioni di intolleranza e di ripudio del diverso, proprio della corrente uniformante cristiana che predominava nell'epoca.

D'altra parte è ovvio che attualmente sussiste il potere su queste terre e su queste genti, lasciato dai vecchi re ai loro eredi (La Corona Spagnola), entrambi appartenenti alle monarchie europee, essendo tale corona spagnola legataria e depositaria di tale eredità con i suoi pingui benefici, essendo vigente il potere ricevuto dai vecchi re castigliani. Insieme a questo sopravvive come promemoria de *"l'appropriazione animale di alcuni esseri umani nei confronti di altri" (Silo)*, il lascito trasmesso dai vinti al popolo delle Canarie: *"...obbedienza e sottomissione al Re di Spagna. (...)" (G.Escudero, in F. Morales Padrón).*

In questo modo manifestiamo la nostra posizione, tenendo sempre presenti i nostri legami "parentali o familiari" con altre regioni spagnole, e i legami di amicizia esistenti con altre regioni del mondo.

RIFLESSIONI FINALI

Sfortunatamente attualmente, come in quegli agitati giorni medievali, l'intolleranza, la violenza e la stupidità continuano a oscurare il normale sviluppo della vita umana. Le nazioni, le culture, continuano a commettere gli stessi errori di prima, gli stessi goffi, sofferenti e meccanici errori che riuscirono a far retrocedere il meglio che abbiamo noi esseri umani, ciò che caratterizza la nostra specie, e cioè: allegria di vivere, fame di conoscenza e lavoro insieme per una giusta causa.

Nei tempi che corrono, in cui alcuni adottano posizioni disperate e violente come soluzione ai loro problemi, in questi momenti di crisi dei valori, in cui molti credono, quasi religiosamente, che la panacea sia una vita silvestre, respirando aria intensa e saltando tra fiori di papavero, in questi tempi di destrutturazione sociale e disorientamento personale, è necessario riorientarsi e dirigersi verso un mondo nuovo. Verso ciò che nasce e non verso ciò che muore o è morto.

Molti si preoccupano oggi della famosa costruzione europea basata su parametri economicisti e mercantilisti usurai. Dove si pretende una moneta unica, un mercato unico. Una lingua unica? Quello è morto o va verso la morte poiché non ha senso umano ma economico.

Oggi tutto ciò che si incammina verso l'uniformità dei modelli, e non verso il rispetto per la diversità va verso la morte. Oggi, tutto ciò che non aspiri a che nessun valore sia al di sopra dell'essere umano e che, a sua volta, nessun essere umano soffra, stando sottomesso alle condizioni di vita del resto, chi non aspira a questo si incammina verso la morte.

Anelare alla costruzione di una *Nazione Umana Universale* che rispetti “nella pratica” la diversità ideologica, razziale, culturale, linguistica, ecc., basata sulla solidarietà dei popoli e sul superamento delle condizioni che generano dolore e sofferenza alle genti, è l’inquadramento adeguato che dà senso all’organizzazione sociale e imprime un nuovo senso di vita. Poi verrà la moneta unica, se si vuole, o la carta di credito unica, se si vede necessario. Anche il mercato unico, o no, a seconda dell’effetto, cioè a seconda che danneggi o benefici la gente comune e la sua qualità della vita (salute, educazione, casa, e un lungo ecc...) E alla fine la lingua unica, perché no, se questo ha qualche utilità. Sicuramente, in questo senso, poiché la società, tra le altre cose, deve particolare attenzione alle minoranze, e a coloro che hanno più difficoltà rispetto al resto dei mortali, non sarebbe una cattiva idea insegnare, fin dalla più tenera infanzia, i codici linguistici dei sordomuti e dei ciechi, includendo in forma comunicativa questo settore umano minorato e isolato. Stando così le cose, con perforazioni come scrittura e segni silenziosi come lingua, ci metteremmo in comunicazione con coloro che non conoscono la nostra lingua, o la lingua sonora e universale scelta (sebbene in questo senso valga più investire in traduttori portatili, economici e sofisticati piuttosto che insegnare a tutto il pianeta la nuova grammatica); progredendo uniti, in un futuro vicino, per sentieri mai tracciati prima, riempiendo di vita e di senso l’eterno e sconosciuto universo.

Riscattare l’essenza umanista nelle diverse culture è un lavoro coesivo che servirà per cercare le cose importanti della vita e trovare definitivamente ciò che è comune a tutti e pertanto fattore unitivo e riconciliatore. Ancora una volta invitiamo chi lo voglia a tuffarsi nelle acque cristalline dell’umanesimo riscattando le radici umaniste del suo popolo, per maggiore gloria della sua comunità e della specie umana.

(1) Questa organizzazione di studio e ricerca si costituì formalmente il 24/11/93 per risoluzione del Forum Umanista. Il primo Forum Umanista fu realizzato a Mosca il 07/10/93. Questi Forum Umanisti hanno come finalità l’incontro aperto del Nuovo Umanesimo a cui partecipano organizzazioni e individui per interscambiare contributi ed esperienze in base a interessi, generalmente formalizzati nelle seguenti aree: 1. Salute; 2. Educazione; 3. Diritti Umani; 4. Antidiscriminazione; 5. Etnie e Culture; 6. Scienza e Tecnologia; 7. Ecologia; 8. Arte e espressioni culturali; 9. Religiosità; 10. Raggruppamenti sociali di base; 11. Partiti politici; 12. Movimenti Alternativi; 13. Economie Alternative; ecc. (Vocabolario. Nuovo Umanesimo. 01.01.95)

(2) L’atteggiamento Umanista esisteva prima che fossero coniate parole come "umanesimo", "umanista" e altre simili. Per quanto riguarda l'atteggiamento in questione, costituiscono posizione comune degli umanisti nelle diverse culture: 1. l'assunzione dell'essere umano come valore e come interesse centrale; 2. l'affermazione dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani; 3. il riconoscimento della diversità personale e culturale; 4. la tendenza allo sviluppo della conoscenza al di sopra di quanto viene accettato come verità assoluta; 5. l'affermazione della libertà in materia di idee e di credenze; 6. il rifiuto della violenza. L'atteggiamento umanista, al di fuori di ogni approccio teorico, può essere inteso come una "sensibilità", come un porsi di fronte al mondo umano in cui si riconosce l'intenzione e la libertà negli altri, e in cui si assumono impegni di lotta contro la discriminazione e la violenza. (Vocabolario. Nuovo Umanesimo. 01.01.95)
MOMENTO UMANISTA Situazione storica in cui una generazione più giovane lotta contro la generazione insediata al potere, modificando lo schema anti-umanista dominante. Spesso questo momento viene identificato con la rivoluzione sociale. Il momento umanista acquista pieno significato se inaugura una fase in cui generazioni successive possano adattare e approfondire le proposte di fondazione di quel processo. Spesso il momento umanista viene cancellato dalla stessa generazione che era giunta al potere con l'intenzione di produrre un mutamento di schema. Accade anche che la generazione che apre il momento umanista fallisca nel proprio progetto. Alcuni hanno voluto vedere in diverse culture l'apparire di momenti umanisti, rappresentati da una persona o da un insieme di persone che cercano di istituzionalizzarli stando al potere (politico, religioso, culturale ecc.) e in modo elitario e "a cascata". Uno degli esempi storici rilevati è quello di Akhenaton nell'antico Egitto. Quando tentò di imporre le proprie riforme, la reazione della generazione spodestata fu immediata. Tutti i cambiamenti strutturali avviati furono distrutti e ciò provocò, tra l'altro, l'esodo di popoli che partendo dalla terra d'Egitto portarono con sé i valori di quel momento umanista. Anche in culture poco conosciute in profondità, si è potuto osservare questo fenomeno rappresentato, per esempio, nell'America centrale precolombiana dalla figura del governatore tolteca della città di Tula, Topiltzin, a cui è attribuita l'introduzione dell'atteggiamento umanista definito "toltecayotl". Altrettanto avvenne con il governatore di Chichén-Itzá e fondatore della città di Mayapán, di nome Kukulkán. E ancora con Metzahualcóyotl, a Texcoco, si osserva l'inizio di un nuovo momento umanista. Nell'America meridionale precolombiana, la stessa tendenza appare nell'Inca Cuzi Yupanqui, che ricevette il nome di Pachacútec, "riformatore", e in Túpac Yupanqui. I casi si moltiplicano man mano che le culture sono più conosciute e, naturalmente, si mette in discussione la visione storica lineare del XIX secolo.
D'altra parte, l'azione dei grandi riformatori religiosi è stata interpretata come l'apertura di un momento umanista, proseguito in una

nuova fase e perfino in una nuova civiltà in cui ha finito per deviare e annullare la direzione iniziale.
Nel configurarsi della civiltà globale chiusa che oggi si sta sviluppando non è più possibile un nuovo momento umanista che possa inaugurarsi "scendendo" dai vertici del potere politico, economico o culturale. Si suppone che ciò si manifesterà come conseguenza dell'aumento di entropia nel sistema chiuso e vedrà come protagonista la base sociale che pur subendo la generale destrutturazione, risulterà in grado di far crescere organizzazioni autonome minime lanciate dalle loro necessità immediate. Queste azioni precise sono oggi nelle condizioni di trasformarsi in "effetti dimostrazione" grazie all'accorciamento dello spazio, consentito dallo sviluppo tecnologico e, in particolare, dall'incremento delle comunicazioni. Il sincronizzarsi a livello mondiale della contestazione operata da una ristretta fascia generazionale negli anni Sessanta e in parte dei Settanta ha mostrato il sintomo di questo genere di fenomeni. Un altro caso è quello dei sommovimenti sociali capaci di sincronizzarsi tra punti geografici molto distanti. (Vocabolario. Nuovo Umanesimo. 01.01.95)

(3) Nel prossimo lavoro, che tratterà dell'Umanesimo nella cultura delle Canarie, si cercherà di verificare il lascito umanista nel comportamento del *guanche* che è perdurato nel popolo delle Canarie cercando di vedere, da una prospettiva umanista, il processo di trasmutazione dal popolo *guanche* a quello delle Canarie.

(4) A Tenerife i cronisti fanno allusione all'esistenza di tre gruppi sociali: "Achicaxna" (gente sprovvista di beni o tosati secondo Alvarez Delgado); Achiciquitza (gente proprietaria o con eredità, con bestiame), e Achimencey (gente reale). Tuttavia nell'isola di Gran Canaria appaiono due fasce: nobili e popolo. Questi sembra si distinguessero per i capelli e le lunghe barbe portate dai nobili. Gli altri erano chiamati tosati.

(5) Facciamo riferimento al libro dei ricercatori Rafael González e Antonio Tejera Gaspar, "Gli aborigeni delle Canarie" e a "Le culture aborigene delle Canarie", in cui si spiega coscienziosamente questo tema del clan conico (e altri) e da cui abbiamo estratto l'informazione di questo brano.

(6) "...I naturali credevano che Dio li avesse creati dall'acqua e dalla terra, tanto gli uomini come le donne, e dato loro bestiame per il loro sostentamento, e poi creò altri uomini, e siccome non diede loro bestiame, chiedendolo a Dio, questi disse loro: Servite quelli e vi daranno da mangiare, e da lì vennero i villani che servono e si chiamano Achicaxna" (A. Espinosa, 1980:42).

(7) La cosa più rilevante da parte dei conquistatori è il gioco di invidie, tradimenti, ostilità e ansie di potere che tra loro stessi (Rejón-Deán Bermúdez, Pedro de Algaba e Hernán Peraza; Bethencourt-Gadifer; ecc.) creava conflitti, per dimostrare chi fosse il padrone delle isole, gioco che si trasmette al trattamento che riservavano ai *guanche*. Cioè i *guanche* erano traditi allo stesso modo in cui lo facevano tra di loro. Con la connotazione che con gli indigeni non avevano riguardi.
ANEDDOTO: Armiche fu tradito da Bethencourt. Il normanno prometteva protezione contro gli assalti e le incursioni dei pirati e che nessuno avrebbe dovuto abbandonare quelle sponde con la violenza. Gli disse anche, attraverso il *guanche* Augeron, che l'isola sarebbe stata per sempre felice e che questi non doveva preoccuparsi poiché Bethencourt era buono e magnanimo. Armiche accetta la resa confidando nelle parole di Augeron (schiavo e interprete di Bethencourt). Ma le promesse non vennero mantenute. Poco tempo dopo la verità di Bethencourt apparve. Ridusse in schiavitù tutta la corte *bimbache* e i vassalli di Armiche, senza rispettare donne né bambini. Armiche e trenta isolani tra i più rappresentativi restano in potere di Bethencourt mentre il resto dei *bimbache* vengono divisi come bottino.

(8) In questa battaglia morirono, per mano dei trecento guerrieri di Tinguaro, circa 600 spagnoli e 200 abitanti ausiliari delle Canarie (probabilmente guerrieri del *mencey* di Güimar alleato dei conquistatori). E' curioso come questa disfatta passò alla memoria collettiva dando nome al paese del Massacro di Acentejo. Invece, e inoltre morendo molta più gente (soprattutto *guanche*), nel luogo dove vinsero la battaglia i cristiani rimase il nome del paese della Vittoria di Acentejo. Secondo quanto dicono dovuto ai gridi di vittoria! vittoria! che i soldati lanciavano vedendosi vincitori. Probabilmente se i *guanche* avessero scritto la storia questi paesi conserverebbero i significati dei loro nomi, invertendosi solo l'ubicazione del paese a seconda che avessero vinto o perso.

(9) Nelle "fonti storiografiche" come L.Torriani, Abreu Galindo e Espinosa figura anche il detto del fratello di Bencomo più o meno come lo espone Pedro H. Hernández Borges: Espinosa,III,5 (pag.99) in Abreu Galindo, III, 18 (pag. 318) e in L. Torriani, LII, (pag. 185). Tuttavia lo storico Viera y Clavijo in Notizie sulla storia delle Canarie (1978:132) racconta il fatto in un altro modo: "Io ho assolto l'obbligo di capitano, che è di vincere, aspetto qui che i miei soldati assolvano il loro, che è di uccidere e raccogliere il frutto della vittoria che ho dato loro". Malgrado le contraddizioni interpretative che ci possano essere, sembra certo il fatto che gli autoctoni di Tenerife castigassero i loro nemici e i delinquenti con la carica di macellai e questo anche nel caso che i prigionieri o i condannati avessero ucciso. Ci sono casi di rei che dopo aver impiccato vari *guanches* sono penalizzati nel modo ricordato.

(10) Lo storico Viera y Clavijo fa riferimento al fatto storico ma in modo diverso da come lo narra Cuscoy nella sua leggenda "I primi flauti che suonarono a Fuerteventura". Viera racconta, più o meno in questi termini: Bethencourt fu ricevuto dagli abitanti dell'isola con grande allegria, arrivando dall'Europa con l'intenzione di conquistare il resto delle isole. Giunto a Fuerteventura, appena conquistata, questi sbarcò con la pompa degna di un re. Vennero celebrate feste e la musica e le vivande abbondavano. Si dice che gli abitanti del luogo erano come impazziti di piacere vedendo tutto ciò, e come conseguenza di questo gli indigeni commentarono che ora comprendevano di non essere degni di essere stati conquistati da gente tanto potente e abile, molto più dei nativi, e che se Bethencourt avesse mostrato l'ostentazione di potere a cui stavano assistendo si sarebbero arresi ai suoi piedi immediatamente. Crediamo che l'interpretazione di Cuscoy sia corretta poiché siamo daccordo nel dedurre l'importanza che i *guanche* davano alla musica e alle manifestazioni culturali. Noi ci chiediamo: Perché non vennero abbagliati allo stesso modo all'inizio quando apparvero con tutta l'infrastruttura bellica: i loro cavalli, i loro cannoni, i loro lanceri, i loro scudi, le spade, le bandiere al vento e le armature metalliche? Perché dei festeggiamenti, e tutto ciò che ci sta intorno, impressionano tanto il popolo degli antichi Mahoreros da fare commenti come questo, che passano alla storia, e invece non li spaventa assolutamente la spettacolare scenografia militare che i conquistatori dispiegavano?

(11) "Il Faican occupava un posto preminente nella società aborigena che gli veniva dato da due fattori: primo, per la sua appartenenza alla nobiltà nel suo gradino più alto; secondo, per il carattere religioso delle sua azione come Santone o sacerdote, intervenendo negli avvenimenti pubblici più rilevanti come i riti di iniziazione, le feste relative alla raccolta o agli animali, l'organizzazione delle classi della società, in riferimento allo stato di nobiltà, l'accettazione dei nuovi nobili e come intermediario nel rituale religioso, incaricato di

dirigere le cerimonie" (Antonio Tejera Gaspar e Rafael González Antón, 1987. 117)
Le Harimaguadas (così si chiamavano in Gran Canaria), erano donne consacrate al culto mantenendo la verginità e dedicate all'insegnamento e all'orazione. I lavori e le cariche realizzati dalle donne che i cronisti segnalano venivano insegnati da queste "professoresse". Vivevano in posti costruiti apposta per loro (Tamogantes), a guisa di conventi in cui tenevano una specie di clausura che potevano rompere in certi giorni per scendere al mare a bagnarsi. Era proibito, pena la morte, incontrarsi con alcun uomo. Arrivate a una certa età potevano lasciare la vita religiosa e sposarsi, contando sulla licenza del re. Bisogna indicare che nei luoghi sacri (almogaréns, in Gran Canaria), si impartiva educazione civica, religiosa e militare ai giovani. I giovani più deboli erano destinati al servizio divino. Infine, se qualche delinquente si rifugiava in questi luoghi sacri questi si sottraevano alla giustizia fintanto che permanevano in essi (questi dati si possono trovare in Tomas Marin de Cubas: Storia delle Sette Isole Canarie. 1694. E in A. Millares Torres: Storia Generale delle Isole Canarie (1883 - 1895). Rieditato in fascicoli nel 1975.

(12) Sono ovvie e conosciute da tutti coloro che se ne interessano, le conseguenze psicologiche che la violenza fisica produce nell'educazione dei bambini. Pertanto rimettiamo alle innumerevoli pubblicazioni che esistono a questo riguardo e che sono alla portata di tutti. Tuttavia, e come complemento informativo, presenteremo la definizione di violenza che d'altra parte non è né completa, né sufficientemente definita dall'ortodossia lessicografica di nessuna lingua occidentale, o detto in altro modo, dalla fonte più autorizzata dell'idioma, nel caso dello spagnolo, il Dizionario della Reale Accademia Spagnola.
VIOLENZA. Quando si parla di violenza, si fa generalmente allusione alla violenza fisica in quanto questa è l'espressione più evidente dell'aggressione corporale. Altre forme di violenza, come quella economica, razziale, religiosa, sessuale ecc. in varie situazioni possono agire nascondendo il proprio carattere e sfociando, in definitiva, nell'assoggettamento dell'intenzione e della libertà umane. Quando queste forme si rivelano in modo manifesto, si esercitano anche attraverso la coazione fisica. Corrispondente a ogni forma di violenza è la discriminazione.
DISCRIMINAZIONE. Azione manifesta o larvata di differenziazione di un individuo o di un gruppo umano in base alla negazione delle sue intenzioni e delle sue libertà. Ciò avviene sempre in contrasto con l'affermazione di speciali attributi, virtù o valori, che il discriminatore si arroga. Questo modo di procedere si collega a uno "sguardo" (a una sensibilità o a una ideologia) oggettivante della realtà umana. (Centro Mondiale di Studi Umanisti. Alcuni termini di uso frequente nell'umanesimo. 01/01/95)

(13) Anche Fra Abreu Galindo fa menzione di questo avvenimento riferendo il mito di Attidamana e di Gumidafe facendolo in termini simili. Sebbene ai figli, Abreu dia un nome diverso: Ventagahe e Egonayga Chesemedán.

(14) Leonardo Torriani (1560 - 1628) fu un architetto cremonese che era stato nelle isole facendo lavori di ispezione come ingegnere militare e architetto di Filippo II. Il francescano Fra Abreu Galindo era contemporaneo di Torriani e le sue descrizioni delle isole non avevano lo stesso obiettivo iniziale delle descrizioni fatte dal cremonese. Torriani scrivendo la sua Descrizione delle isole Canarie non ambiva a fare un'opera di storico o di esploratore, come probabilmente era il caso di Abreu Galindo, ma al contrario si limitava a presentare una situazione di fatti, con l'oggetto di fondamentare i progetti di opere e riforme che gli erano stati incaricati. "A dire la verità - come dice Alessandro Cioranescu nella traduzione che fa dall'italiano - il suo lavoro così come si è conservato, è una ricompilazione tardiva, probabilmente dopo aver terminato la sua missione, delle relazioni che periodicamente aveva inviato alla Corte su ognuno dei particolari interessanti che aveva studiato nel suo viaggio di ispezione". (Introduzione di Alessandro Cioranescu in Descrizione delle isole Canarie di L. Torriani). Entrambi, Torriani e Abreu, sono fonti storiografiche di prim'ordine.

(15) Abreu Galindo, II, 4 (pag. 159) "Avevano case e lavoranti che le facevano in pietra secca, ed erano tanto puliti, e facevano le pareti tanto giuste, chiuse e diritte, che sembravano essere di malta. Le facevano con pareti basse e profonde nel suolo perché fossero calde. Sopra le coprivano con pali uniti e sopra, terra".

(16) Di seguito estraiamo il brano dal titolo "Tempo Mitico. Tempo Storico" del Dr. D. Antonio Tejera Gaspar in "Mitologia delle culture preistoriche delle Isole Canarie. - Lezione inaugurale 1991-1992 (pag. 53).
In un altro punto abbiamo analizzato questo problema riferito ai *guanche* di Tenerife (1988), ma credo che quanto detto lì possa essere esteso al resto delle isole.
Fra le questioni suscitate dalla corretta interpretazione delle fonti etnico-storiche, si trova quella della concezione metodologica applicata per la sua analisi precisa. Nel passato, la storiografia delle Canarie si avvicinò a questo problema, quello della comprensione delle Società aborigene a partire dallo studio di detta documentazione, applicandosi per esso una concezione positivista della storia. Questa corrente storiografica pretendeva di intendere i fatti relativi a queste Società allo stesso modo che se si trattasse di un altro periodo o Società Storica. Contribuiva ad esso, inoltre, il modo in cui si esponevano gli avvenimenti da parte dei diversi autori. E' frequente in essi trovare espressioni vaghe riferendosi al tempo storico di quelle popolazioni.
"*pochi anni prima che si convertisse alla nostra fede" (Abreu Galindo, 1977:292); "quest'isola e la sua gente furono per molti anni soggette ad un solo re..." o "il cui nome si perse nella memoria" (A. Espinosa, 1980:40).*
Questa indefinizione cronologica non contribuì neanche a una corretta determinazione del tempo storico che si voleva stabilire. Pensiamo che questo modello teorico per intendere la Società aborigena in generale e questi aspetti che studiamo in particolare, sia pericolante e si renda necessario accorrere a criteri metodologici complementari che permettano un'interpretazione più appropriata.
Intorno a questi problemi hanno avuto origine discussioni scientifiche sterili sulla veridicità o meno di dette fonti documentali. Non ci si nascondono neanche le difficoltà derivate dai testi che abbiamo analizzato, relativi al concetto del tempo nella sua storia, in un senso diacronico di difficile parallelismo con la concezione che allo stesso tempo svilupparono le società europee, ma allo stesso modo di queste agli inizi della loro Storia, i loro inizi si trovano circondati dalla stessa imprecisione cronologica che è comune a tutte le società primitive. In esse, il concetto del tempo si inquadra all'interno di un termine generico denominato tempo mitico, di fronte al tempo storico, che riserviamo per quelle che definiamo come Società Storiche, in senso stretto.
Le difficoltà nell'applicare gli stessi criteri metodologici dello studio proprio delle Società Storiche, come abbiamo indicato, e le contraddizioni esistenti in quella stessa informazione, contribuiscono molto poco a una corretta interpretazione delle fonti per la ricostruzione della loro evoluzione storica.
La storiografia delle Canarie si è manifestata apertamente divisa al momento di accettare l'informazione su questo punto, riassunta nelle fonti etnico-storiche e conosciuta soprattutto per le testimonianze di P. Espinosa, L. Torriani e Abreu Galindo. Crediamo che le posizioni ipercritiche siano conseguenza della metodologia utilizzata per la loro analisi. In primo luogo, se cerchiamo di stabilire un processo diacronico riferito alla genesi dei *menceyati* da una prospettiva storica, facendo uso della documentazione conosciuta, ci troviamo con il seguente panorama: nel momento della conquista di Tenerife (1494-1496), l'isola si trovava divisa in nove *menceyati* secondo l'informazione raccolta da P. Espinosa, Abreu Galindo e altri, potendo essere contraddetta da differenti documenti che

risulterebbe prolisso enumerare qui. Ma questa informazione sembra contraddittoria se la confrontiamo con quella trasmessa da qualche cronaca di metà del XV sec., come quella del viaggiatore A. Ca da Mosto (1445), il quale parla di quattro *menceyati*. Con questi due riferimenti storici in date tanto diverse la contraddizione è evidente, sebbene altri autori come Zurara in data vicina a quella di A. Ca da Mosto, parli di otto o nove *menceyati*. Da un lato, l'accettazione storica di questa documentazione così come la conosciamo, permetterebbe di spiegare come durante quei cinquant'anni si produca un'ipotetica trasformazione nella sua organizzazione politica, della quale non conosciamo le cause, passando da quattro a nove *menceyati*. Non dubitiamo che questi avvenimenti si siano prodotti e in quel caso potrebbero addursi altre spiegazioni complementari, provenienti dell'analisi antropologica per aiutarci a spiegare quei fenomeni. Ma uno studio approfondito dei testi conservati sulla sua storia politica ha suggerito quest'altra lettura alternativa, soggetta come ogni ipotesi di lavoro a ulteriori revisioni critiche.
Il modo di raccontare gli episodi della sua storia, almeno nel modo in cui sono stati trasmessi e le espressioni utilizzate, induce ad applicare una critica testuale diversa da quella che si ricava dall'analisi storica tradizionale.

(17) Come nota di chiarimento presentiamo l'introduzione a Discussioni Storiologiche che fa il pensatore latinoamericano Mario Luis Rodriguez Cobos (Silo) in *Contributi al Pensiero*.
Abbiamo fissato come obiettivo del nostro lavoro il chiarimento dei requisiti previ necessari per dare fondamento alla Storiologia. E` chiaro che un sapere datato sugli avvenimenti storici non basta per avanzare pretese sulla sua scientificità. Non basta neanche accompagnare la ricerca con le risorse oggi offerte dalle nuove tecniche. La Storiologia non diventerà una scienza per il solo fatto di desiderarlo, di dare ingegnosi contributi o di raggiungere informazioni sufficienti, ma solo superando le difficoltà che presentano le domande sulla giustificazione delle sue premesse iniziali. Questo scritto non tratta neanche del modello ideale o desiderabile di costruzione storica, ma della possibilità stessa del costruire storico coerente.
Nel presente opuscolo non si intende quindi la "Storia" nel senso dato classicamente a questo termine. Ricordiamo che nel suo Historia animalium Aristotele descrisse la Storia come un'attività di ricerca dell'informazione. Tale attività, col tempo, si convertì nel semplice resoconto di avvenimenti successivi. E così la Storia (o Storiografia) finì per essere una conoscenza di "fatti" ordinati cronologicamente, sempre dipendente dai materiali informativi disponibili che a volte furono scarsi e altre volte sovrabbondanti. Ma la cosa più sconcertante accadde quando tutti i pezzi ottenuti grazie all'investigazione vennero presentati come la realtà storica stessa, dando per scontato che lo storico non stabilisse un ordine, non ponesse priorità nell'informazione e non strutturasse il suo racconto in base alla selezione e al filtro delle fonti utilizzate. In questo modo si arrivò a credere che il compito storiologico non fosse interpretativo.
Oggi i difensori di tale posizione riconoscono alcune difficoltà tecniche e metodologiche ma insistono sul fatto che il loro lavoro è valido nella misura in cui l'intenzione è posta nel rispetto della verità storica, nel senso della non falsificazione dei fatti, sempre attenti ad evitare qualsiasi forzatura metafisica a priori.
Da quanto detto risulta che la Storiografia è diventata una sorta di eticismo larvato, giustificato dal rigore scientifico, che parte dalla considerazione dei fenomeni storici come visti "da fuori", senza tener conto del "guardare" dello storico e di conseguenza della distorsione da lui operata.
Resta chiaro che non terremo conto della posizione che abbiamo appena commentato. Per noi sarà di maggior interesse un'interpretazione della Storia, o meglio una filosofia della Storia, che vada al di là del puro racconto (o la semplice "cronaca", come ironizzava B. Croce). In ogni caso, non ci preoccuperà che tale filosofia abbia per base una sociologia, una teologia o perfino una psicologia; basterà che sia minimamente cosciente della costruzione intellettuale che accompagna il lavoro storiografico.
Per finire: useremo il termine "Storiologia" al posto di "Storiografia" o di "Storia" poiché questi ultimi sono stati utilizzati da tanti autori e con implicazioni tanto differenti che il loro significato risulta oggi equivoco. In quanto al primo, il termine "Storiologia", lo prenderemo nel senso in cui lo coniò Ortega. D'altra parte, il vocabolo "storia" (con la esse minuscola) andrà riferito al fatto storico e non alla scienza in questione. (Planeta, Buenos Aires , agosto 1989).

(18) Nota di Alessandro Cioranescu. Tutto l'episodio del pericolo che passò Silva con i suoi uomini coincide con Abreu Galindo, I, 26 (pagg. 123-124); solo che i discorsi che seguono sono semplici amplificazioni retoriche di Torriani, molto conformi al gusto del Rinascimento e, prima, dell'antichità.

(19) Bethencourt conquistatore normanno. Conquistò le isole di Lanzarote, Fuerteventura e Hierro.

(20) Nota di Alessandro Cioranescu. Il peccato a cui si allude qui è senza dubbio la legge sulla strage dei bambini, di cui si è parlato prima.

(21) Nota di Cioranescu. La data che si indica qui non concorda con la cronologia di Abreu Galindo. Quest'ultimo non indica in che anno ebbe luogo la spedizione a Gran Canaria, dice che Diego de Silva arrivò per la prima volta a Lanzarote, anno 1466 (Abreu Galindo, I, 25, pag. 119). Non coincide neanche l'indicazione che la torre di Gando fu fabbricata in segreto, inoltre, secondo lo stesso autore (I, 26, pag. 129), *gli indigeni aiutarono la sua costruzione*.

(22) "Abbiamo detto in *Contributi* che il destino naturale del corpo umano è il mondo e basta vedere la sua conformazione per verificare questa affermazione. I suoi sensi e i suoi organi di nutrizione, locomozione, riproduzione, ecc. sono naturalmente conformati per stare nel mondo, ma inoltre l'immagine lancia attraverso il corpo la sua carica trasformatrice, non lo fa per copiare il mondo, per essere riflesso della situazione data ma, al contrario, per modificare la situazione previamente data. In questo divenire, gli oggetti sono limitazioni o ampliamenti delle possibilità corporali, e i corpi estranei appaiono come moltiplicazioni di quelle possibilità, poiché sono governati da intenzioni che si riconoscono simili a quelle che governano il proprio corpo. Perché l'essere umano avrebbe bisogno di trasformare il mondo e di trasformare se stesso? Per la situazione di finitudine e di carenza temporo-spaziale in cui si trova e che registra come dolore fisico e sofferenza mentale. Così il superamento del dolore non è semplicemente una risposta animale, ma una configurazione temporale nella quale primeggia il futuro e che si converte in impulso fondamentale della vita sebbene questa non si trovi in urgenza in un dato momento. Per questo, a parte la risposta immediata, riflessa e naturale, la risposta differita per evitare il dolore è spinta dalla sofferenza psicologica di fronte al pericolo ed è ri-presentata come possibilità futura o fatto attuale in cui il dolore è presente in altri esseri umani. Il superamento del dolore appare, inoltre, come un progetto basico che guida l'azione. E' quello che ha reso possibile la comunicazione tra corpi e intenzioni diversi, in ciò che chiamiamo la "costruzione sociale". La costruzione sociale è tanto storica quanto la vita umana, è configurante della vita umana. La sua trasformazione è continua ma in modo diverso da quello della natura perché in questa non avvengono cambiamenti grazie a intenzioni. (Il superamento del dolore e della sofferenza come progetti vitali di base. Silo, in Lettere ai miei Amici. 1991. pag. 100)

(23) Questo impegno, iscritto nel concetto di “Debito Storico”, che la Monarchia Spagnola e lo Stato Spagnolo devono assumere rispetto al danno, passato e presente, prodotto alle Canarie”, questo impegno, dico, deve convertire in realtà tangibile e in un breve periodo di tempo, le maggiori quote di autogoverno delle Canarie all’interno di uno stato federativo. Le Canarie dovranno assumere poco a poco competenze totali ed esclusive in tutti gli ambiti, ad eccezione della Difesa e delle Relazioni Internazionali, che condivideranno con lo Stato. (Autonomia Federativa: Proposta per la Coalizione Piattaforma Umanista. Elezioni 28 Maggio)

L’UMANESIMO NELLA CULTURA RUSSA

Dell’Accademico León Pushkarev.
Mosca. Dicembre 1995.

L’UMANESIMO DELL’ILLUMINISMO RUSSO. I PENSIERI SULLA PACE (secoli XVII - XVIII)

Nonostante l’insegnamento in Russia si sviluppasse nell’inquadramento del movimento di idee europeo , esso acquisì una serie di particolarità condizionate dall’originalità del processo storico russo. Le più importanti furono: l’orientamento umanista, la straordinaria acutezza della proposta sulla questione contadina e la varietà nella composizione sociale dei partecipanti ai movimenti antifeudali. Molte idee dell’Illuminismo Russo furono peculiari, estranee ai paesi dell’Europa Occidentale, in particolare l'ampia discussione su una delle idee più umane dell’umanità: la questione della pace. L’ideologia dell’Illuminismo Russo mise le sue radici nel XVII secolo, quando per la prima volta nel pensiero sociale cominciarono ad essere proposte le questioni sul ruolo dello Stato nella difesa della patria, sulle guerre difensive, sulle guerre di rapina. Ma la vera fioritura delle discussioni in merito ebbe luogo nella seconda metà del XVIII secolo. Proprio in quel periodo i discepoli e gli adepti del grande Lomonosov sottoposero alla critica il misticismo e la scolastica medievali. Essi sostenevano il diritto dell’uomo alla libertà e alla proprietà, esigevano l’osservanza delle basi del “diritto naturale” e del “trattato sociale” come i principi più importanti dell’organizzazione della vita della società.

I rappresentanti della classe governante cercavano di argomentare la legittimità e la necessità, per la Russia, di una forma di governo assolutista. A sua volta, il pensiero sociale discuteva questioni riguardanti il carattere del potere politico, le relazioni reciproche tra il potere e le fasce sociali, il limite della libertà dell’uomo, le strade dello sviluppo della società e dello Stato.

Tra i molti problemi, un posto a parte era occupato dai pensieri sulla pace come la condizione desiderabile e necessaria per l’esistenza dello Stato e del popolo. La stessa realtà obbligava a pensare alle questioni della guerra e della pace poiché tutto il XVIII secolo (in Russia e in altri paesi europei) era saturo di guerre quasi ininterrotte. Fu il secolo delle grandi sommosse sociali, delle trasformazioni pubbliche e delle lotte di classe, il secolo della grande rivoluzione borghese e della guerra contadina sotto il comando di Emil Pugachov. Le guerre feudo-dinastiche scossero letteralmente l’Europa nel XVIII secolo. Non è un caso che i pensatori tanto dell’Europa Occidentale quanto russi arrivarono alla medesima conclusione sul carattere distruttivo delle guerre per l’Umanità. Nella loro coscienza le guerre sanguinose non concordavano con le concezioni sulla società organizzata ragionevolmente. Quindi l’attività di Lomonosov ha rappresentato una fase importante nello sviluppo delle idee sulla pace e sulle guerre giuste e ingiuste. Egli sottolineava sempre che la Russia era arrivata alla guerra con la Svezia “per difendere la patria, per la sicurezza dei suoi sudditi”. Già nella sua prima ode “La presa di Jatin” aveva valutato la vittoria delle truppe russe come la condizione necessaria per il lavoro pacifico dei contadini e dei commercianti. Lomonosov aveva cantato nelle sue odi la pace e il silenzio che era stato raggiunto dopo quelle terribili guerre .

La politica estera, come affermava Lomonosov, doveva avere un carattere umano e pacifico, ma a condizione dell’inviolabilità delle frontiere e dell’indipendenza dello Stato. La pace e l’indipendenza - diceva - sono le condizioni necessarie per lo sviluppo economico e culturale dei popoli. Qualsiasi guerra è prima di tutto una calamità per il popolo. Appunto per questo egli con ogni forza poetica ed espressiva disegnava la pace desiderabile, il “riposo nei paesini russi”.

Nella seconda metà del XVIII secolo, questo problema aveva cominciato ad essere discusso ampiamente nel pubblicismo. Così J. Bogdanovich, traducendo vari articoli dell'Enciclopedia francese, tradusse anche i pensieri dell'abate Saint-Pierre sulla Pace eterna. A. P. Sumarokov approfittò di una conversazione immaginaria tra Alessandro il Macedone e Gerastato per condannare la politica di conquista del devastatore dell'universo.

Il diritto internazionale si converte in disciplina di insegnamento dapprima nell'Università di Pietroburgo e, dal 1755, nell'Università di Mosca. Vengono dati alla luce lavori particolari (tradotti dagli originali) dedicati agli aspetti teologici e filosofici dei problemi della guerra e della pace. Il professore e traduttore del collegio della camera di Mosca B. Solotnitskiy intitolò un capitolo di uno dei suoi libri di diritto "della guerra e della pace". B. Solotnitskiy non nega il diritto dell'uomo alla difesa armata di se stesso e del suo prossimo, ma avverte che prima bisogna utilizzare tutti i metodi pacifici e umani e i negoziati per risolvere i conflitti. Prima di cominciare la guerra è necessario considerare "se veramente l'offesa merita la guerra". "La guerra giusta" è solamente quella che è impossibile evitare senza soffrire di un danno più pesante della guerra. E' abbastanza significativa la conclusione dell'autore: Il risultato della guerra è "il riposo o il silenzio". Per questo vale la pena utilizzare tutti i metodi affinché l'avversario "deponendo le armi, intavoli negoziati di pace". Seguendo le tradizioni del pensiero sociale precedente, l'autore vuol "sentire pietà per coloro che non possono partecipare alle battaglie, per tutti i disarmati e gli incapaci di usare le armi, per le donne, i vecchi, i bambini e le serve". L'autore termina il suo libro con un vero inno alla pace.

La difesa della pace e la condanna della guerra è il tema di molte novelle politiche e moralizzatrici. Questa tendenza si era manifestata più vivamente nelle novelle di M. Jeraskov. Il novelliere descrive la società fortunata "... guidata da un monarca ideale. Egli è l'eletto dal popolo, non solo è governante di alta moralità, ma anche abile contadino. Egli, quando si toglie la corona, è il primo ad arare". Nello stato ideale tutti lavorano: gli alti dignitari dividono il lavoro insieme agli agricoltori. L'ideale di Jeraskov non è l'eroe-conquistatore bellicoso, ma il lavoratore-civilizzatore. Jeraskov difendeva il principio della monarchia illuminata, affermava il ruolo dei saggi consiglieri dello zar, il quale con il suo esempio personale conduce dietro di sé il suo popolo.

Tutte queste variazioni letterarie sul problema della guerra e della pace non furono altro che la fase preparatoria a quel periodo dell'Illuminismo Russo. Così i pensieri sulla pace cominciarono ad interessare profondamente i pensatori e gli storici. Il primo che intervenne decisamente a favore dell'umanesimo e delle relazioni pacifiche tra i popoli in base ai vincoli commerciali, nel 1768, fu il professore di diritto dell'Università di Mosca S. Desnitskiy. Egli affermava che tra i popoli dovevano esistere relazioni pacifiche di buon vicinato e che i governi dovevano realizzare solamente la politica amante della pace. La politica di conquista terminava inevitabilmente nella bancarotta. Le guerre non uniscono, ma dividono i popoli, solo il commercio serve da ponte per le relazioni internazionali salde, precisamente il commercio, più di qualsiasi altro mezzo, unisce e consolida i popoli. Le opinioni di S. Desnitskiy sulla guerra e sulla pace erano in completa contraddizione con le idee del famoso mandato ("Nakas") di Caterina II, che difendeva apertamente il diritto del sovrano alle conquiste, sostenendo che qualsiasi popolo voleva, poteva, o si vedeva obbligato a commettere violenza contro qualche altro popolo. Per questo Caterina dichiarò come oggetto del diritto "la vittoria e la conservazione di tutto quanto acquisito con la vittoria". A sua volta, il professore russo si presentava come il sostenitore delle relazioni umane pacifiche tra gli stati.

Criteri simili rispetto a questo stesso problema erano espressi dal civilizzatore russo e filosofo materialista J. Koselskiy. Nel suo lavoro "Le proposizioni filosofiche" (1768) scrisse che nessuno aveva diritto di esporre le terre alla devastazione e i popoli allo sterminio. Perché la gente assassinata

non può servire per nuovi guadagni, e neanche può comparire altra gente uguale. Quella gente è necessaria per il "lavoro utile" e non per la guerra. Se il popolo arriva alla guerra per la sua indipendenza, tale guerra è giusta, di difesa, e finisce sempre con la vittoria, anche se lo Stato è forte e sviluppato. La guerra non deve essere il metodo per risolvere i conflitti, tale è l'idea principale di K. Koselskiy.

Fermiamoci ora sul contributo del famoso civilizzatore N. Novikov nell'interpretazione del problema della guerra e della pace. Nel 1781, rispondendo a numerosi resoconti sulle azioni militari nella guerra per l'indipendenza negli USA del 1775-1783 (pubblicati sul periodico Vedomastri di Mosca), N. Novikov cercò di esprimere il suo criterio sulla guerra. Egli anzitutto è contro il pacifismo il quale, come si sa, condanna qualsiasi guerra senza distinguere tra guerre di difesa e di conquista. Il nostro autore scrive: "La guerra come tale non è lo spargimento di sangue e il fenomeno che provoca il timore, la guerra è la difesa giusta degli oppressi contro l'oppressore ingiusto ed è vendicatrice della lealtà violata, è il tempo in cui una parte dei sudditi arrischia la propria vita in favore della tranquillità dei suoi compatrioti, per il benessere della società e a beneficio del suo sovrano". Distinguendo le guerre giuste da quelle ingiuste, l'autore afferma: "Che il bene come il risultato della guerra giusta e basata sulla verità copre il male che porta con sé". "L'Amore per la Patria, l'amore per il benessere sociale ci obbligano a consacrare con piacere i nostri beni e la nostra vita al rafforzamento dello Stato e alla felicità dei concittadini". L'autore considera che guerra giusta quella che viene portata avanti stabilendo un nuovo regime più avanzato.

Le idee di condanna della guerra e di difesa della pace sono un contributo non solo dei civilizzatori russi citati. Tali idee penetrarono nella letteratura anonima scritta a mano. Così, in una raccolta anonima manoscritta troviamo le seguenti opinioni: "L'anima monarchica del governo è la guerra" e "l'anima della repubblica è spirito di pace e moderazione". Il nostro autore considera la difesa dagli invasori stranieri come la guerra giusta ed è stupito perché (nessuno) nessun sacerdote (ha fatto alcuna dichiarazione morale contro la guerra), quando si dirigeva ai suoi lettori con l'appello "Non vendete il vostro sangue agli zar, i quali non vi conoscono... e vi trattano come cani".

A. Radishev nel suo "Viaggio da Pietroburgo a Mosca" conclude la discussione del problema della guerra e della pace nell'epoca dell'Illuminismo. Lo scritto condanna fortemente Alessandro di Macedonia e le sue guerre di rapina ed esclama: "Privato della ragione. Guarda la sua marcia. Il vortice brusco del suo volo, passando per il tuo luogo, trascina con sé gli abitanti, e tirando la forza dello stato dietro di sé, lascia il deserto e la superficie morta...". Radishev condannava le guerre perché portano alla gente non la libertà, ma la schiavitù: "L'abitudine bestiale di soggiogare il proprio simile... si estese sulla faccia della terra rapidamente, ampiamente e lontano... e noi abbiamo percepito questa abitudine... e l'abbiamo conservata incrollabilmente". Radishev intendeva che solo la ristrutturazione della società sulla base di nuovi principi può difendere l'uomo dalla violenza e dall'essere soggiogato. Terminando la considerazione del problema umano sulla pace e sulla guerra nel pensiero sociale dell'epoca dell'Illuminismo, si può dire con certezza che in tale epoca in Russia erano emersi non gli imitatori deboli, non i discepoli timidi dei colleghi dell'Europa Occidentale, ma i pensatori forti, originali, che difendevano profondamente e coerentemente la stessa idea di pace, una delle idee più umane dell'umanità. Il sogno della pace eterna sulla terra non riuscì a realizzarsi. I secoli XIX e XX portarono all'umanità l'acuirsi di contraddizioni sociali senza precedenti e guerre che tutta la storia precedente non aveva conosciuto. Nel mondo contemporaneo la violenza e le guerre continuano in molti punti del mondo, portando morte e sofferenza alla gente. Tutti i lavori delle forze democratiche e progressiste non danno il risultato desiderato. La Francia fa esperimenti con le bombe atomiche, non si vede la fine della guerra in Cecenia; continua ad essere pericolosa la situazione nei Balcani, nascono conflitti armati in Medio Oriente, in alcuni paesi dell'America Latina e in Africa. Tutti questi avvenimenti sanguinosi

stimolano il movimento umanista in favore della pace, contro la violenza, accrescendo le sue azioni per la difesa dell’uomo, della sua vita e della sua felicità.

TENDENZE UMANISTE NELLA CIVILTÀ EURASIATICA DEL NORD-EST (RUSSIA)

Dell'Accademico Serguei Semenov.
Mosca. Dicembre 1995.

Possiamo denominare questa zona del continente europeo e asiatico la regione dell'Oceano Glaciale Artico, perché tale oceano determina le sue condizioni meteorologiche e climatiche; i suoi principali fiumi sfociano in questo oceano o sono collegati con il sistema di tali fiumi. Le montagne degli Urali che separano l'Europa dall'Asia formano l'asse naturale di questa zona, aprendo un vasto spazio ai venti del nord in tutta la sua estensione. Questa zona popolata fin dall'antichità da diverse etnie è la zona dei contatti intensivi tra queste etnie e altre provenienti dall'occidente e dal sud. A causa della sua situazione geografica e climatica, a causa dei suoi rilievi, questa zona, che fino agli Urali sperimenta anche l'influenza mitigante dell'Oceano Atlantico e della sua corrente del Golfo, è sempre stata zona di grandi migrazioni umane. Così nel nord-est eurasiatico si formarono varie culture di frontiera che sono, in questo o quell'aspetto, prodotto di sintesi culturale millenaria o secolare.

La diversità culturale, soprattutto religiosa, i numerosi contatti con le culture dell'occidente, dell'oriente e del sud da tempi remoti, contribuiscono alla comprensione dell'universalità del genere umano e della genesi ed estensione di diversi elementi dell'umanesimo. Per l'esattezza, attraverso questa regione varie ondate migratorie permisero di popolare l'America del Nord e del Sud, attraversando lo stretto di Bering. La base per comprendere la tendenza umanista nelle culture dei popoli che abitavano e abitano questa regione è data dal folklore. Nelle canzoni in rima, nei racconti, nelle leggende di vari popoli ci sono motivi umanisti che condannano le discordie tra le tribù vicine, innalzano l'amicizia tra di esse e vedono nel lavoro pacifico dell'agricoltore e del pastore o del pescatore il merito più grande dell'uomo. Ma nelle sue origini l'animismo imperante nella coscienza sociale dissolveva l'essere umano nella natura e nella comunità, il che intorpidiva la formazione degli elementi umanisti propriamente detti. Con il trionfo del cristianesimo nell'Impero Romano la tendenza umanista si apre il passo nell'inquadramento dell'ideologia cristiana. Il cristianesimo si estende sulla costa del Mar Nero dal secolo II e in Transcaucasia dal secolo III. Nel secolo VII attraverso il Caucaso e l'Asia Centrale questa zona sente l'influenza dell'islamismo che contiene anch'esso elementi umanisti. Nell'anno 809 il giudaismo fu dichiarato religione di stato nel Kanato di Jazaria, che univa le tribù delle steppe (pianure) della zona dei mari Caspio e Azov, del Volga e del Nord del Caucaso. Gli Jazari scacciarono da questa zona gli Abari nel VI secolo e il loro nome è conosciuto fino all'XI secolo. Il loro stato era il primo a inserire in questa religione la tradizione della tolleranza religiosa, il che contribuiva alla stabilità politica e alla durata secolare di questa formazione statale. All'interno del Kanato degli Jazari, che era multietnico, coesistevano pacificamente il giudaismo, il cristianesimo, l'islam e il paganesimo. Quando nel X secolo nacque lo stato della Russia di Kiev, il suo principe Vladimir adottò il cristianesimo di rito orientale greco e distrusse i centri religiosi pagani. L'élite politica di questo stato, come nella Bulgaria del Danubio, non era slava, ma fu assimilata subito dagli slavi. Dopo l'evangelizzazione, nelle fila di questa élite si integrò un altro elemento esterno: gli ecclesiastici provenienti dall'Impero Bizantino. Tutti loro usavano l'idioma slavo ecclesiastico come mezzo di comunicazione culturale, ma forse tutte queste circostanze provocarono il divorzio culturale tra l'élite e il popolo che usava un'altra lingua e si trovava sotto l'influenza del paganesimo nella sua vita quotidiana fino al XVII secolo.

Ora i propagandisti del messianismo russo e dell'isolamento politico e culturale della Russia affermano che tutte le disgrazie della Russia sono dovute alle riforme di Pietro il Grande che, secondo loro, separarono l'élite europeizzata dal popolo. Tuttavia tale separazione esisteva fin dai tempi del Principe Vladimir. Pietro I cambiò solo l'orientamento dell'élite di stampo bizantino, ormai obsoleto, allo

stampo avanzato dell'Europa occidentale, che assicurava l'accesso alla scienza e alla tecnica e con questo accelerava lo sviluppo della Russia. Disgraziatamente le riforme di Pietro I e le trasformazioni successive non eliminarono il lavoro forzato della maggioranza assoluta della popolazione del paese. In questo modo, cambiando l'apparenza, il potere manteneva l'essenza del regime obsoleto e con questo la sraordinaria arretratezza del paese.

La servitù del popolo e il dispotismo politico erano gli ostacoli principali per l'apparizione della personalità libera e della società civile, per l'estensione delle idee e dello stile di vita umanisti. Ma in questo periodo troviamo elementi umanisti nell'attività e nelle opere di vari collaboratori dello zar Pietro I, come lo scrittore e storico Feofan Eleazar Prokopovich (1681-1736), rettore dell'Accademia Kievo-moguilianskaya (1632-1817), poi tra i fondatori dell'Accademia delle Scienze della Russia (1724), vicepresidente del Sinodo della Chiesa Russa. Egli fece i suoi studi a Kiev, in Polonia e a Roma.

La coscienza storicista ricevette una grande spinta con i lavori di Prokopovich e anche dello storico Vasili Tatishev (1686-1750) e del poeta e diplomatico Antioch Kantemir (1709-1749). Essi vedevano nell'educazione e nello sradicamento dell'ignoranza la ragione della loro vita. Kantemir scrisse undici lettere sulla natura e l'uomo. Questa attività preparò il terreno per l'apparizione della figura del grande naturalista e filosofo accademico Mijail Lomonosov (1711-1765), che svolse un ruolo principale nella fondazione dell'Università di Mosca.

I motivi umanisti, propri del secolo dei lumi, suonano nell'attività giornalistica e editoriale del noto scrittore russo Nikolai Novikov (1744-1818) e del filosofo e scrittore Alexander Radisgev (1749-1802). Novikov fu il primo editore privato di varie riviste satiriche e per la prima volta nella storia della Russia fondò il sistema di stampe private e la rete di distribuzione di libri e riviste per il popolo, magazzini di libri in sedici città, scuole e biblioteche popolari. Radisgev fu il primo filosofo russo del XVIII secolo che nel suo trattato "sull'essere umano, la sua mortalità e immortalità" non professava illusioni proprie degli illuministi del suo secolo. Egli cominciò ad analizzare le tragiche contraddizioni della natura umana, che riflettevano il fallimento delle speranze di stabilire un regime sociale giusto per mezzo delle rivoluzioni politiche e, allo stesso tempo, giunse alla comprensione dell'inconsistenza delle riforme dei monarchi illuminati (che mandarono in carcere e in esilio entrambi i pensatori).

Sotto il segno di questa visione tragica della storia contemporanea si sviluppava il pensiero filosofico-sociale nella letteratura e nell'arte della Russia nel XIX secolo, che era caratterizzato da un'acuta critica della realtà sociale della Russia e dell'Occidente. Questa visione critica e umanista era propria dell'opera del grande riformatore della lingua letteraria russa, il geniale poeta e drammaturgo Alexander Pushkin (1799-1837), e del suo amico, il poeta filosofico-lirico Evgueni Boratynsky (1800-1844). Il tema dell'essere umano, delle sue allegrie e sofferenze, del suo destino, delle sue virtù civiche, occupava il posto centrale della loro poesia, della loro opera letteraria e di tutta la loro vita. Essi condannavano il dispotismo e cantavano la libertà.

Il filosofo russo Piotr Chaadaev (1794-1856) fu influenzato dal cattolicesimo, ma elaborò una sua concezione originale. Concepiva l'umanità come unità organica i cui elementi sono le nazioni e le personalità. Chaadaev sognava un futuro di "solo popoli di fratelli", parlava del divorzio tragico tra l'uomo e la natura e chiamava a superarlo per mezzo dell'armonizzazione delle nazioni e della formazione della personalità colta e moralmente perfetta. Nei suoi lavori (la maggior parte dei quali non fu pubblicata) si fa una critica rigorosa della servitù della gleba e della società russa e della sua storia, del suo isolamento dal processo storico universale. Egli vedeva il vizio principale della società contemporanea nell'infrazione dell'unità del genere umano, nella tragica separazione tra gli uomini e i

popoli, nell'assenza del senso della volontà universale. Chaadaev non credeva nella capacità della religione di condurre i popoli verso la società ideale.

Lo scrittore e filosofo russo Alexandr Herzen (1812-1870) era la personificazione dell'umanesimo democratico. Lo scrittore e drammaturgo Nikolai Gogol (1809-1852) cercava di affermare ideali umanisti e democratici attraverso racconti basati sui miti, sulle leggende e sul folklore del popolo ucraino e creava immagini satiriche, condannando la servitù della gleba e la democrazia dell'Impero Russo. In racconti "fantastici" espresse la sua solidarietà con l'uomo semplice. La sua opera inizia la formazione della cosiddetta scuola naturale nella letteratura russa e afferma i suoi principi umanisti e democratici.

L'umanesimo democratico si rifletté nel grande novelliere Ivan Turguenev (1818-1883), anima e personificazione del campo liberale e riformatore del linguaggio letterario, che nei suoi racconti cominciò a presentare i contadini con metodo realista senza idealizzazione, ma con molta simpatia, pronunciandosi per l'umanizzazione delle relazioni sociali. Forse Turguenev fu il primo ad analizzare il fenomeno del "nichilismo" e a criticarlo da posizioni umaniste. Il poeta e pubblicista democratico Nikolai Nekrasov (1821-1878) interpretò la protesta sociale dei contadini e delle fasce umili della città. Fu un riformatore della ritmica poetica russa.

Il grande satirico e pubblicista democratico Mijail Saltikov Scedrin (1826-1889) fece l'esposizione della storia ufficiale dell'Impero in una critica integrale dei vizi di tutti i rami della società, ma in particolare della burocrazia zarista. Saltikov mostrava al pubblico il vizio che si nascondeva sotto la maschera della bontà e fustigava il mondo del male, della violenza. Le immagini dei governanti non hanno personalità propria, sono macchine che rivelano l'idiozia imperante. Gli unici principi del loro governo erano riscuotere le imposte crescenti e castigare i sudditi. Tutta la loro attività imbecille si riduce al servizio del fantasma dello Stato onnipotente che in realtà si trasforma nel furto dei beni a proprio beneficio e tutti quei crimini si coprono con il manto di campagne militari stupide e sanguinose. Questa visione della storia dell'Impero di Russia conserva la sua attualità fino ai nostri giorni.

I motivi umanisti si espressero con particolare forza nella letteratura e nell'arte della Russia di metà e fine del XIX secolo, perché la vita politica sotto il regime dell'assolutismo zarista era affogata da repressioni brutali. L'umanesimo si manifestava nella condanna della servitù della gleba, nella compassione per i contadini, saccheggiati dalla nobiltà latifondista e dal clero.

Negli anni Quaranta del XIX secolo nacque in Russia la corrente di pensiero sociale soprannominata dai suoi oppositori la "slavofila" con il pubblicista, storico e poeta Constantin Aksakov (1817-1860) che scrisse versi ("gli umanisti") e che si pronunciava in favore dell'abolizione della servitù della gleba e del mantenimento dell'assolutismo. Egli affermava che i paesi europei erano nati come prodotti della conquista e il loro principio era l'inimicizia, che per questo il loro potere non era legittimo e si imponeva al popolo oppresso con la violenza armata. Secondo lui ed altri slavofili "il cammino russo" era completamente diverso e originale. Lo stato russo fu fondato non per mezzo della conquista, ma per il riconoscimento volontario del potere e per questo non l'inimicizia ma pace e conciliazione è il suo principio. Alla base dello stato russo ci sono la buona disposizione, la libertà e la pace. Questo stabilisce una differenza importante e decisiva tra la Russia e l'Europa Occidentale e determina le storie di una e dell'altra. "Il popolo russo che accettava la monarchia assoluta come unica forma ammissibile di Stato, il popolo che era fedele al governo, non cercava libertà politica, ma la libertà spirituale, la libertà sociale della vita popolare all'interno di se stessa". Il filosofo religioso e poeta Alexei Jomiakov (1804-1860) che invitava ad abolire la servitù della gleba e la pena capitale, a stabilire

la libertà di parola e di stampa, forse considerava che il popolo russo aveva come tratto caratteristico pazienza incrollabile e umiltà completa. Secondo lui questi tratti determinavano il principio conciliatore come modo di convivenza all'interno dello Stato, concepito alla maniera di una grande comunità rurale. Il fondamento di questi principi e tratti era visto dagli "slavofili" nel cristianesimo orientale che avrebbe permesso alla Russia di realizzare la missione cristiana su scala universale, e di salvare l'umanità. Questo messianismo avrebbe facilitato la giustificazione delle conquiste dell'Impero di Russia in Oriente, mascherandole con il falso manto della lotta cristiana contro il pericolo dell'Islam.

L'abolizione della servitù della gleba e le riforme liberali degli anni sessanta del XIX secolo vennero realizzate con un ritardo di mezzo secolo, per lo meno, e non portarono la terra a quelli che la lavoravano, non liquidarono l'assolutismo zarista. La modernizzazione della Russia era lenta e contraddittoria. Le repressioni contro il popolo e le forze progressiste continuavano. In queste condizioni le tendenze umaniste riscuotevano grande forza, ma portavano il segno di grande tragedia e disperazione. Le speranze liberali furono defraudate.

I motivi umanisti di solidarietà con gli umili furono accolti anche dai democratici rivoluzionari dell'Impero di Russia, ma essi collocavano al di sopra dei valori umani gli interessi degli oppressi e giustificavano la violenza come metodo per la trasformazione sociale e politica del paese. In fin dei conti, il terrore dello zarismo e il terrore dei rivoluzionari si incrociarono, gettando la Russia nella turbolenza sanguinosa che la portò alla dissoluzione sociale e alla disintegrazione dello Stato, alla catastrofe nazionale. In questa situazione, il pensiero umanista continua a svilupparsi sempre di più...

Anton Chekov (1860-1904) difendeva idee di libertà, di personalità, di sviluppo integrale, armonico e morale dell'essere umano, combatteva l'oppressione in tutte le sue manifestazioni, contro la schiavitù sociale, politica e spirituale, ridicolizzava il fanatismo e il filisteismo. I suoi protagonisti cercano di superare le illusioni e di vedere il mondo così com'è. I suoi racconti e drammi svelano il dialogo, il contenuto emotivo dei contemporanei, la loro ricerca dell'obiettivo civico della vita, della felicità e del perfezionamento della loro personalità. Nei suoi racconti e nei suoi pezzi teatrali, Chekov mostrò la doppia vita dei suoi protagonisti (verso se stessi e verso il loro ambiente), l'uomo straziato dalle contraddizioni e dalle passioni, la distruzione delle relazioni interpersonali. A differenza di Dostoievski e di Tolstoi, Chekov non parte da un'unica verità, ma presenta dialoghi fra le distinte verità come opinioni personali, il che dà una visione critica e a volte scettica della realtà.

Lo scrittore Vladimir Korolenko (1853-1921) espresse nella sua opera la fede nel progresso, condannò la violenza rivoluzionaria, pensando che l'opinione pubblica potesse avere influenza sulle autorità. Al centro della sua attenzione c'è la persona. Caratteristico è il suo lirismo e il suo paesaggio ha carattere ottimista. Korolenko credeva che in futuro la violenza sarebbe scomparsa.

Le ricerche umaniste tragiche si rifletterono nelle opere del compositore Modest Mussorgski (1839-1881) e dei suoi colleghi che si preoccuparono dei destini del popolo, dell'uomo semplice. Un altro grande compositore, Piotr Chaikovski (1840-1893) espresse i motivi umanisti propri della società della seconda metà del XIX secolo, sviluppando la linea umanista di Puskin e di Gogol.

Gli elementi umanisti antibellici si notavano nella pittura e nella scultura. Le tele e i disegni di Basili Bereschagin (1842-1904) misero alla gogna il crimine della guerra e mostrarono la sofferenza delle sue vittime. Il grande scrittore e pensatore Lev Tolstoi (1828-1910) seppe trasmettere all'intera umanità l'aspirazione all'autoperfezionamento morale e al ristabilirsi dell'unità tra l'essere umano e la natura. La sua critica sociale influenzò tutti gli aspetti della vita sociale, tutte le istituzioni statali, la letteratura e l'arte, la religione e la chiesa. La sua dottrina del non resistere al male per mezzo della violenza

avrebbe avuto ripercussione mondiale. Basta ricordare il Mahatma Ghandi in Asia e José Vasconcelos in America Latina. Tolstoi propagandava l'amore universale, l'autoperfezionamento morale e religioso come mezzo della trasformazione della società. Tolstoi fustigò lo sciovinismo e le sue guerre di rapina dicendo: "il patriottismo della Russia è l'ultimo rifugio dei ruffiani". Tolstoi annunciava una nuova arte basata sui sentimenti di fratellanza e di amore. I sostenitori della sua dottrina fondarono comunità agricole, si rifiutarono di pagare le imposte e rifiutarono il servizio militare. Essi furono perseguitati dallo zarismo, dalla chiesa ufficiale e poi dal regime sovietico.

L'opera dello scrittore e pubblicista Fedor Dostoievski (1821-1881) è la ricerca dell'armonia tra il sogno e la realtà, dell'umano e dell'umanizzante nel mondo interno dell'uomo, della giustizia per gli oppressi e gli umiliati. Dostoievski mostrò che anche l'uomo comune accarezza ideali sublimi, ha sogni elevati. Come fonte interiore della vita spirituale e condizione del suo recupero morale, i mezzi sociali della lotta contro il male sono insufficienti per combatterlo, bisogna cercare il sostegno morale. L'immagine di Gesù Cristo incarna per lui i più alti criteri morali. Dostoievski difendeva la libertà personale. Simultaneamente avvertiva che l'individualismo illimitato genera azioni anti-umane. Egli creò il genere della novella ideologica e combatté la violenza delle sette anarco-comuniste come pericolo che minacciava la società umana.

E' interessante osservare che le tendenze umaniste nella cultura della Russia della fine del XIX secolo e degli inizi del XX secolo, trovarono la maggiore ripercussione tra i sostenitori degli antichi riti del cristianesimo orientale. Essi obbligavano tutti i loro correligiosi a imparare a leggere, scrivere, contare e interpretare i testi sacri. Esortavano a coltivare l'etica del lavoro come dovere, non solo civico, ma anche religioso. Tra di loro troviamo figure rilevanti nella creazione di musei e biblioteche pubbliche, case di beneficenza, ospedali, ecc.

Alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX secolo, l'umanesimo in Russia rivela sempre di più la sua visione tragica della vita umana e la contraddizione crescente tra l'ideale e la realtà. Il filosofo religioso e poeta russo Vladimir Soloviev (1853-1900) traduceva testi classici greci in russo e diffondeva l'idea della riunificazione delle chiese cristiane come base della futura solidarietà fra tutti gli uomini. Sviluppò l'utopia dello Stato universale, superando l'antagonismo culturale tra l'oriente e l'occidente. Cercò di costruire una concezione ottimista della salvezza dell'essere umano e dell'umanità e propose il compito di unire la teologia cristiana con l'evoluzionismo scientifico, naturale e filosofico in una concezione finalista. La sua dottrina cosmogonica sulla missione dell'essere umano mediatore tra il dio e la natura (come coltivatore e organizzatore della natura), il suo liberatore e salvatore (teurgo), contiene importanti elementi umanisti. Secondo il suo criterio, la bellezza è prodotto dell'evoluzione della natura e simultaneamente riflesso del principio luminoso spirituale che penetra in seno al mondo organico. Soloviev si pronunciava contro la propagazione del male universale, l'oppressione nazionale e religiosa, l'inimicizia etnica e tribale, la pena capitale, ecc. Egli si diresse pubblicamente all'Imperatore Alessandro III, chiedendogli di non giustiziare i dirigenti della società segreta "libertà del popolo", responsabili dell'assassinio di suo padre. Per questo il filosofo soffrì sempre di persecuzioni da parte delle autorità dell'impero.

A questo punto, devo commentare che i problemi specifici dell'umanesimo cristiano in Berdiaev e gli elementi umanisti nell'anarchismo russo, sono esaminati in singoli lavori del dottor Boris Koval, e messi a disposizione del lettore nel presente Annuario.

Discepolo (nelle concezioni filosofiche) di Vladimir Soloviev e di Nietzsche, è il geniale poeta, drammaturgo e pubblicista Alexandr Blok (1880-1921), il quale scelse come simbolo della sua vita la rosa e la croce. Egli confessò che si era inzuppato di umanesimo russo "con il latte di sua madre". "Per

origine e sangue, sono umanista", dichiarò il poeta. Nel suo rapporto "La caduta dell'umanesimo", presentato nel 1919, Blok parla della rottura dell'umanesimo cristiano, schiacciato dalla civilizzazione meccanica e senz'anima, e pronostica l'arrivo di un nuovo umanesimo, che formerà la nuova personalità integrale: un uomo artista capace di vivere la vita intensamente e capace di agire e di rinnovare la cultura. Avrà una personalità integrale che vivrà nel tempo musicale e non storico, tempo eterno della natura. Nel contenuto del nuovo umanesimo, Blok sottolineava l'aspetto estetico, come forza attiva che fa svegliare l'uomo dal sonno letargico della civiltà obsoleta e lo spinge all'azione. Questa visione ottimista e contemporaneamente tragica e critica del nuovo umanesimo, dava forma sostanziale ai suoi poemi e ai suoi scritti, ispirati dalla rivoluzione. La sua opera fu tradotta immediatamente in diverse lingue. Come riconobbe lo stesso Blok, nella sua visione del nuovo umanesimo egli assolutizzò l'aspetto estetico a scapito dell'aspetto etico. I contemporanei vedevano in Blok il Don Chisciotte della rivoluzione russa, che credeva nel messianismo cosmico e tempestoso dell'Oriente, capace di salvare l'umanità immersa nel sonno letargico della civiltà occidentale.

Durante la Prima Guerra Mondiale, l'Impero di Russia soffrì la disfatta militare, perse il territorio della Polonia e i paesi Baltici, che furono occupati dall'esercito tedesco. Questo accelerò la caduta della monarchia e la proclamazione della Repubblica. L'Impero si era disfatto. Si osservava l'auge del movimento sociale e dei movimenti di liberazione nazionale dei popoli oppressi. Ma la continuazione della guerra da parte del governo provvisorio aggravò il caos economico e condusse alla dissoluzione sociale e alla decomposizione dell'esercito. Di questo approfittarono i bolscevichi che nell'ottobre del 1917 abbatterono il governo provvisorio e realizzarono le elezioni dell'Assemblea Costituente. Ma i bolscevichi ricevettero un quinto dei voti, sciolsero l'Assemblea Costituente e instaurarono la loro dittatura, travestita con la formula pseudo-scientifica di "Dittatura del Proletariato" e l'apparenza falsa dello Stato Sovietico. In realtà i soviet come organo di autogoverno di operai e contadini vennero sostituiti dalla macchina burocratica imposta dall'organizzazione bolscevica che governò per mezzo del terrore di massa scagliato contro gli stessi operai e contadini e per mezzo della demagogia sfrenata. Tutto il paese fu trasformato in un gigantesco accampamento militare, in una specie di fabbrica militare unica, in cui tutti i cittadini dal primo all'ultimo furono ridotti in condizione di schiavi. Gli elementi deboli della società civile furono distrutti. L'Impero fu restaurato con l'azione dell'Armata Rossa che schiacciò a mano armata la resistenza dei contadini e dei popoli che lottavano per la loro libertà. I bolscevichi portarono avanti implacabili persecuzioni contro l'umanesimo che essi tacciarono di "astratto" e proclamarono la loro ideologia totalitaria militarista e sciovinista "dell'umanesimo reale", "di classe" (più tardi: "umanesimo socialista") con enfasi sull'aggettivo e non sul sostantivo. L'apologia del terrore e della violenza armata come virtù civica principale era l'elemento primario della loro ideologia. "L'odio di classe" era considerato come un valore supremo nel suo sistema etico. I filosofi, sociologi, intellettuali e scrittori in generale che non condividevano questa ideologia anti-umana, si videro obbligati a emigrare, furono esiliati o liquidati. Altri dovettero nascondere o mascherare le loro convinzioni.

Il sociologo russo Pitirim Sorokin (1889-1968) elaborò la sua concezione della sociologia della cultura il cui punto centrale è l'analisi dell'interazione sociale con l'insieme di sistemi sociali, culturali e della personalità. Ogni cultura in quanto tipo specifico di insieme storico o sistema, contiene i principali concetti filosofici (natura della realtà, delle necessità fondamentali dell'essere umano e metodo della loro soddisfazione). In corrispondenza al suo carattere si evidenziano tre tipi fondamentali di cultura: quello sensitivo, in cui predominano le percezioni emozionali, quello ideativo in cui predominano elementi del pensiero razionale e quello idealistico in cui domina il modo intuitivo della conoscenza. Questo sistema di valori o verità è determinante per la dinamica socio-culturale. Il processo storico è fluttuazione dei tipi di cultura, la fase attuale è la fase della crisi della cultura. Sorokin fu esiliato dall'URSS nel 1922 e lavorò negli USA. Presentò il programma per la salvezza dell'umanità per mezzo

”dell’altruismo creativo” e fondò nel 1947-48 il Centro di Studi dell’Altruismo Creativo.

Il filosofo e filologo russo Alexei Losev (1893-1988) tradusse in russo varie opere di Aristotele, Plotino, Sesto Empirico, Nicola Cusano e altri classici. Seguì la tradizione di Platone e del neoplatonismo. Egli cercò di unire la dialettica di Shelling e Hegel con la Fenomenologia di Husserl, elaborando i problemi del simbolo e del mito. Lavorò, inoltre, sull’antica concezione greca dell’universo nella sua totalità strutturale. Manifestò particolare interesse nella ricerca dell’estetica classica antica. Subì persecuzioni da parte del regime sovietico. Alcuni dei suoi lavori furono proibiti e confiscati dagli organi repressivi sovietici e una parte di essi fu diffusa solo negli anni novanta.

Il filologo Mijail Bajtin (1895-1975) studiò le fasi dei cambiamenti delle forme artistiche e le particolarità della cultura popolare nel Medio Evo e la poetica polifonica dell’opera di Dostoievsky. I suoi lavori erano impregnati dei principi dell’umanesimo il che provocò persecuzioni da parte delle autorità sovietiche.

Il culturologo e filologo Yuri Lotman (1922-1994) fondatore della scuola scientifica di semiotica di Tartu, diede un contributo molto importante all’analisi della letteratura russa con una visione umanista e democratica.

Il filologo accademico Dimitri Lijachev (n.1906) ricercò le tendenze umaniste nella cultura medievale della Russia di Kiev e di Mosca.

I poeti, novellieri e artisti che lavoravano nel regime sovietico si vedevano obbligati a nascondere le loro idee umaniste, proclamando la loro adesione formale al regime. Ma le loro convinzioni umaniste filtravano dietro la fraseologia ufficiale e molte volte questa contraddizione finiva tragicamente per i diffusori di immagini umaniste. Questa tragedia è rivelata dalla vita del grande poeta lirico russo Sergei Esenin (1895-1925), “l’ultimo poeta della campagna” come chiamava se stesso. Egli espresse in forme nuove i sogni, la mitologia e l’anima turbolenta dei contadini russi e la loro tragedia sotto il regime bolscevico. Insieme ad un altro poeta e geniale filologo, Velemir Khlebnikov (1885-1922) fu creatore della corrente poetica dell’immaginismo russo con la sua metafora antropomorfica e le sue reazioni primitive di fronte al cristianesimo. Il suo utopismo sociale è caratteristico nel poema “Inonia”. La sua poesia riflette il pathos umanista. Khlebnikov cercava di formare la nuova mitologia e di elaborare un nuovo idioma per l’umanità libera.

L’umanesimo e il lirismo impregnano l’opera della grande poetessa russa Anna Ajmatova (Gorenko) (1889-1966), il che le costò persecuzioni e diffamazioni da parte dei dirigenti sovietici, che assassinarono suo marito, il grande poeta russo Nicolai Gumilev (1886-1921). La tendenza umanista e forse rivoluzionaria si rivela nell’opera delle grandi scultrici russe: l’impressionista Anna Goluekina (1864-1927) e l’espressionista Vera Mujina (1889-1953), “L’operaio e la *colmoziana*”. Esse crearono immagini idealizzate di artefici di un mondo giusto e chiaro, pieni di energia creativa e di ottimismo storico.

Lo scrittore russo Mijail Prishvin (1873-1954) nei suoi racconti rivelò le capacità della personalità umana integrale, che aspiravano all’armonia con la natura in una visione del mondo che può essere denominata “geo-ottimismo umanista”.

Un altro grande scrittore umanista Constantin Paustovski (1892-1968), considerava che la forza estetica della natura forma la personalità umana, e vedeva nella natura la fonte del processo creatore dell’uomo. Le sue opere hanno uno stile lirico e romantico e un contenuto ottimista.

Tendenze umaniste si manifestano nelle utopie e nei racconti (con profondo senso filosofico e polemico) del grande scrittore Andrei Platonov (1899-1951); nelle poesie e novelle del geniale scrittore Boris Pasternak (1890-1960) e nell'opera del grande compositore Dmitri Shostakovich (1906-1975).

Lo scultore moldavo Stepan Erzia (1976-1959), che nel 1906-1914 visse in Italia e in Francia e nel 1926-1950 in Argentina, utilizzava gli effetti della forma naturale per mitizzare l'immagine umana nello spirito romantico, creando immagini generalizzate della bellezza femminile (ad esempio la sua scultura "la figlia degli Incas" del 1941).

Nella Russia post-sovietica tendenze umaniste appaiono in varie forme e in differenti sfere della vita sociale e spirituale, nella letteratura, nell'arte, nella scienza, nell'attività politica, sociale, ecc. La resurrezione della vita religiosa, prima repressa dal regime sovietico in modo molto crudele, è accompagnata dal rinascere degli elementi umanisti cristiani, buddisti, musulmani, ebrei, ecc. Le associazioni per i diritti umani che erano fuori legge ai tempi sovietici ora agiscono apertamente, ma sono sotto la pressione delle autorità e sono screditate e a volte calunniate dai mass media ufficiali. Il movimento ecologista, che uscì dalla clandestinità all'inizio degli anni '90, acquisì grande forza, ma ora soffre di grandi perdite a causa del crescente apoliticismo e apatia delle masse.

Alla fine degli '80 e all'inizio dei '90 furono pubblicate enormi tirature dei testi prima proibiti dalla censura sovietica, soprattutto delle opere umaniste di Pasternak, Berdiaev, Losev, Florenski, Florovski, Sajarov, Soloviev, Solzhenitsin, Grigorenko, Shalamov, Brodski, e molti altri. Cominciarono ad essere proiettati i film prima proibiti, esposti gli oli e le sculture dei dissidenti. Si traducono e si pubblicano le opere filosofiche di Kant, Nietzsche, Husserl, Jaspers, Heidegger, Bubber e di altri filosofi. Sono state tradotte in russo e pubblicate le principali opere di Silo. A Mosca sono state celebrate la Conferenza Internazionale e il Secondo Congresso dell'Internazionale Umanista. Si pubblica e si diffonde la stampa umanista. È attivo il Club Umanista di Mosca. Sullo scenario politico appaiono vari movimenti, associazioni e partiti, che hanno adottato il nome di umanisti e verdi.

Il fatto che le condizioni economiche e sociali della vita della maggior parte del popolo siano peggiorate considerevolmente negli anni '80 e '90, che le fasce medie si vadano riducendo numericamente e la differenziazione sociale consista in un pugno di persone molto ricche e una gran massa di poveri, non contribuisce alla formazione della società civile. Questo debilita la base sociale dalle tendenze umaniste nella Russia post-sovietica e ancora di più in altre repubbliche formate dalle rovine dell'URSS in cui si rafforzano le tendenze nazionaliste e autoritarie.

Nelle nuove condizioni di ripudio, da parte della popolazione, del monopartitismo e dell'assenza del sistema pluripartitico, dell'apoliticismo crescente nella gran parte dell'elettorato, sono illusorie le speranze di formare un partito umanista di massa in Russia. Nel frattempo le tendenze umaniste riscuotono forza sotto forma di associazioni, club, gruppi ad orientamento umanista senza disciplina rigida in materia organizzativa, senza una dottrina rigorosa, senza impegni politici obbligatori. Questo orientamento va contro la corrente militarista e sciovinista, etnocentrista e retrograda. Si sviluppa in modo contraddittorio, con alti e bassi, disillusioni, ma con ottimismo, includendo principalmente quel gruppo di intellettuali giovani che cerca nuove strade, nuove immagini e rifiuta il tradizionalismo e il servilismo. La corrente umanista in Russia e in altre repubbliche post-sovietiche non vuole copiare cieche forme umaniste "occidentali" o "orientali" ma si appoggia su tradizioni umaniste secolari delle sue proprie culture e prende in considerazione la specifica correlazione di forze proprie di ogni repubblica e regione, e contemporaneamente esprime la sua solidarietà con le correnti umaniste di carattere internazionale e la sua adesione ai valori umanisti universali. Nella cultura russa l'umanesimo

sopravviveva e si trasmetteva da una generazione all'altra sotto forma di immagini artistiche, più che in modo concettuale, dottrinario, e questo lo aiutò a resistere alle campagne di "lavaggio del cervello" delle autorità. Il collasso del totalitarismo e la rottura dell'Impero Sovietico aprirono un vasto campo per l'estensione e la realizzazione dell'umanesimo in Russia e nelle repubbliche vicine del nord-est dell'Eurasia. A questo si deve la proliferazione di idee, immagini e correnti umaniste e verdi in questa regione, che reincarnano opere di precursori ereditando forse alcune delle sue debolezze tradizionali, insieme alla relativa gioventù della tradizione umanista in Russia e all'assenza della sua base sociale. L'atomizzazione della società e le forme carnevalesche della sua vita politica in contrasto con l'autocoscienza sociale tragica aprono possibilità per brusche virate nello sviluppo del paese e della regione. Dalla chiaroveggenza e dall'attività cosciente delle forze veramente democratiche e umaniste dipende se il paese sceglierà il modello corrispondente o sprofonderà nel precipizio totalitario e sciovinista. La situazione socio-politica globale, regionale e nazionale esige soluzioni umaniste nuove e audaci, innovatrici tanto sul terreno della cultura quanto della pratica sociale, esige maggior cooperazione e interscambio di esperienze con i suoi colleghi e amici del mondo intero.

CIVILTÀ DI FRONTIERA COME PONTI VERSO L'UMANITÀ UNA E MOLTEPLICE

Dell'Accademico Serguei Semenov.
Mosca. Dicembre 1995.

Tra le civiltà di frontiera oggi esistenti ne scegliamo tre: 1) Quella ibero-americana, 2) quella danubiano-balcanica e 3) quella eurasiatica del nord-est. Le tre civiltà menzionate hanno origine storica comune nella meta-civiltà mediterranea antica. Inoltre, la conca del mediterraneo e lo stesso mare (insieme ai mari Adriatico, Jonio, Nero e di Azov) sono di importanza geostrategica per tutte e tre, perché gran parte delle loro comunicazioni internazionali passano da questa regione.

Le tre sono prodotto della sintesi-simbiosi culturale di varie culture, geneticamente prossime, ma anche lontane. Si formarono nei limiti tra oriente e occidente, nord e sud, e per questo si chiamano civiltà di frontiera, perché uniscono tra di loro queste aree. Le tre civiltà sono sistemi complessi, multidimensionali aperti.

La civiltà Ibero-americana è una civiltà intercontinentale, perché i popoli ad essa appartenenti abitano quattro continenti. La civiltà Eurasiatica del nord è bicontinentale. La civiltà danubiano-balcanica è bicontinentale e perfino tricontinentale dal punto di vista storico, ma attualmente è monocontinentale.

La civiltà Ibero-americana si considera a ragione una parte della civiltà cristiana e occidentale. Sebbene si tratti di società policonfessionali, la maggioranza assoluta della popolazione è cattolica. Nella penisola pirenaica il cristianesimo ha una tradizione di quasi 2000 anni, nel continente americano di cinque secoli.

Anche il nord-est dell'Eurasia ha una popolazione policonfessionale, con il dominio dell'ateismo come risultato del sistema totalitario di sette decenni. Dal punto di vista storico si tratta di una cultura figlia della civiltà bizantina con il predominio assoluto della Chiesa Cristiana Orientale. In Russia questa tradizione conta su 1000 anni ininterrotti, nel Caucaso e in Crimea è molto più antica, ma con varie interruzioni. Più vecchio del Cristianesimo nel nord-est dell'Eurasia è l'Ebraismo, che per tre secoli consecutivi fu religione dominante nel kanato dei Jazares e che da allora conserva la sua continuità fino ai nostri giorni, tra alcuni gruppi di Ucraina, Russia, Lituania, Polonia e Moldavia. Ancora più antica in questa regione è la tradizione islamica, il cui centro più importante dall'VIII secolo si trova in Asia centrale e nel Caucaso, e dal X secolo nel Medio Volga. Inoltre, dal XIII secolo è presente in questa zona il Buddismo nella sua versione tibetana (lamaista). Per quasi 3000 anni nel Caucaso si divulgano concezioni dell'antica religione persiana. Fino ai nostri giorni tra alcune etnie di questa regione sopravvive l'animismo.

E' ancora più complicata la situazione confessionale nella regione Danubiano-balcanica, e questo è usato come principale argomento per negare l'esistenza di una civiltà nel senso usato da Arnold Toynbee. Tuttavia il criterio confessionale non è unico, e neppure decisivo per accettare o negare l'esistenza di una civiltà. Se non fosse così, dovremmo negare l'esistenza della civiltà persiana nell'antichità o della civiltà caucasica. Nella zona Danubiano-balcanica sono presenti il cristianesimo nelle sue denominazioni romana e greca, l'Islam e l'ebraismo. E' notevole la presenza del protestantesimo. Gran parte della popolazione è atea perché molti di questi paesi caddero vittime dell'espansione totalitaria durante la II guerra mondiale. Nel medio evo questa zona era sotto l'influenza della Chiesa cristiana orientale, che usava come lingua ufficiale il greco e lo slavo ecclesiastico (base della lingua bulgara slava antica). Durante l'impero Bizantino essa fu il nucleo del

cristianesimo orientale e il patriarca di Constantinopoli ereditò questa missione confessionale. Il cristianesimo occidentale si espanse in questa zona da Venezia, Vienna, Budapest e Cracovia e il suo protettore più potente fu l'impero degli Asburgo. Dalla Boemia e dalla Moravia, il protestantesimo si estese poi attraverso la Transilvania. L'irruzione violenta dell'impero Ottomano nella penisola balcanica fu accompagnata dall'espansione dell'Islam, che subì duri colpi a partire dal XVIII secolo ma soprattutto alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX. Così oggi in questa zona possiamo parlare della coesistenza di tre grandi nuclei confessionali: il cristianesimo occidentale (i suoi centri più importanti sono in Polonia, Ungheria e Croazia), il cristianesimo orientale (Grecia, Serbia e Bulgaria), l'Islam (Turchia, Bosnia, Albania). La tradizione del cristianesimo orientale è la più antica e la tradizione musulmana è la più recente. Questa zona è anche uno dei centri più importanti della nascita ed espansione della dissidenza cristiana (movimenti di Boguemiles e Husitas, ecc.)

L'analisi longitudinale delle tre regioni, a differenza dell'analisi sincronica, mostra una maggiore somiglianza tra di loro dal punto di vista dell'espansione delle grandi confessioni, delle loro lotte e della loro convivenza. L'irredentismo religioso degli almoravidi e dei re cattolici era uguale a quello dei sultani turchi e del duchi Valacchi, lo zelo religioso di Ivan il Terribile non era minore di quello dei Khan dell'Orda d'Oro e in ogni caso mascherava interessi molto terreni, per non dire di più.

Anche i quadri etnici delle tre civiltà si assomigliano. La società è multietnica e multilingue. Le tre regioni geografiche erano zone di grandi correnti migratorie tanto nell'antichità, quanto nel medio evo, il che ha lasciato tracce incancellabili fino ai nostri giorni. Ora le migrazioni si sono intensificate ancora di più e queste zone servono da intermediazione tra il sud povero e il nord opulento, poiché parte degli abitanti proviene dal nord-occidente e gli immigranti dal sud e dall'oriente.

Spagnoli, portoghesi, galiziani, baschi, catalani, ebrei, arabi, formano il nucleo etnico della civiltà ibero-americana. In America questi nuclei si sono fusi con diverse etnie indigene, africane (introdotte come schiavi), immigrate da India, Cina, Giappone, Francia, Olanda, Inghilterra, Germania, Italia, Paesi Balcanici, Levante, Ucraina, Russia, Lituania e Ungheria. Oggi la maggior parte della popolazione latinoamericana è meticcia.

In Africa i meticci erano pochi, sebbene una considerevole parte degli abitanti delle ex colonie spagnole e portoghesi parli il portoghese e il castigliano. In Asia i meticci erano ancora meno e l'estensione di queste lingue è molto minore. Da questo si evince che in America predominarono i processi di sintesi culturale, mentre la simbiosi culturale aveva carattere secondario. Questa sintesi si realizzò sulla base dello spagnolo e del portoghese. Solo in Paraguay questa sintesi si realizzò sulla base del guaranì.

In Africa e in Asia gli elementi di sintesi culturale erano molto più modesti in confronto al processo di simbiosi culturale. In Europa si osserva il risorgere del catalano, galiziano e basco. Anche nel Nord-est dell'Eurasia la popolazione è multietnica e multilingue. Le sue numerose etnie appartengono ai gruppi slavo, baltico, finnico, turco, iraniano, mogol, paleoasiatico e vari altri. La simbiosi culturale è molto più importante della sintesi. E' considerevole il processo di acculturazione. Dopo la disgregazione della Russia di Kiev, del Kanato di Bulgaria e dell'Orda d'Oro, due lingue si disputavano il ruolo integratore del processo di acculturazione: il bielorusso antico (lingua ufficiale del principato di Lituania) e il russo (lingua ufficiale della Moscovia). L'unione della Lituania con la Polonia e l'installazione del polacco come lingua ufficiale cambiò la relazione di forze in questa regione a favore del russo, a partire da XVII secolo e soprattutto nel XVIII. Oggi il russo è predominante nella zona. Negli ultimi cinque anni post-sovietici hanno rafforzato le loro posizioni l'ucraino, il lettone, il lituano, l'estoniano, il tartaro, il bashkiro e alcune altre lingue per le quali si aprono prospettive favorevoli al rinascimento culturale.

Nell'area danubiano-balcanica, dopo la caduta di Bisanzio, si disputavano il ruolo di lingua integratrice il tedesco e il turco, ma nel XIX secolo si osserva la rinascita nazionale di greco, ceco, polacco, serbo, bulgaro, ungherese, croato, sloveno, rumeno. Nel XX secolo a questi si aggiungono lo slovacco, il macedone e l'albanese. I processi di acculturazione preponderanti nei secoli XVII e XVIII cedettero di fronte a questo processo di risorgimento nazionale. Ora, la simbiosi culturale è la tendenza dominante. Queste correnti culturali formano il tessuto di interrelazioni socio-politiche che conducono alla nascita, alla maturazione e al tramonto degli stati e degli imperi. La posizione geografica, tra l'incudine dell'occidente e il martello dell'oriente, facilitò l'apparizione delle tendenze messianiche imperiali che coprivano con il manto religioso le pretese egoiste, dinastiche e le basse passioni dei gruppi impoveriti della popolazione. Così la Riconquista era presentata come una crociata contro i mori, la conquista dell'America era velata dal pretesto della missione evangelizzatrice. Lo stesso velo religioso copriva la conquista del Medio e Basso Volga e della Siberia, ad opera della Moscovia. Ma la quarta crociata che devastò Bisanzio, le crociate tedesche nel Baltico contro i cristiani orientali e la crociata contro gli albigesi che devastò la Francia del sud, mettono a nudo la vera essenza delle crociate, realizzate da persone avide di beni altrui. Non è un caso che i cavalieri delle crociate, prendendo Lisbona, decapitarono il vescovo cristiano e saccheggiarono i beni della Chiesa e dei cristiani che vivevano nella città. Durante la conquista dell'America i conquistadores, che non credevano né in Dio né nel Diavolo, saccheggiarono i beni della stessa chiesa cattolica e convertirono in loro schiavi gli indios già evangelizzati, devastando le missioni cattoliche. Il frutto di queste conquiste in tutte queste regioni fu l'impero Medievale tardivo, multietnico e multiconfessionale, ma con la chiesa ufficiale che era utilizzata come docile strumento imperiale.

Sulle rovine dell'impero in America si formò, nel XIX secolo, tutta una costellazione di repubbliche che avevano l'impronta dello stato nazionale, ma non erano tali in realtà. Stessa cosa successe dopo le rotture dell'impero Ottomano, Austro-ungarico e Sovietico nel XX secolo. Quasi nessuno degli stati ereditati era uno stato nazionale secondo il modello dell'Europa Occidentale.

In America Latina, all'inizio del XIX secolo, predominava la tendenza federalista la cui validità formalmente si conserva in Argentina, Brasile, Messico e Venezuela. In Spagna troviamo alcuni tratti del federalismo autentico. Le federazioni formali sorte dopo la prima guerra mondiale (Cecoslovacchia, Yugoslavia, e quella dell'URSS) hanno avuto una triste sorte. Nuove federazioni formate al loro posto non spiccano per stabilità. La durezza centralista e burocratica del regime statale in queste civiltà ha la sua complementazione nella fragilità dello stesso. E questo è naturale, perché la società continua a conservare importanti caratteristiche della società tradizionale. Si tratta di regimi corporativi e di ramificazioni, con una atomizzazione sociale considerevole nelle loro fondamenta.

Il tradizionalismo sociale rivela caratteristiche differenti in ognuna delle regioni che ci interessano. Nella penisola iberica la servitù della gleba scomparve verso il XIII secolo, ma fu sostituita dalla schiavitù e dal commercio degli schiavi con la riconquista e l'espansione coloniale. La *encomienda* (villaggio di indigeni sfruttati, ndt) si impiantò e si mantenne nelle possessioni americane della Spagna fino al XVIII secolo e la schiavitù fino alla fine del XIX secolo (anche in Brasile). In Moscovia la servitù si rafforzò nei secoli XVI e XVII acquisendo tratti uguali alla schiavitù (ad esempio la vendita dei servi senza terra, con la rottura delle famiglie). Solo alla metà del XIX secolo la servitù fu abolita in Russia. Ma con la collettivizzazione delle campagne negli anni '20 e '30 del XX secolo la servitù resuscitò in URSS sotto la tirannia stalinista e sopravvisse fino all'inizio degli anni '50 (alcune sue vestigia si mantengono fino ad oggi). Nell'impero degli Asburgo la servitù scomparve verso la fine del XVIII secolo. Nei Balcani si mantenne fino al XX secolo insieme alla schiavitù.

Il mantenimento millenario di queste sinistre istituzioni era accompagnato dalla concentrazione di gran parte delle migliori terre in poche mani dello Stato e dei magnati feudali. Allo stesso modo erano numerosi i mini-fondi di tipo medievale. Tutto questo riduceva drasticamente la porzione dei proprietari effettivi nella società. Se aggiungiamo a questo l'espulsione violenta degli ebrei e dei mori dalla Spagna e dal Portogallo e altre imprese dell'Inquisizione nel mondo Ibero-americano, vediamo che la base sociale per il terzo stato si riduceva artificialmente in queste zone per mantenere l'immobilismo sociale e politico. Osserviamo qualcosa di simile nell'Impero degli Asburgo durante la Riforma e la Guerra dei Trent'Anni e durante il periodo successivo. Uguale effetto aveva in Russia la cosiddetta "oprichnina" sotto il regno di Ivan il Terribile e la politica di Caterina la Grande. La concentrazione della ricchezza e del potere nelle mani dello Stato e del pugno di aristocratici e favoriti (con il proverbio "vale più essere nelle grazie che essere grazioso"); generò il sistema del clientelismo sociale e politico ("cacichismo"), divisione delle élite nei clan basati sulla parentela e sul clientelismo. Nell'altro polo si concentrava l'enorme massa dei mendicanti e dei lumpen. Il "terzo stato" era poco numeroso. Siccome l'enorme maggioranza della popolazione non disponeva di modi da proprietario, non aveva neanche rispetto alcuno verso l'istituzione della proprietà privata e statale, considerando che ogni proprietà originaria è di "Dio" come il sole e l'aria, cioè "appartiene a tutti".

Nel XX secolo nel mondo Ibero-americano e nella seconda metà di questo secolo nel mondo balcano-danubiano (in parte) ci furono cambiamenti notevoli nella struttura socio-economica della popolazione come risultato della sua integrazione crescente nell'economia mondiale e delle riforme interne. Apparve una fascia abbastanza numerosa di classe media e si ampliarono i contorni della società civile. Diminuì la fascia della povertà. Si elevò considerevolmente il livello culturale della popolazione. Sono noti i progressi nel processo di democratizzazione della vita socio-politica, ma gli ostacoli e i pericoli su questo cammino non sono piccoli. Non si può sminuire l'importanza del collasso del totalitarismo sovietico e del crollo dell'URSS, sebbene le conquiste democratiche in Russia e in altre repubbliche post-sovietiche siano molto più modeste e in alcune di esse si osservano i fenomeni della rivincita delle forze totalitarie e militariste (Bielorussia, Asia Centrale e in parte Russia stessa, come dimostra la guerra del Caucaso).

Le tradizioni democratiche sono diverse nelle tre aree. La Grecia antica è culla della democrazia e anche della tirannia oligarchica. In Spagna è lunga e ricca la tradizione democratica e federalista. In Russia questa tradizione è quasi impercettibile. La società civile e i germogli della democrazia favorirono l'autoritarismo, il dispotismo e anche il totalitarismo. Questa cultura sociale e politica considerava il lavoro, e soprattutto il lavoro fisico, destinato ai servi e agli schiavi, provocando il disprezzo verso il lavoro e il culto dell'ignoranza e dell'ozio, il disprezzo verso la dignità della persona umana, il violento rifiuto dell'umanesimo e dei suoi valori. Lo Stato e il proprietario sono visti come padroni e i lavoratori come i loro sudditi e clienti. Così nella cultura di frontiera coesistono tradizioni di servilismo da una parte e di anarchismo dall'altra. Quest'ultimo appare come protesta contro il dispotismo statale e padronale, ma protesta non costruttiva bensì distruttiva, ciò che il grande scrittore russo Ivan Turgenev denominò con la parola molto esatta "nichilismo", che non conduce da nessuna parte se non al niente, alla distruzione e alla morte. Da lì proviene anche il culto del banditismo "nobile" e le simpatie di massa rispetto ai fannulloni, ai ladroni e alle "teppe", il che si riflette nel folklore e in molte canzoni popolari. D'altra parte, è proprio di questa cultura il fenomeno del donchisciottismo, tanto divulgato nel mondo ibero-americano, in Russia e nei Balcani. La figura del Don Chisciotte è molto amata e popolare nella Russia dei secoli XIX e XX, forse non meno che in Spagna. Il radicamento dell'utopismo nella coscienza sociale è molto profondo e antico. Un altro aspetto di questi popoli si rivela nella popolarità e nella continuità del genere picaresco. La sfera relativamente ridotta della proprietà privata, il basso valore della forza del lavoro e della vita umana in generale, continuano ad essere radicati. Il clientelismo totale, la sfiducia molto generalizzata verso

l’autorità, il radicamento della violenza sono altre loro caratteristiche. Queste culture possiedono una lunga tradizione di intervento militare nella vita socio-politica. I militari sono considerati una corporazione privilegiata. Da lì tutta una serie di golpe militari nei paesi ibero-americani, balcanici e in Russia. Questi golpe sono sintomi dell’instabilità innata e della fragilità di questi sistemi socio-politici che sono propensi a cambiamenti abbastanza profondi ma realizzati dall’alto verso il basso. In questo si radica la forza e contemporaneamente la fonte di debolezza di queste riforme elitarie.

Il disprezzo verso la persona umana generò l’istituzione del soccorso solidale, memoria della tradizione comunitaria antica. Questa istituzione risultò essere abbastanza efficace nella raccolta dei tributi, nel reclutamento dei soldati, nella battaglia contro il banditismo e nella realizzazione delle opere pubbliche. Scaricò anche dalle spalle dello Stato la preoccupazione per la sicurezza sociale dei sudditi, e nello stesso tempo permise di creare il mito del collettivismo di questi popoli come loro tratto caratteristico principale, come "la propria via”, come vocazione per la salvezza dell’umanità dal vizio, dall’usura e per la costruzione di un paradiso terrestre (una varietà del messianismo collettivo). A questo si aggiungono gli argomenti del fondamentalismo religioso circa il presunto carattere conciliatore dello spirito collettivo di questo o di quel popolo o gli argomenti laici sulla tradizione storica presunta collettivista di tanti altri popoli. Si tratta, in sintesi, del brodo di coltura per sciovinismi di ogni genere. Il modello ideale di queste concezioni è il formicaio con la riduzione dell’essere umano alla condizione di insetto sociale, dando adito agli istinti primitivi, in particolare l’aggressività e la xenofobia.

Nelle culture di frontiera non c’è qualcosa di soprannaturale. Ma la ricchezza straordinaria e l’intensità dei contatti culturali dei loro popoli, la loro capacità di assorbire e fare proprie le innovazioni di altre culture, convertono la loro esperienza storica millenaria in un patrimonio di grande valore per tutta l’umanità. E questa esperienza acquisisce un valore ancora maggiore ai nostri giorni, quando inciampiamo negli antagonismi che straziano paesi e continenti interi. Pertanto questa capacità di realizzare sintesi e simbiosi culturali va molto apprezzata e va prestata particolare attenzione all’esperienza accumulata dai popoli che abitano le frontiere tra diverse aree culturali (metaculture). Le loro conquiste e i loro fallimenti nella soluzione dei conflitti interculturali aiutano l’umanità a superare le difficoltà odierne di convivenza e a edificare un mondo migliore in cui la diversità culturale sia una condizione necessaria all’armonia universale, uno stimolo per il progresso. Il carattere aperto, l’abilità delle culture di frontiera, la loro propensione all’attività innovatrice e l’affanno dei loro popoli per superare il tradizionalismo decadente, le trasformano in ponti proiettati verso il futuro.

INDICE

Nota del Centro Mondiale di Studi Umanisti.	
Boris Koval	L’anarchismo russo e la sua tragedia.
Boris Koval	Saggio su umanisti illustri.
Silo	Il tema di Dio.
J.Montero Anzola	L’umanesimo come problema filosofico.
J.F. Fuentes Martín	L’umanesimo nella cultura guanche.
León Pushkarev	L’umanesimo nella cultura russa.
Serguei Semenov	Tendenze umaniste nella civiltà Eurasiatica del nord-est (Russia)
Serguei Semenov	Civiltà di frontiera come ponti verso l’umanità una e molteplice.

Retrocopertina del libro.

CONTRIBUTI ALLA CULTURA UMANISTA

Gli otto lavori che fanno parte di questa pubblicazione del Centro Mondiale di Studi Umanisti sono stati prodotti nel 1995.

Alcuni saggi promessi nell'*Annuario* precedente non hanno potuto essere inclusi in questo per problemi tecnici che la nostra casa editrice non ha ancora risolto. Si tratta di studi nei quali i caratteri cinesi ("Il carattere specifico della civiltà cinese nello specchio della lingua" di A. Karapetiants) e quelli russi ("La vergogna morale come un fenomeno storico-culturale" di J. Nazaretian) sono di somma importanza per la corretta interpretazione dei testi.

A differenza dell'*Annuario 1994*, in questo si troverà una sola conferenza, tenuta a Buenos Aires. Gli altri testi sono stati scritti a Mosca, Las Palmas di Gran Canaria e Bogotà.

I lavori di B. Koval; la conferenza di Silo e il saggio di J. Montero Anzola si riferiscono a diversi aspetti della filosofia della cultura umanista. Invece, quelli che dobbiamo a J.F. Fuentes Martín, L. Pushkarev e S.Semenov si sviluppano nel contesto della storia delle culture comparate, in relazione con il Nuovo Umanesimo Universalista.

Il CMSU confida nel fatto che questo *Annuario 1995* contribuisca alla discussione delle idee dell'Umanesimo e che tale discussione serva da stimolo per la produzione del volume corrispondente all'anno 1996.