

DISCORSI

**Raccolta di opinioni, commenti e conferenze
dal 1969 al 1995**

© Silo 2002.

Opere Complete, Volume I. Multimage, Associazione Editoriale. Torino, 2.000.

AL LETTORE

Questo libro raccoglie i testi dei discorsi pronunciati da Silo in varie occasioni nell'arco di quasi trent'anni.

Ci siamo permessi di aggiungere qualche nota esplicativa. Troverete la prima in apertura del primo discorso tenuto il 4 maggio 1969 a Punta de Vacas, in Argentina: il suo scopo è fornire qualche informazione sulle circostanze in cui ebbe luogo tale evento pubblico, in occasione del quale Silo gettò le basi del suo pensiero. La seconda precede l'intervento del 27 settembre 1981 a Madrid, mentre la terza riporta le parole con cui uno dei membri fondatori della sezione argentina della Comunità per lo Sviluppo Umano introdusse il discorso tenuto da Silo a Buenos Aires il 6 giugno 1986. La scelta di anteporre le note al testo, invece di metterle a pie' di pagina o alla fine del libro, è dettata dall'intenzione di fornire al lettore alcuni elementi per la comprensione di un contesto specifico che, altrimenti, rischierebbe di andare perduto.

In alcuni capitoli, e particolarmente ne "La religiosità nel mondo d'oggi", l'edizione italiana riporta alcune note del traduttore utili al lettore non esperto in questioni latino-americane. Tali note sono invece poste alla fine per evitare di appesantire la pagina, e conseguentemente la lettura, con riferimenti storici o bibliografici talvolta non immediatamente inerenti ai temi affrontati da Silo.

I testi che seguono sono trascrizioni di appunti e di registrazioni audio e video. Abbiamo scelto di escludere tutte le dichiarazioni fatte da Silo ai mezzi di comunicazione di massa (giornali, radio, televisioni), perché una raccolta esaustiva di tali materiali avrebbe richiesto l'adozione di criteri diversi da quelli usati nel lavoro che qui presentiamo.

I Curatori

LA GUARIGIONE DELLA SOFFERENZA

PUNTA DE VACAS, MENDOZA, ARGENTINA
4 MAGGIO 1969

Note:

1. La dittatura militare argentina aveva proibito lo svolgimento di ogni genere di manifestazioni pubbliche nelle città. Si decise allora di tenere questo discorso in un luogo desolato al confine tra Cile e Argentina, conosciuto con il nome di Punta de Vacas. Già dalle prime ore dell'alba le autorità si disposero a controllarne le vie di accesso: erano chiaramente visibili le postazioni delle mitragliatrici e dappertutto c'erano automezzi militari ed uomini armati. Per accedere al luogo del discorso si era obbligati ad esibire un documento di identità ed a fornire altri dati personali, il che creò non pochi problemi tra i militari e la stampa internazionale. Finalmente, nel meraviglioso scenario delle montagne coperte di neve, Silo iniziò a parlare davanti ad un auditorio di circa duecento persone. La giornata era fredda e soleggiata. Verso mezzogiorno tutto era finito.

2. Questo è il primo discorso pubblico di Silo. In un linguaggio a tratti poetico Silo afferma che la conoscenza più importante per la vita, la vera saggezza ("la real sabiduria") non equivale al sapere che viene dai libri o magari dalla conoscenza di leggi universali ma è piuttosto questione di esperienza personale, intima. La conoscenza più importante per la vita sta nella comprensione della sofferenza e del cammino che porta a superarla.

Segue l'esposizione di una tesi molto semplice, articolata nei seguenti punti:

1. Dopo aver stabilito una distinzione tra dolore fisico, con le sue conseguenze, e sofferenza mentale, Silo afferma che il dolore può essere vinto grazie ai progressi della scienza e della giustizia mentre la sofferenza mentale non può essere eliminata da alcun progresso di tal genere; 2. Tre sono le vie che portano alla sofferenza: la via della percezione, quella del ricordo e quella dell'immaginazione; 3. La sofferenza è l'indicatore di una condizione di violenza; 4. La violenza affonda le sue radici nel desiderio; 5. Il desiderio possiede diversi gradi e forme. Un progresso interiore è possibile se il problema della sofferenza e del desiderio viene affrontato attraverso la meditazione ("por la meditaciòn interna").

Si arriva così al punto 6. Il desiderio ("cuanto más groseros son los deseos") motiva la violenza, la quale non rimane circoscritta alla coscienza dei singoli individui bensì contamina tutto l'ambiente relazionale; 7. Esistono differenti forme di violenza oltre a quella primaria, che è la violenza fisica; 8. E' necessario basarsi su regole semplici per dare orientamento alla propria vita ("cumple con mandatos simples"): imparare ad essere portatori di pace, di gioia, e, soprattutto, di speranza.

In conclusione: la scienza e la giustizia sono necessarie al genere umano per vincere il dolore; il superamento dei desideri primitivi è imprescindibile per vincere la sofferenza mentale.

Se sei venuto ad ascoltare un uomo che si suppone trasmetta la saggezza, hai sbagliato strada, perché la saggezza non si trasmette né attraverso i libri né attraverso i discorsi; la vera saggezza sta nel fondo della tua coscienza, così come l'amore vero sta nel fondo del tuo cuore.

Se sei venuto spinto dai calunniatori e dagli ipocriti ad ascoltare quest'uomo con il fine di usare ciò che ascolti come argomento contro di lui, hai sbagliato strada, perché quest'uomo non è qui per chiederti niente né per usarti, perché non ha bisogno di te.

Ascolti un pover'uomo che non conosce le leggi che reggono l'Universo, che non conosce le leggi della Storia, che ignora le relazioni che legano i popoli. Quest'uomo si dirige alla tua coscienza lontano dalle città e dalle loro malsane ambizioni. Là, nelle città, dove ogni giorno è un affanno troncato dalla morte, dove all'amore succede l'odio, dove al perdono segue la vendetta, là, nelle città degli uomini ricchi e poveri, là, negli immensi campi degli uomini, si è posato un manto di sofferenza e di tristezza.

Soffri quando il dolore morde il tuo corpo. Soffri quando la fame si impadronisce del tuo corpo. Ma non soffri solo per il dolore immediato o per la fame che il tuo corpo sente; soffri anche per le conseguenze delle malattie che colpiscono il tuo corpo.

Devi comprendere che la sofferenza è di due tipi; c'è una sofferenza che sorge in te a causa della malattia (e che può retrocedere grazie al progresso della scienza, così come la fame può retrocedere grazie, invece, al trionfo della giustizia). E c'è un'altra sofferenza che non dipende dalla malattia del corpo ma che da essa deriva: se sei paralizzato, se non puoi vedere, se non puoi udire, soffri; tuttavia, anche se deriva dal tuo corpo, questa sofferenza è della tua mente.

C'è dunque un tipo di sofferenza che non può retrocedere di fronte al progresso della scienza né di fronte al progresso della giustizia. Questo tipo di sofferenza, che è strettamente legato alla tua mente, retrocede di fronte alla fede, di fronte alla gioia di vivere, di fronte all'amore. Devi sapere che questo tipo di sofferenza è sempre basato sulla violenza che si trova nella tua coscienza. Soffri perché temi di perdere ciò che hai, soffri per ciò che hai perduto o per ciò che disperdi di poter raggiungere. Soffri perché non hai, o perché hai paura... Ecco i grandi nemici dell'uomo: la paura delle malattie, la paura della povertà, la paura della morte, la paura della solitudine. Queste sono tutte sofferenze proprie della tua mente; tutte denunciano la violenza interna, la violenza che esiste nella tua mente. Considera che questa violenza deriva sempre dal desiderio. Quanto più violento è un uomo, tanto più grossolani sono i suoi desideri.

Vorrei raccontarti una storia accaduta molto tempo fa.

C'era un viaggiatore che doveva fare un lungo cammino. Così attaccò il suo cavallo al carro ed iniziò il viaggio; aveva un limite fisso di tempo per giungere alla sua lontana destinazione. Chiamò l'animale "Necessità" ed il carro "Desiderio"; chiamò una ruota "Piacere" e l'altra "Dolore". Il viaggiatore conduceva il suo carro ora a destra ora a sinistra, ma non perdeva mai di vista la sua meta. Quanto più velocemente procedeva il carro, tanto più rapidamente si muovevano le ruote del piacere e del dolore, che erano unite dallo stesso asse e trasportavano il carro del Desiderio. Poiché il cammino era molto lungo il nostro viaggiatore si annoiava: decise allora di decorare il carro adornandolo di ogni cosa bella, e così fece. Ma il carro del Desiderio quanto più fu coperto di ornamenti tanto più divenne pesante per la Necessità che lo trainava. Ed infatti nelle curve e sugli erti pendii il povero animale si accasciava, non potendo trascinare il carro del Desiderio. E sulle strade sabbiose le ruote del Piacere e della Sofferenza affondavano. Un giorno il viaggiatore disperò di arrivare a destinazione perché il cammino era ancora molto lungo e la meta ancora molto lontana. Allora, quando scese la notte, decise di meditare; e mentre meditava udì il nitrito del suo cavallo. Compresse il messaggio che questo gli inviava e così, la mattina seguente, liberò il carro di tutti gli ornamenti, lo alleggerì di tutti i pesi, e quella stessa mattina, molto presto, cominciò a trottare con il suo animale, avanzando verso la sua destinazione. Ma il tempo che aveva perduto era ormai irrecuperabile. La notte seguente tornò a meditare e un nuovo avvertimento del suo amico gli fece comprendere che ora doveva affrontare un nuovo compito; e questo compito era doppiamente difficile perché significava il suo distacco, la perdita del suo attaccamento. Di buon mattino sacrificò il carro del Desiderio. E' certo che così facendo perse la ruota del Piacere; però, con essa, perse anche la ruota della Sofferenza. Montò in groppa all'animale della Necessità e cominciò a galoppare per le verdi praterie fino ad arrivare alla sua destinazione.

Considera come il desiderio ti può limitare. Ci sono desideri di differente qualità. Ci sono desideri grossolani e ci sono desideri elevati. Eleva il desiderio! Supera il desiderio! Purifica il desiderio! Così facendo dovrai sicuramente sacrificare la ruota del piacere ma con essa perderai anche la ruota della sofferenza.

La violenza nell'uomo, mossa dai desideri, non rimane racchiusa nella sua coscienza, come una malattia, ma agisce anche nel mondo degli altri uomini, si esercita sul resto degli esseri umani. Non credere che quando parlo di violenza io mi riferisca solo alla guerra ed alle armi con cui gli uomini distruggono gli uomini: questa è una forma di violenza fisica. C'è una violenza economica. La violenza economica è quella che ti fa sfruttare l'altro; eserciti violenza economica quando derubi l'altro, quando non sei più il fratello dell'altro ma un animale rapace nei confronti del tuo fratello. C'è anche una violenza razziale. Credi di non esercitare violenza quando perseguiti un altro perché è di razza differente dalla tua? Credi di non esercitare violenza quando lo diffami perché è di razza differente dalla tua? C'è una violenza religiosa. Credi di non esercitare violenza quando non dai lavoro a qualcuno, o gli chiudi la porta in faccia, o lo allontani da te perché non è della tua religione? Credi di non essere violento quando rinchiudi tra le sbarre della diffamazione chi non

professa i tuoi principi? Quando lo costringi a rinchiudersi nella sua famiglia? Quando lo costringi a rinchiudersi tra i suoi cari perché non professa la tua religione? Ci sono poi altre forme di violenza, quelle imposte dalla morale filistea.

Tu vuoi imporre il tuo modo di vivere ad altri, tu devi imporre la tua vocazione ad altri... Ma chi ti ha detto che sei un esempio da seguire? Ma chi ti ha detto che puoi imporre ad altri un modo di vivere solo perché è quello che piace a te? Da dove viene lo stampo, da dove viene il modello perché tu voglia imporlo?... Questa è un'altra forma di violenza. Puoi porre fine alla violenza, in te e negli altri e nel mondo che ti circonda, unicamente con la fede interiore e la meditazione interiore. Le false soluzioni non possono porre termine alla violenza. Questo mondo sta per esplodere e non c'è modo di porre termine alla violenza! Non cercare false vie d'uscita! Non c'è politica che possa risolvere questa folle ansia di violenza. Nel pianeta non c'è partito né movimento che possa porre termine alla violenza. Con false soluzioni non è possibile estirpare la violenza che è nel mondo... Mi dicono che i giovani, alle più diverse latitudini, cercano false vie d'uscita per liberarsi della violenza e della sofferenza interiore e si rivolgono alla droga come ad una soluzione. Non cercare false vie d'uscita per porre termine alla violenza.

Fratello mio: segui regole semplici, come sono semplici queste pietre, questa neve e questo sole che ci benedice. Porta la pace in te e portala agli altri. Fratello mio, là nella storia c'è l'essere umano che mostra il volto della sofferenza: guarda quel volto pieno di sofferenza... ma ricorda che è necessario andare avanti, che è necessario imparare a ridere e che è necessario imparare ad amare.

A te, fratello mio, lancio questa speranza; questa speranza di gioia, questa speranza di amore affinché tu elevi il tuo cuore ed elevi il tuo spirito, ed affinché non dimentichi di elevare il tuo corpo.

L'AZIONE VALIDA

LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, SPAGNA
29 SETTEMBRE 1978

INTERVENTO IN UN GRUPPO DI STUDIO

Qual è l'azione valida? A questa domanda si è risposto, o si è cercato di rispondere, in diversi modi, e quasi sempre rifacendosi al criterio della bontà o malvagità dell'azione. In altre parole, si è cercato di rispondere al problema della validità dell'azione facendo appello a ciò che fin dall'antichità si conosce come etica o morale. Per molti anni noi ci siamo preoccupati di raccogliere le diverse risposte su che cosa fosse morale e che cosa immorale, su che cosa fosse il bene e che cosa il male. Ma il nostro interesse fondamentale era sapere in che senso un'azione potesse essere considerata valida. Le risposte da noi raccolte erano di vario genere: religiose, giuridiche, ideologiche; ma tutte affermavano che bisognava fare le cose in un certo modo ed evitare di farle in un certo altro. Per noi era molto importante riuscire ad ottenere delle risposte chiare su questo punto: molto importante dal momento che l'essere umano si costruisce modi di vivere diversi a seconda della direzione che dà alle sue attività. Nella vita umana tutto dipende dalla direzione presa. Se il mio modo di pormi rispetto al futuro è di un certo tipo, il mio presente ne risulterà influenzato. Pertanto, le domande su ciò che è valido e ciò che non lo è, su ciò che è bene e su ciò che è male, non riguardano solo il futuro dell'essere umano ma anche il suo presente; e non riguardano solo l'individuo ma anche le collettività ed i popoli.

Dunque, per prima cosa abbiamo preso in esame le risposte di tipo religioso. Abbiamo così constatato che i credenti delle diverse religioni dovevano osservare certe leggi, certi precetti ispirati da Dio, che essi consideravano validi. Ma religioni diverse proponevano ragioni diverse a sostegno dei loro precetti. Alcune affermavano che non bisognasse compiere determinate azioni per evitare che gli eventi si ritorcessero contro colui che aveva compiuto le azioni stesse; altre raccomandavano di non compierle per evitare l'inferno. Spesso, poi, i precetti ed i comandamenti delle diverse religioni, che in principio erano tutte universali, non concordavano affatto tra loro. Ma in tutto questo l'aspetto più preoccupante stava nel fatto che moltissime persone, in tutto il mondo, non potevano, pur volendolo in buona fede, osservare tali precetti e comandamenti, perché non li sentivano, non credevano in essi. Era come se Dio avesse abbandonato i non credenti - che pure secondo le religioni sono anch'essi suoi figli - visto che non potevano osservare i suoi comandamenti. Una religione, però, è universale non perché occupa il mondo in senso geografico: lo è soprattutto perché occupa il cuore dell'essere umano, indipendentemente dalle condizioni in cui questi si trova, indipendentemente dal luogo della Terra nel quale vive. Dunque, le risposte etiche delle religioni presentavano ai nostri occhi non poche difficoltà.

Ci siamo allora rivolti ai sistemi giuridici che sono anch'essi dei formatori del comportamento. I sistemi giuridici in effetti formano, modellano il comportamento, stabilendo, secondo le loro modalità, quello che si deve fare e quello che si deve evitare nell'ambito relazionale, nell'ambito sociale. Esistono codici di ogni tipo per regolamentare i rapporti sociali e, tra questi, anche codici penali che prevedono la punizione per determinati delitti, cioè per comportamenti considerati asociali od antisociali. I sistemi giuridici hanno dunque cercato di dare anch'essi delle risposte al problema della condotta umana, del comportamento buono e di quello cattivo. Ma proprio come le risposte date dalle diverse religioni, che risultano valide solo per i loro rispettivi credenti, così anche quelle date dai sistemi giuridici vanno bene solo per un determinato momento storico, per un dato tipo di organizzazione sociale: ma esse non dicono alcunché di essenziale all'individuo che deve osservare una determinata condotta. Senza dubbio le persone ragionevoli si rendono conto che è importante che la condotta sociale venga regolamentata in qualche modo perché così si evita il caos generale. In questo caso però abbiamo a che fare con una tecnica di organizzazione sociale, non con una giustificazione della morale. Ed in effetti le diverse comunità umane, ciascuna in conformità con il proprio sviluppo e le proprie concezioni, possiedono norme

di condotta giuridicamente regolate che a volte si contrappongono l'una all'altra. I sistemi giuridici non hanno validità universale; servono in un determinato periodo e per un certo tipo di struttura sociale, ma non servono per tutti gli esseri umani, né servono per qualunque periodo né in qualunque parte del mondo né, soprattutto, dicono all'individuo alcunché di essenziale sul bene e sul male.

Abbiamo preso in esame anche le ideologie. Le ideologie sono più propense alle elaborazioni concettuali e danno spiegazioni decisamente più ricche e complesse di quanto non facciano i sistemi legali con le loro regole piatte o le stesse religioni con i loro precetti e leggi portate agli uomini dalle altezze del sacro. Una certa dottrina ci spiegava che l'essere umano è una specie di animale rapace, un essere che vuole svilupparsi ad ogni costo, che vuole farsi strada nonostante tutto, fosse pure a spese degli altri esseri umani. Una sorta di volontà di potenza sottende questa morale che, pur sembrando romantica, ha invece come scopo fondamentale il successo. Essa però non è in grado di fornire alcuna risposta a chi fallisce nel tentativo di mettere in pratica la sua volontà di potenza.

Un'altra ideologia ci diceva invece che tutto in natura è in evoluzione e che lo stesso essere umano è semplicemente un prodotto di tale evoluzione, il riflesso delle condizioni che si danno in un determinato momento; pertanto il suo comportamento sarà lo specchio della società in cui vive. Le diverse classi sociali avranno allora morali diverse, essendo la morale determinata dalle condizioni oggettive, dai rapporti sociali e dal modo di produzione. Ma se le cose stanno veramente così, non ci sarà niente di cui preoccuparsi, dato che ciascuno farà ciò che meccanicamente è spinto a fare, anche se per ragioni di opportunità politica si dirà che le diverse classi sociali hanno morali diverse. Infatti, se ci limitiamo ad ammettere l'esistenza pura e semplice di processi meccanici, ne consegue che io faccio ciò che faccio semplicemente perché sono spinto a farlo. Dove sta il bene e dove sta il male? Esiste solo una sorta di scontro meccanico tra particelle in movimento.

Un'altra ideologia davvero singolare ci diceva cose più o meno di questo tipo: la morale è una pressione sociale che serve a contenere la forza degli impulsi grazie alla creazione di una sorta di Super-io; la compressione da questo esercitata nel calderone della coscienza permette di sublimare gli impulsi fondamentali e di indirizzarli verso certi scopi...

Un pover'uomo, dopo aver ascoltato i sostenitori di questa ideologia, si siede sul ciglio del marciapiede e si dice: "Ma allora, che debbo fare? Da una parte c'è un gruppo sociale che preme su di me, dall'altra ci sono i miei impulsi che mi sarà possibile sublimare solo se sono un artista; in caso contrario, non mi resterà che sdraiarmi sul divano dello psicanalista per non finire in preda alla nevrosi". Dunque, per questa ideologia, la morale risulta essere un modo di controllare le pulsioni istintive che a volte, però, finiscono per far traboccare il calderone della coscienza.

Un'altra ideologia, come la precedente di tipo psicologico, ci ha spiegato il bene ed il male partendo dall'adattamento. Quella che essa propone è appunto una morale comportamentale adattativa: c'è qualcosa che consente all'individuo di inserirsi in un gruppo; i problemi sorgono nella misura in cui l'individuo si distacca, si separa dal suo gruppo. Sarà meglio perciò "rigare dritto" e stare ben inseriti nel branco. Questa morale, dunque, ci dice che cosa è bene e che cosa è male sulla base dell'adattamento, sulla base dell'inserimento dell'individuo nel proprio ambiente. Che si può dire?... è un'altra ideologia.

Ma in epoche come questa, di grande stanchezza culturale, appaiono, come è già successo ripetutamente in altre civiltà, le risposte immediate, quasi spicciole, su ciò che si deve o non si deve fare. Mi sto riferendo alle cosiddette "scuole morali della decadenza". E' accaduto a diverse culture (ormai al loro tramonto) di veder sorgere un genere di moralisti che cercano di individuare, come meglio possono, delle regole di comportamento che siano di uso immediato e che gli permettano di dare una direzione alla loro vita. Alcuni dicono pressappoco questo: "La vita non ha alcun senso, e siccome non ha alcun senso posso fare quel che mi pare, se ci riesco...". Altri dicono: "Siccome la vita non ha molto senso [*risate*], devo fare le cose che mi danno soddisfazione, le cose che mi fanno sentir bene, ad ogni costo". Altri ancora affermano: "Siccome mi trovo in una brutta situazione e la vita stessa è sofferenza, devo fare le cose rispettando una certa forma. Devo fare le cose come uno stoico". Così infatti si chiamano queste scuole della decadenza: scuole stoiche.

Sebbene le loro siano risposte dettate dall'emergenza, è chiaro che anche nel retroterra di queste scuole c'è un'ideologia. Che sembra essere questa: tutto ha perso senso per cui bisogna

rispondere con urgenza ad una tale perdita. Nel momento attuale, per esempio, si cerca di giustificare l'azione con una teoria dell'assurdo nella quale viene introdotto di contrabbando il cosiddetto "impegno". Si dà il caso che io abbia assunto un certo impegno, per cui mi trovo obbligato ad adempiere a quanto promesso. Si tratta di una sorta di coazione di tipo bancario. E' difficile comprendere come possa assumere un impegno se il mondo in cui vivo è assurdo e termina nel nulla. Sostenere una tale posizione, d'altra parte, non offre neppure la garanzia di raggiungere una qualche certezza.

Dunque, sia le religioni, sia i sistemi giuridici e ideologici sia le scuole morali della decadenza si sono sforzati di dare una risposta al difficile problema della condotta umana, si sono sforzati di stabilire una morale, un'etica, e questo perché tutti hanno avvertito l'importanza della giustificazione (o non giustificazione) di un atto.

Qual è la base dell'azione valida? La base dell'azione valida non sta nelle ideologie, né nei comandamenti religiosi, né nelle credenze, né nei regolamenti sociali. Pur essendo tutte queste delle cose molto importanti, la base dell'azione valida non si trova in esse, ma nel vissuto interiore dell'azione. C'è una differenza fondamentale tra una valutazione, per così dire, esteriore di ciò che si fa, basata sulle ideologie, i comandamenti religiosi ecc., ed una valutazione basata sul vissuto interiore.

E qual è il vissuto dell'azione valida? Il vissuto dell'azione valida corrisponde contemporaneamente ad una sensazione unitiva, ad una di crescita interiore ed al desiderio di ripetere l'azione, perché essa possiede come un "sapore" di continuità nel tempo. Esamineremo questi tre aspetti separatamente.

Vediamo prima che cosa intendiamo per sensazione unitiva e per continuità nel tempo.

Posso rispondere in vari modi ad una situazione difficile. Posso per esempio rispondere con violenza se qualcuno mi molesta. Di fronte all'irritazione o alla tensione che lo stimolo esterno mi provoca reagisco in modo violento e, così facendo, sperimento una sensazione di sollievo, di distensione. Si è così apparentemente verificata la prima condizione dell'azione valida: tolgo di mezzo lo stimolo irritante che avevo di fronte e, così facendo, mi distendo e distendendomi sorge in me una sensazione unitiva.

Ma un'azione non può essere considerata valida solamente per il fatto di aver prodotto una distensione temporanea, relativa ad un determinato istante: in questo caso, infatti, l'effetto non perdura nel tempo ma finisce per trasformarsi nel suo contrario. Nel momento A determino la distensione reagendo nel modo indicato; nel momento B non sono assolutamente d'accordo con quanto ho fatto. E questo mi provoca contraddizione. La distensione in questo caso non costituisce qualcosa di realmente unitivo, in quanto il momento in cui si dà è contraddetto dal successivo. Perché un'azione sia valida il suo vissuto deve rispondere anche al requisito di continuità nel tempo, senza presentare interruzioni, senza presentare contraddizioni. Potremmo portare numerosi esempi che illustrano come un'azione, valida per un certo istante, non lo sia per il successivo e come un soggetto non riesca a mantenere un determinato atteggiamento perché non sperimenta unità ma contraddizione.

Ma c'è un altro punto: l'esperienza di una sorta di sensazione di crescita interiore. Sono numerose le azioni che compiamo durante il giorno e che ci portano a distendere determinate tensioni. Non si tratta di azioni che abbiano a che vedere con la morale. Il fatto di compierle ci permette di distenderci, di sperimentare un certo piacere: questo è tutto. Se una tensione sorgesse di nuovo, di nuovo la scaricheremmo secondo una sorta di effetto condensatore: una carica aumenta di potenziale fino a raggiungere un certo valore limite; a questo punto si produce una scarica. Ma un effetto condensatore come questo, con le sue continue cariche e scariche, ci dà l'impressione di trovarci in un'eterna ruota di atti ripetitivi: certo, nel momento in cui si produce una scarica di tensione, sperimentiamo piacere, eppure ci rimane uno strano sapore in bocca al constatare che se la vita fosse semplicemente questo - una ruota di ripetizioni, una ruota di piaceri e dolori - essa sarebbe qualcosa d'assurdo. Oggi, posto di fronte a questa tensione, determino una scarica. E domani farò lo stesso... così gira la ruota delle azioni, come il giorno e la notte, continuamente, indipendentemente da qualunque volontà umana, indipendentemente da qualunque scelta umana.

Tuttavia ci sono azioni che forse abbiamo compiuto pochissime volte nella vita. Si tratta di azioni che ci danno grande unità interiore nel momento in cui le compiamo. Si tratta di azioni che, inoltre, ci danno la sensazione che qualcosa sia migliorato in noi da quando le abbiamo compiute. Si tratta

di azioni che contengono una proposta per il futuro nel senso che, se potessimo ripeterle, qualcosa crescerebbe, qualcosa migliorerebbe ancora in noi. Si tratta di azioni che ci danno unità, sensazione di crescita interiore e continuità nel tempo. Questi appunto sono i riscontri interiori dell'azione valida.

Noi non abbiamo mai affermato che le cose dette qui siano le migliori e che si debbano seguire in modo coercitivo: abbiamo piuttosto fatto alcune proposte ed abbiamo offerto i sistemi di riscontro interiore, i vissuti che a queste proposte corrispondono. Abbiamo parlato delle azioni che producono unità e di quelle che producono contraddizione. E, infine, abbiamo parlato del modo di perfezionare l'azione valida attraverso la ripetizione degli atti che danno unità interiore. Per completare la descrizione del sistema di vissuti dell'azione valida abbiamo detto: "Se ripeti i tuoi atti di unità interna, niente ti potrà più fermare". Quest'ultima affermazione non si riferisce solo alla sensazione di unità, di crescita interna e di continuità nel tempo, ma anche al miglioramento dell'azione valida. Infatti le cose, a dispetto delle buone intenzioni, non sempre ci riescono bene fin dall'inizio: cerchiamo di fare delle cose interessanti ma i risultati che otteniamo non sono subito soddisfacenti. Ci rendiamo conto però che possiamo migliorare. Anche l'azione valida può essere perfezionata, ripetendo quegli atti che danno unità e crescita interiore e ciò che abbiamo indicato come continuità nel tempo. Un perfezionamento è possibile.

Abbiamo esposto, sotto forma di principi molto generali, i vissuti dell'azione valida, le sensazioni che ad essa corrispondono. Ma c'è un Principio che è il più grande di tutti i principi, a cui è stato dato il nome di Regola d'Oro. Esso dice: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato". Non si tratta certo di un principio nuovo: è vecchio di millenni. Ha resistito al passo del tempo nei più diversi paesi e culture. E' un principio universalmente valido. E' stato formulato in diversi modi, per esempio nel suo aspetto negativo, dicendo pressappoco così: "Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te". E' un altro modo di mettere a fuoco la stessa idea. E' stato anche detto: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Questa è una messa a fuoco ancora diversa, certo non è esattamente uguale all'altra che consideravamo prima: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato". Si è parlato di questo principio fin dall'antichità; è il più grande dei principi morali ed è il più grande dei principi di azione valida. Ma in che modo vorrei essere trattato? Perché qui stiamo dando per scontato che sarà bene trattare gli altri come si vorrebbe essere trattati. Ma in che modo vorrei essere trattato io? Per rispondere dovrò dire che se mi trattano in un certo modo mi fanno del male mentre se mi trattano in un altro modo mi fanno del bene. Dovrò, cioè, dare una risposta su ciò che è bene e su ciò che è male. Dovrò tornare all'eterna ruota, al definire l'azione valida sulla base di una delle differenti teorie, sulla base di una delle differenti religioni. Per me una cosa sarà buona, per un'altra persona non lo sarà. E neppure mancherà chi, applicando questo stesso principio, tratterà molto male gli altri perché a lui piace essere trattato male.

Questo principio, che mi dice di trattare gli altri nel modo che ritengo sia buono per me, va molto bene. Ma ancor meglio sarebbe se io sapessi che cosa è buono per me. Arrivati a questo punto, risulta chiaro che per risolvere il problema è necessario andare alla base dell'azione valida, e la base dell'azione valida sta nel vissuto che da essa si ottiene.

Quando mi dico: "devo trattare gli altri come vorrei essere trattato", sorge immediatamente la domanda: "perché mai dovrei farlo?" Ci sarà pure un qualche processo, una qualche modalità di funzionamento della mente che determina l'insorgere di problemi quando si trattano male gli altri. E di che tipo di funzionamento può trattarsi? Se vedo qualcuno in cattive condizioni, se vedo che qualcuno si taglia o si ferisce, qualcosa risuona in me. Ma come può risuonare in me qualcosa che accade ad un altro? Sembra quasi una magia! Una persona rimane vittima di un incidente ed ecco che io sperimento, quasi fisicamente, il vissuto di quell'incidente. I vostri studi vertono proprio su questi fenomeni: sapete bene che ad ogni percezione corrisponde un'immagine, e che certe immagini possono generare tensioni in determinati punti del corpo, mentre altre possono distendere quegli stessi punti. Se ad ogni percezione corrisponde una rappresentazione, e se anche di quest'ultima si ha un vissuto, cioè una nuova sensazione, allora non è tanto difficile comprendere come, al percepire un fenomeno a cui corrisponde un'immagine interna, io possa sperimentare una sensazione in vari punti del mio corpo e del mio intracampo che hanno subito l'azione di tale immagine. In me scatta l'identificazione con qualcuno che si taglia perché, al percepire visivamente un tale fenomeno, sorgono immagini visive cui segue il sorgere di immagini cenestesiche e tattili, dalle quali ricavo una nuova sensazione la quale finisce per provocare in me il vissuto della ferita che l'altro si è procurato. Quindi non sarà bene per me

trattare gli altri in malo modo, perché altrimenti sperimenterò il vissuto corrispondente a tale tipo di azioni.

A questo punto passeremo ad usare un linguaggio quasi tecnico che ci servirà per descrivere il funzionamento di alcuni circuiti psichici. Porteremo avanti questa descrizione per passi successivi, pur sapendo che la struttura della coscienza opera come una totalità. Orbene, c'è un primo circuito che corrisponde ai seguenti fenomeni: percezione, rappresentazione, "ripresa" della rappresentazione, sensazione interna. Abbiamo quindi un secondo circuito, distinto dal primo, che è in rapporto con l'azione e il cui significato funzionale è più o meno questo: di ogni azione che compio nel mondo ho un vissuto interno. E' questo meccanismo di retro-alimentazione che mi permette di apprendere sulla base delle azioni che compio. Se, per esempio, non disponessi di un meccanismo di retro-alimentazione relativo ai movimenti del corpo, non potrei mai perfezionarli. Imparo a scrivere a macchina per ripetizione selettiva dei movimenti delle dita, che si imprime in memoria secondo lo schema successo-errore. Ma posso imprimere in memoria delle azioni solamente se le compio. Pertanto è dal fare che si ottiene il vissuto. Permettetemi questa digressione: esiste un grande pregiudizio che in certe occasioni ha invaso anche il campo della pedagogia. Si tratta della credenza che le cose si imparino pensandole invece che facendole. Certo, si apprende perché si ricevono dei dati; ma tali dati non rimangono mai semplicemente immagazzinati nella memoria: ad essi sempre corrisponde un'immagine la quale, a sua volta, dà impulso ad una nuova attività, come per esempio, fare dei confronti, respingere delle ipotesi, ecc.; questo ci mostra la continua attività della coscienza e non una sua supposta passività a cui corrisponde l'idea che i dati si limitano ad installarsi nella memoria. Il meccanismo di retro-alimentazione di cui parlavamo è ciò che ci permette magari di dire: "ho sbagliato tasto". Grazie ad esso sperimento la sensazione di successo e di errore, perfeziono la sensazione di successo, acquisisco scioltezza nei movimenti finché l'azione di scrivere correttamente a macchina diventa automatica. Qui stiamo parlando del secondo circuito, quello che si riferisce al vissuto che ho delle azioni che compio. Il primo si riferiva invece al dolore dell'altro che io rivivo in me.

Voi conoscete la differenza che esiste tra gli atti cosiddetti catartici e quelli che noi denominiamo "trasferenziali". Gli atti catartici si riferiscono fondamentalmente alla scarica delle tensioni, nient'altro che a questo. Gli atti trasferenziali, invece, permettono di trasferire delle cariche interne, di integrare dei contenuti, facilitando così il buon funzionamento psichico. Sappiamo che insorgono difficoltà per la coscienza quando certi contenuti mentali si dispongono come delle "isole", cioè non comunicano con gli altri contenuti. Se, per esempio, il nostro pensiero va in una direzione, i nostri sentimenti in un'altra e le nostre azioni in un'altra ancora risulta evidente che qualcosa in noi non funziona e che la sensazione che abbiamo di noi stessi non può essere piena. Il nostro funzionamento psichico sembra integrarsi davvero, permettendoci così di fare dei passi avanti, soltanto quando costruiamo dei ponti tra i contenuti interni. Esistono tecniche "trasferenziali" molto utili che danno mobilità alle immagini problematiche e permettono di trasformarle. Un esempio di queste tecniche si trova nelle *Esperienze guidate* dove esse vengono presentate sotto una veste letteraria. Ma sappiamo anche che le azioni, e non soltanto le immagini, possono produrre dei fenomeni trasferenziali ed auto-trasferenziali. Le azioni non sono tutte uguali. Ci sono azioni che permettono di integrare contenuti interni ed azioni tremendamente disintegratrici. Determinate azioni producono nell'essere umano un tale senso di oppressione, un tale pentimento, una tale divisione interna, un'inquietudine talmente profonda che chi le ha compiute mai vorrebbe tornare a ripeterle. Ma sfortunatamente le azioni di questo tipo rimangono fortemente ancorate nel passato. Anche se in futuro non verranno più ripetute, dal passato esse continueranno a esercitare una pressione, senza risolversi, senza integrarsi, impedendo alla coscienza di ricollocarle, di trasferirle, di integrarne i contenuti, impedendo al soggetto di sperimentare quella sensazione di crescita interna di cui parlavamo prima.

Le azioni che si compiono nel mondo non sono tutte uguali. Ci sono azioni dalle quali si ricava una sensazione di unità interiore ed azioni che danno una sensazione di disintegrazione. Se lo si studia attentamente alla luce di quanto sappiamo sui procedimenti catartici e trasferenziali, il tema dell'azione nel mondo e delle sue relazioni con l'integrazione e lo sviluppo dei contenuti risulterà molto più chiaro. Ma, in ogni caso, questo lavoro di descrizione di circuiti psichici finalizzato a comprendere il significato dell'azione valida risulta essere qualcosa di complesso. Nel frattempo l'amico di cui parlavamo prima continua a ripetersi: "Ed io che faccio?". Noi sperimentiamo come un'azione unitiva e di grande valore il portare a chi sta seduto sul bordo del marciapiede, senza

punti di riferimento nella vita, queste cose di cui abbiamo qualche conoscenza, tradotte però in parole semplici ed in semplici fatti. Se nessuno farà questo per quell'uomo lo faremo noi, così come faremo tante altre cose per vincere il dolore e la sofferenza. E agendo in questo modo, lavoreremo anche per noi stessi.

L'ENIGMA DELLA PERCEZIONE

LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, SPAGNA
1 OTTOBRE 1978

INTERVENTO IN UN GRUPPO DI STUDIO

Duemila anni orsono, in una lezione magistrale di Psicologia Descrittiva, il Buddha affrontò uno dei problemi più importanti riguardanti la percezione e la coscienza che la osserva basandosi su un metodo di vissuti. La Psicologia Descrittiva è estremamente diversa dalla psicologia occidentale ufficiale che si preoccupa, invece, di fornire delle spiegazioni sui fenomeni psichici. Se sfogliate un trattato di psicologia, vi renderete conto del fatto che per ogni fenomeno preso in esame viene riportata una grande quantità di spiegazioni, ma mai viene fornito il corretto vissuto del fenomeno stesso. Da questo deriva che le diverse correnti psicologiche finiscono per dare spiegazioni dei fenomeni psichici sempre differenti, che dipendono dai cambiamenti che le loro concezioni e i loro dati subiscono nel corso del tempo e dall'ampliarsi o dal restringersi delle loro conoscenze. Di fatto se prendiamo un trattato di psicologia di cent'anni fa, vi riscontriamo una serie di ingenuità che oggi sarebbero considerate inammissibili. Questo tipo di psicologia priva di un centro proprio è debitrice, in grande misura, dei risultati ottenuti da altre scienze. Certo, una spiegazione neurofisiologica dei fenomeni della coscienza può essere interessante e costituire un progresso; ma presto ci troveremo a fare i conti con una spiegazione più complessa. E' indubbio che la conoscenza, relativamente alle spiegazioni, progredisca comunque; ma tali spiegazioni nulla aggiungono e nulla tolgono alla descrizione del fenomeno in sé. Invece una descrizione corretta effettuata oltre venticinque secoli fa ci consente di assistere alla comparsa del fenomeno mentale esattamente come se ci fosse offerta oggi. Analogamente una descrizione corretta fornita oggi sarà utile, senza alcun dubbio, per lungo tempo a venire. Questo genere di psicologia, che è descrittiva e non esplicativa (sempre che una spiegazione non sia ineludibile), si basa su vissuti che sono gli stessi per tutti coloro che ascoltano la descrizione. E' come se descrizioni di questo tipo rendessero gli uomini tutti contemporanei, nonostante essi possano essere estremamente distanti nel tempo, o tutti conterranei, nonostante possano essere altrettanto distanti nello spazio. Un tal genere di psicologia costituisce inoltre un gesto di avvicinamento a tutte le culture (per quanto diverse esse siano), poiché non mette in evidenza le differenze, né pretende di imporre alle altre lo schema proprio di una cultura. Si tratta di una psicologia che avvicina gli esseri umani, che non li fa sentire differenti. Essa costituisce, insomma, un apporto importante alla comprensione tra i popoli.

Ma torniamo al nostro tema. Si racconta che il Buddha si trovasse in compagnia di un numeroso gruppo di maestri quando, in forma di dialogo, iniziò a sviluppare il discorso che oggi conosciamo come "L'enigma della percezione".

D'un tratto il Buddha alzò una mano e chiese ad uno dei suoi discepoli prediletti:

- Che cosa vedi, Ananda?

Nel suo stile sobrio il Buddha interrogava e rispondeva sempre con precisione. Ananda, invece, era solito reagire in maniera molto più esuberante, per cui rispose:

- O Nobile Signore! Vedo la mano dell'Illuminato che mi sta davanti, e ora la vedo chiudersi.

- Molto bene, Ananda. Dove vedi la mano, e da dove la vedi?

- O Maestro, vedo la mano del mio nobile Signore che si chiude facendo apparire il pugno. La vedo, naturalmente, fuori di me, e dall'interno di me.

- Molto bene, Ananda. Con che cosa vedi la mano?

- E' naturale, Maestro, che io la veda con i miei occhi.

- E dimmi, Ananda: la percezione sta nei tuoi occhi?

- Sicuramente, Venerabile Maestro.

- E dimmi, Ananda: che cosa accade quando chiudi gli occhi?

- Nobile Maestro, quando chiudo gli occhi la percezione scompare.

- Questo, Ananda, non è possibile. Ananda, forse la percezione scompare quando questa stanza si fa buia e tu ci vedi sempre di meno?

- Questo è ciò che accade, Maestro.

- E, Ananda, forse la percezione scompare quando questa stanza rimane al buio completo e tu non vedi alcunché pur tenendo gli occhi aperti?

- O Nobile Maestro, io sono tuo cugino! Ricorda che siamo cresciuti insieme e che, da piccolo, mi volevi molto bene; suavia, non mi confondere!

- Ananda: se la stanza si fa buia non vedo più gli oggetti, ma i miei occhi continuano a funzionare. Infatti se c'è della luce, io la vedrò filtrare attraverso le palpebre mentre se l'oscurità è totale resterò al buio: perciò la percezione non scompare per il solo fatto di chiudere le palpebre. Dimmi, Ananda, se la percezione sta nell'occhio, da dove vedi la mia mano quando la immagini?

- Signore, credo che se la immaginassi, vedrei la tua mano sempre dall'interno del mio occhio.

- Che cosa vorresti dire, Ananda? Che l'immaginazione sta nell'occhio? Questo non è possibile. Se l'immaginazione stesse nell'occhio, dovresti girare gli occhi verso l'interno per vedere la mano quando l'immagini dentro la tua testa. E questo non è possibile. Perciò dovrai riconoscere che l'immaginazione non si trova nell'occhio. E dunque, dove si trova?

- E' possibile - replica Ananda - che tanto la visione quanto l'immaginazione non si trovino nell'occhio, bensì dietro di esso. Per questo mi risulta possibile vedere all'indietro quando immagino e vedere quel che si trova davanti al mio occhio quando percepisco.

- Nel secondo caso, Ananda, non vedresti l'oggetto, vedresti l'occhio...

E il discorso prosegue secondo questo schema dialogico.

Andando avanti ne "L'enigma della percezione", i vissuti descritti diventano sempre più complessi e vengono presentate di volta in volta delle soluzioni provvisorie ai problemi posti; ma anche le obiezioni si fanno di volta in volta più forti e questo finché Ananda, ormai in preda ad una forte inquietudine, chiede al Buddha una spiegazione esauriente su come stiano le cose per quanto riguarda la visione, l'immaginazione e più in generale la coscienza. E il Buddha, che abitualmente è molto stringato e preciso nelle descrizioni, quando si tratta di dare delle spiegazioni, parte da molto lontano e imprime al discorso dei lunghi giri. Proprio in tal modo si chiude questo capitolo, contenuto nella *Surangama Sutra*, che è uno dei più interessanti testi di studio in materia di percezione.

Quando guardiamo la mano, la vediamo al di fuori di noi e da dentro di noi. In altre parole il luogo in cui l'oggetto ci appare è diverso dal punto d'osservazione dal quale è visto. Se il mio punto d'osservazione fosse al di fuori di me non potrei avere alcuna nozione di ciò che vedo. Di conseguenza il punto d'osservazione deve essere dentro di me, e non fuori, mentre l'oggetto deve essere fuori di me, e non dentro. Quando però immagino la mano nella mia testa, tanto l'immagine quanto il punto di osservazione stanno dentro di me. Nel primo caso, quando da dentro di me vedo la mano al di fuori di me, il punto d'osservazione sembra coincidere approssimativamente con l'occhio. Nel secondo caso, quando immagino la mano dentro di me, il punto d'osservazione non coincide più con l'occhio; infatti mi è possibile vedere la mano rappresentata nella testa a partire dall'occhio puntando verso l'interno, ma anche dalla parte posteriore della testa puntando ancora verso l'interno. Mi è possibile vedere la mano anche dall'alto, o dal basso, e via di seguito, da molti punti di vista. Qui si vuol dire che, trattandosi di una rappresentazione e non di una percezione, il punto d'osservazione non è fisso. Pertanto il punto di osservazione, per quanto concerne la rappresentazione, non è legato all'occhio.

Ora immagino che la mano, che era rappresentata al centro della mia testa, ne esca da dietro: anche in questo caso continuerò ad immaginare la mano a partire dall'interno della testa, nonostante sia passato a rappresentarla al di fuori di essa. Si potrebbe pensare che, in un certo momento, anche il punto d'osservazione esca dalla testa. Ma ciò è impossibile. Facciamo un altro esempio: ora immagino me stesso, collocato di fronte a me che mi guarda. In questo caso, mi è possibile rappresentare quel "me" che mi guarda da qui, da dove mi trovo. Ma potrei anche arrivare a immaginare il mio aspetto come se stessi vedendomi da lì, dal punto in cui si trova quel "me" che mi guarda. Tuttavia, quand'anche mi identificassi con l'immagine di quel "me" che mi guarda, trarrei la sensazione di me stesso da qui dove sono, dal punto in cui il mio corpo si trova. Lo stesso vale quando mi guardo allo specchio: non posso certo credere di stare o di sentirmi dentro lo specchio. Io sto qui che mi guardo lì nello specchio; non sto lì che guardo me qui. In una situazione come questa ci si potrebbe confondere e credere che per il fatto di avere davanti la

rappresentazione di se stessi anche il punto d'osservazione si trovi fuori; ma nemmeno in questo caso una cosa del genere è possibile. In determinate condizioni sperimentali (per esempio all'interno di una camera di soppressione sensoriale o "camera del silenzio"), si tende a perdere la nozione dell'io perché vengono a mancare alcuni "riscontri" percettivi, che sono i riferimenti di ordine tattile forniti dalla pelle. E perdendo tali riferimenti e con essi la nozione dell'io, si può avere l'impressione di trovarsi al di fuori del corpo o addirittura di vedersi dal di fuori. Ma se, facendo attenzione, si riprenderà contatto con la propria sensazione di sé, ci si potrà rendere conto del fatto che una simile proiezione tattile e cenestesica non porti affatto "fuori" la sensazione di sé; non si ha una nozione precisa del punto in cui si "registra" il proprio sé semplicemente perché si è persa la sensazione dei limiti del corpo.

Dunque mi è possibile vedere la mano al di fuori di me e da dentro di me, e mi è anche possibile vederla in me e da dentro di me nel caso la stia immaginando. Apparentemente si tratta del medesimo spazio. Ma non è così. C'è uno spazio nel quale si dispongono gli oggetti che osservo, e che posso chiamare spazio di percezione, e ce n'è un altro nel quale si dispongono gli oggetti della rappresentazione e che non coincide con il precedente. Gli oggetti che si collocano nei due diversi spazi possiedono caratteristiche differenti. Se osservo la mia mano, mi rendo conto che essa si trova ad una determinata distanza dal mio occhio. Vedo che mi è più vicina di certi oggetti e più lontana di certi altri. Vedo che alla sua forma corrisponde un colore. E nonostante possa immaginare molte cose riguardo alla mia mano, ciò che si impone è la percezione, non l'immaginazione. Adesso invece immagino la mia mano. Posso immaginare che essa si trovi davanti o dietro un certo oggetto. Ma posso subito cambiarne la collocazione o far sì che diventi piccola piccola o che arrivi a coprire tutto il campo della rappresentazione. Sia la sua forma che il suo colore possono essere modificati. Dunque la collocazione dell'oggetto mentale nello spazio di rappresentazione può cambiare in conseguenza delle mie operazioni mentali, mentre la collocazione degli oggetti nello spazio esterno può cambiare per varie ragioni ma non in conseguenza delle mie operazioni mentali. Mi è certo possibile rappresentare che la colonna qui accanto si sposti; nondimeno, per quanto mi sforzi di immaginare che ciò avvenga, da un punto di vista percettivo essa rimarrà dove si trova. Vi sono, perciò, grandi differenze tra l'oggetto rappresentato e l'oggetto percepito, così come vi sono grandi differenze tra lo spazio di percezione e quello di rappresentazione.

Ma consideriamo un altro aspetto della questione. Chiudo gli occhi e rappresento la mia mano. Non ci sono problemi, come abbiamo visto, finché la rappresento all'interno della testa. Ma dove la rappresento quando chiudo gli occhi e la ricordo dove si trovava, cioè, com'è evidente, fuori della mia testa? Dove la rappresento quando la ricordo? La rappresento forse dentro la testa? No, la rappresento fuori di essa. Ma come è possibile che ricordi gli oggetti visti proprio là dove si trovavano, vale a dire collocati in uno spazio esterno? Perché ricordare un oggetto esterno collocandolo dentro la testa è accettabile; ma ricordare con gli occhi chiusi, senza vederlo, un oggetto che non si colloca dentro la testa bensì al di fuori di essa... che razza di spazio sto vedendo? Delle due l'una: o gli oggetti che ricordo stanno nella mia testa, nonostante io creda di vederli fuori, oppure la mia mente esce dal mio spazio interno ed entra in quello esterno quando chiudo gli occhi e li ricordo. Ma questa seconda alternativa è impossibile. Distinguo perfettamente gli oggetti interni da quelli esterni. Distinguo bene lo spazio di percezione da quello di rappresentazione; ma le mie sensazioni diventano confuse quando rappresento gli oggetti nel luogo in cui essi normalmente si trovano, e cioè al di fuori della mia rappresentazione interna.

Come distinguo un oggetto rappresentato all'interno della mia testa da un oggetto rappresentato o ricordato al di fuori di essa? Li distinguo perché ho la nozione del limite della mia testa. E da che cosa è dato questo limite? E' dato dalla sensazione tattile delle palpebre; ed è proprio tale sensazione che mi permette di decidere se l'oggetto è rappresentato dentro o fuori della testa. Se le cose stanno così, allora l'oggetto rappresentato fuori non si trova necessariamente fuori, bensì collocato nella parte più superficiale del mio spazio di rappresentazione; e questo mi produce la sensazione, che si traduce in immagine visiva, che l'oggetto si trovi fuori. Ma la sensazione di limite non è visiva bensì tattile.

La rappresentazione è talmente potente che arriva a modificare la percezione. Guardate il sipario qua dietro e poi immaginatelo molto vicino agli occhi. Ora guardatelo nuovamente: noterete di aver bisogno di un certo tempo per metterlo a fuoco. In altre parole: quando immaginate che il sipario si trovi molto vicino agli occhi, questi si focalizzeranno sul sipario immaginato e non su quello reale.

Di contro, quando immaginate di vedere un edificio al di là del sipario e poi guardate nuovamente quest'ultimo, gli occhi si focalizzeranno di nuovo; e lo faranno perché in precedenza erano focalizzati diversamente; e questo perché si erano dati una distanza dall'oggetto che gli veniva dall'immagine e non dalla percezione. Dunque l'immagine, la rappresentazione, modifica, adattandola a sé, persino la percezione. Se le cose stanno così, i dati percettivi possono risultare profondamente modificati in conseguenza della rappresentazione che è in atto. Da questo deriva anche che il nostro sistema di rappresentazione non necessariamente riproduce il mondo in generale in quella maniera fedele che noi gli attribuiamo. E ciò appare chiaro se consideriamo che i fenomeni che si collocano nello spazio di rappresentazione non concordano necessariamente con quelli che si collocano nello spazio di percezione. Dunque, visto che i fenomeni della rappresentazione modificano la percezione, ne consegue che la percezione può risultare alterata dal sistema di rappresentazione. E nel dire alterata non mi riferisco a casi eclatanti bensì alla percezione in generale. Le conseguenze di tutto questo sono enormi: infatti la mia rappresentazione, che corrisponde ad un determinato sistema di credenze, mi porterà necessariamente a modificare la visione e la prospettiva che ho del mondo esterno sulla base della percezione.

Posso dirigere il mio corpo verso gli oggetti grazie alla percezione. Ma posso farlo anche grazie alla rappresentazione. Se l'oggetto, invece di essere rappresentato al di fuori della mia testa, vi fosse rappresentato dentro, non potrei indirizzare la mia attività verso di esso. Quando mi trovo in stato di veglia e con gli occhi aperti, il mio punto di osservazione coincide con l'occhio; o meglio, non solo con l'occhio, ma con tutti i sensi esterni. Quando però il mio livello di coscienza si abbassa, il punto d'osservazione si sposta verso l'interno. Ciò accade perché la frangia di percezione dei sensi esterni diventa più stretta, mentre al contempo cresce il vissuto relativo ai sensi interni. Dunque, il punto di vista (che non è se non una struttura di dati di memoria e di dati di percezione) si sposta verso l'interno col diminuire dei dati della percezione esterna e l'aumentare di quelli dell'interna. Questo spostamento assolve ad una funzione precisa: impedire che le immagini del sogno attivino, con le loro cariche, il corpo facendolo muovere nel mondo esterno. Se ciascuna immagine che mi appare in sogno avesse come risultato una qualche attività nel mondo, il sogno non servirebbe molto agli effetti della ricomposizione delle funzioni corporee. Certo questo non vale quando mi trovo in uno stato di sonnambulismo o di sonno alterato, durante il quale può succedermi di parlare, muovermi, agitarmi e magari alzarmi e mettermi a camminare. Ma una situazione di questo tipo è possibile proprio perché il punto di vista, invece di essersi spostato verso l'interno, si mantiene all'esterno seguendo le rappresentazioni.

Quando il mio punto di vista, nonostante mi trovi nello stato di sonno, viene spinto verso la periferia a causa di contenuti problematici o vi viene richiamato a causa di stimoli esterni, le immagini tenderanno a collocarsi nella cappa più esterna dello spazio di rappresentazione e quindi a inviare segnali in direzione del mondo esterno. Quando invece il sonno diventa profondo, il punto di osservazione cade all'interno dello spazio di rappresentazione, e concomitantemente anche le immagini si fanno interne, mentre la struttura generale di tale spazio si modifica. Quindi quando mi trovo in veglia, vedo le cose a partire da me però non vedo me stesso, mentre quando sogno in genere mi capita di vedere la mia immagine. In varie occasioni, però, molte persone non vedono se stesse nei sogni, ma vedono le scene oniriche in modo simile a quello in cui percepiscono il mondo quotidiano. Questo accade perché il loro punto di vista si trova spostato verso i limiti dello spazio di rappresentazione. Il loro non è un sonno tranquillo. Quando però il punto di vista cade all'interno di tale spazio, sono solito vedere me stesso "dal di fuori" allorché mi rappresento nei sogni. Questo non significa che la mia immagine si trovi fuori della mia testa: significa che il mio punto di osservazione si è spostato all'interno dello spazio di rappresentazione, per cui mi trovo ad osservare, come su uno schermo, il film della rappresentazione nel quale compaio io stesso. Ma non percepisco il mondo da dentro di me, come mi accade in veglia: vedo invece me stesso portare a termine determinate operazioni. Lo stesso vale per la memoria più antica. Se ricordate voi stessi a due, tre o quattro anni d'età, non vi succederà di ricordarvi mentre guardate gli oggetti da dentro di voi, bensì di vedere la vostra immagine collocata tra determinati oggetti o compiere determinate azioni. Quanto alle immagini, la memoria più antica opera come la rappresentazione nel livello di sonno profondo e cioè sposta il punto di vista verso le cappe più interne dello spazio di rappresentazione: tale punto di vista non è altra cosa che l'io. L'io si sposta, l'io si colloca a profondità diverse dello spazio della

rappresentazione, a partire dall'io si osserva il mondo, a partire dall'io si osservano le proprie rappresentazioni. L'io è variabile, l'io modifica, adattandole a sé, le rappresentazioni, l'io modifica le percezioni come nell'esempio che abbiamo riportato.

Se osservo il funzionamento degli occhi mentre rappresento delle immagini che si trovano a profondità diverse - per esempio mentre immagino di scendere una scala che conduce verso luoghi profondi oppure di salire una scala che porta in alto - vedrò che nel primo caso gli occhi si muoveranno verso il basso, nell'altro caso verso l'alto. Questo significa che gli occhi, nonostante la loro attività sia superflua dato che non c'è alcun oggetto esterno da vedere, seguono le rappresentazioni come se si trattasse di percezioni. Se immagino la mia casa collocata in quella direzione là, i miei occhi tenderanno a muoversi proprio in quella direzione; e se anche non lo facessero, la mia rappresentazione corrisponderebbe comunque a quella direzione dello spazio; se immagino la mia casa collocata nella direzione opposta, accadrà una cosa analoga. Gli occhi, nel loro muoversi verso l'alto o verso il basso seguendo le immagini, finiscono per incontrare oggetti diversi: e questo perché tutti i sistemi di impulsi del corpo sembrano essere connessi allo schermo di rappresentazione verso cui l'io guarda. Quindi in una frangia dello spazio di rappresentazione appariranno gli impulsi di una parte del corpo, in un'altra frangia gli impulsi di un'altra, e così via. E sapete bene che gli impulsi possono tradursi, deformarsi e trasformarsi.

Un esempio di quanto detto ci viene fornito dal seguente caso molto noto. Il nostro soggetto scende all'interno dello scenario costituito dalle proprie immagini: lo fa percorrendo una sorta di tubo. Ma ecco che nella discesa trova all'improvviso una forte resistenza. Questa appare nella forma di una grande testa di gatto che gli impedisce di continuare a scendere nel tubo. Per poter passare il nostro soggetto accarezza, nell'immagine, il collo del gatto: al farlo, questo immediatamente si rimpicciolisce. Simultaneamente il nostro soggetto riscontra una distensione nel collo: a questo punto può passare e riprendere la discesa nel tubo. In altre parole, il gatto che compare in questo esempio non è altro se non l'allegorizzazione di una tensione presente nel collo del soggetto. Nel momento in cui si determina una distensione, il sistema di segnali connessi all'immagine allegorizzata del gatto si trasforma; allora la resistenza diminuisce e il nostro amico può continuare la sua discesa. In un altro caso un diverso soggetto discende nello scenario delle proprie rappresentazioni. Giù, nei luoghi più profondi, d'un tratto s'imbatte in un personaggio che gli porge una piccola pietra scura. Quindi il nostro amico torna a salire fino a raggiungere un piano medio, cioè un piano che ha l'aspetto del mondo della vita quotidiana, anche se costituisce in ogni caso una rappresentazione. A questo punto si presenta un altro personaggio che gli consegna un oggetto che, seppur differente, ha una forma simile a quella dell'oggetto visto giù in basso. Quindi il soggetto riprende a salire, sempre più in alto. Raggiunge la cima di una montagna, si perde tra le nuvole ed ecco che incontra una figura che somiglia ad un angelo, la quale gli consegna un oggetto che pur essendo più luminoso, più chiaro dei precedenti, possiede caratteristiche simili. Il nostro amico si rende conto che nei tre casi l'oggetto si trovava in una posizione precisa dello spazio di rappresentazione: l'oggetto non gli è apparso prima in una posizione, poi in un'altra, e quindi in un'altra ancora, ma sempre, in tutti e tre i piani, diciamo, quasi al centro dello spazio, leggermente spostato verso sinistra. Il punto è che il nostro amico ha, e ricorda di avere, una vertebra artificiale che invia dei segnali; egli non percepisce tali segnali sempre nel medesimo modo, ma sempre essi si traducono in un'immagine.

Dunque i sistemi di allegorizzazione trasformano i segnali dell'intracampo e li traducono in immagini che si collocano in punti diversi dello spazio di rappresentazione. Non è che l'occhio, nel suo salire e scendere, ad un certo punto scenda ad osservare quel che succede nell'intracampo: non è che l'occhio finisca nell'esofago, tanto per dirne una. E' il segnale relativo ad una tensione che arriva allo schermo di rappresentazione, non è l'occhio ad arrivare al punto in cui si dà la tensione. Allora iniziare una discesa significa iniziare a prendere contatto con traduzioni che si collocano a livelli diversi dell'intracampo; non significa che il mio occhio si introduca nelle viscere e traduca ciò che sto vedendo.

Man mano che vi si discende, lo spazio di rappresentazione diventa sempre più buio mentre man mano che vi si sale si fa sempre più chiaro. Questa è un'esperienza che voi tutti conoscete benissimo. L'aumento progressivo dell'oscurità che accompagna la discesa e l'aumento progressivo della luce che corrisponde all'ascesa sono in realtà legati a due fenomeni: il primo riguarda l'allontanamento dai centri ottici o l'avvicinamento ad essi; il secondo si riferisce ai sistemi abituali di ideazione e di percezione, grazie ai quali abbiamo sempre associato la luce del sole al

cielo e la mancanza di luce alle zone profonde. Tutto ciò senza dubbio non vale per gli abitanti delle zone molto fredde e nebbiose nelle quali la neve quasi sempre copre la terra ed il cielo è in genere scuro. D'altra parte anche a grandi altezze esistono oggetti oscuri, e questo nonostante lo spazio di rappresentazione sia ben illuminato; analogamente nelle profondità di tale spazio esistono oggetti chiari. Esistono poi dei punti limite tanto nella salita quanto nella discesa all'interno dello spazio di rappresentazione. Ma questo è un tema che sarà oggetto di altre conversazioni.

Abbiamo esaminato quattordici punti: nel primo abbiamo studiato la collocazione del punto di vista nel caso in cui l'oggetto è esterno; nel secondo la collocazione del punto di vista nel caso in cui l'oggetto è interno; nel terzo abbiamo esaminato il caso in cui il punto di vista si trova collocato nella parte posteriore della testa, oppure "in alto" o "in basso"; nel quarto abbiamo affrontato il problema del falso spostamento del punto di vista che si dà quando il soggetto colloca "di fronte" l'immagine di sé; nel quinto abbiamo studiato ciò che succede quando gli oggetti si collocano nella parte più esterna dello spazio di rappresentazione. Il sesto è stato dedicato a chiarire la differenza tra lo spazio di rappresentazione relativo agli oggetti che sembrano collocarsi "fuori" e quello relativo agli oggetti che sembrano collocarsi "dentro", differenza determinata dalla barriera tattile costituita dalle palpebre; nel settimo abbiamo analizzato in che modo la percezione possa essere modificata dalla rappresentazione; nell'ottavo abbiamo preso in esame cosa succede quando si cerca di operare con il corpo su un oggetto rappresentato "dentro"; nel nono abbiamo studiato lo spazio di rappresentazione e le sue modificazioni nello stato di veglia; nel decimo ci siamo occupati dello spazio di rappresentazione e delle sue modificazioni nello stato di sonno; nell'undicesimo abbiamo preso in esame alcune proprietà degli oggetti corrispondenti allo spazio interno; nel dodicesimo abbiamo parlato dello spazio di rappresentazione ed abbiamo detto che esso è in rapporto con i diversi punti dell'intracorpo e che può essere descritto come una sorta di schermo; nel tredicesimo abbiamo osservato come lo spazio di rappresentazione tenda ad illuminarsi nella misura in cui si "sale" in esso; infine nel quattordicesimo punto abbiamo osservato come lo spazio di rappresentazione tenda (con le dovute eccezioni) a farsi oscuro nella misura in cui "discendiamo" in esso.

Da quanto abbiamo detto si possono trarre innumerevoli conseguenze.

IL SENSO DELLA VITA

CITTA' DEL MESSICO, MESSICO 10 OTTOBRE 1980

SCAMBIO DI OPINIONI CON I MEMBRI DI UN GRUPPO DI STUDIO

Vi ringrazio per avermi offerto l'opportunità di discutere con voi alcuni punti di vista che si riferiscono ad aspetti rilevanti della nostra concezione della vita umana. Dico discutere perché questa non sarà una dissertazione ma uno scambio di opinioni.

Il primo punto di vista da prendere in esame riguarda il tema centrale di tutte le nostre riflessioni. Il nostro oggetto di studio coincide forse con quello delle scienze? No, perché se così fosse sarebbero sicuramente le scienze ad avere l'ultima parola.

Il nostro interesse si centra sull'esistenza umana, intesa non come fatto biologico o sociale (dato che già esistono scienze che dedicano i loro sforzi a questi aspetti), quanto piuttosto come esperienza personale, come vissuto quotidiano. Questo perché una qualunque persona, quand'anche si interroghi sul fenomeno sociale e storico che è costitutivo dell'essere umano, si porrà tali domande a partire dalla propria vita quotidiana; se le porrà a partire dalla propria situazione; se le porrà sotto la spinta dei propri desideri, delle proprie angosce, dei propri bisogni, dei propri amori, dei propri odii; se le porrà sotto la spinta delle proprie frustrazioni o dei propri successi; se le porrà a partire da qualcosa che precede le statistiche e le teorie. Se le porrà a partire dalla vita stessa.

E che cosa c'è di comune ed al tempo stesso di peculiare in ogni esistenza umana? La ricerca della felicità e quella dei modi per vincere il dolore e la sofferenza sono comuni ad ogni esistenza umana ed insieme peculiari di ciascuna. Questa è una verità sperimentabile da tutti e da ciascuno.

Ma che cos'è la felicità cui l'essere umano aspira? La felicità è ciò che l'essere umano crede che essa sia. Quest'affermazione, piuttosto sorprendente, si basa sulla constatazione che persone diverse si orientano verso immagini o ideali di felicità diversi. Senza contare che tali ideali cambiano con la situazione storica, sociale e personale. Questo ci porta a concludere che l'essere umano cerca quel che crede lo farà felice e conseguentemente quel che crede lo allontanerà dalla sofferenza e dal dolore.

Proprio per l'aspirazione alla felicità sorgeranno le resistenze nella forma del dolore e della sofferenza. In che modo si potranno vincere queste resistenze? Per poter rispondere dobbiamo prima interrogarci sulla loro natura.

Il dolore è per noi un fatto fisico. Tutti ne abbiamo esperienza. Si tratta di un fatto sensoriale, corporeo. La fame, le avversità della natura, le malattie, la vecchiaia producono dolore. Questa sua caratteristica ci permette di distinguere il dolore da fenomeni che invece non hanno nulla a che vedere con l'aspetto sensoriale. Solo il progresso della società e della scienza può far retrocedere il dolore. E questo è il campo specifico in cui possono investire le loro migliori energie i riformatori sociali e gli scienziati ma soprattutto i popoli che sono i generatori del progresso di cui i riformatori e gli scienziati si nutrono.

La sofferenza, invece, è di natura mentale. Non è un fatto sensoriale come il dolore. La frustrazione, il risentimento sono anch'essi degli stati dei quali abbiamo esperienza ma che non possiamo localizzare in un organo specifico o in un insieme di organi. Possiamo chiederci se il dolore e la sofferenza, nonostante la loro diversa natura, possano interagire. E' certo che il dolore può motivare la sofferenza: in tal senso il progresso sociale e quello della scienza possono far retrocedere un aspetto della sofferenza. Ma dove troveremo la soluzione specifica per far retrocedere la sofferenza? La troveremo nel senso della vita. E non esiste riforma né progresso scientifico che possa allontanare la sofferenza prodotta dalla frustrazione, dal risentimento, dalla paura della morte, dalla paura in generale.

Il senso della vita è una direzione verso il futuro che dà coerenza alla vita, che permette di dare un inquadramento alle diverse attività che si portano avanti e che giustifica la vita stessa in modo

completo. Alla luce del senso anche il dolore nella sua componente mentale e la sofferenza in generale retrocedono e si rimpiccioliscono, venendo interpretati come degli impedimenti superabili.

Ma quali sono le fonti della sofferenza umana? Sono quelle da cui scaturisce la contraddizione. Si soffre quando si vivono situazioni contraddittorie ma si soffre anche nel ricordarle e nell'immaginarle.

Queste fonti sono state chiamate "le tre vie della sofferenza"; il loro segno può cambiare se cambia il modo in cui l'essere umano si colloca nei confronti del senso della vita. Dovremo esaminare brevemente queste tre vie per poi passare a parlare del significato e dell'importanza del senso della vita.

(Domanda poco udibile nella registrazione)

È chiaro che la sociologia studia le aggregazioni umane così come altre scienze studiano gli astri o i microrganismi. Analogamente la biologia, l'anatomia e la fisiologia studiano il corpo umano e lo fanno da differenti punti di vista. La psicologia, poi, studia il comportamento psichico. Ma tutti coloro che si dedicano a questi studi (i ricercatori, gli scienziati) non studiano la propria esistenza. Non c'è scienza che permetta di studiare la propria esistenza. La scienza non dice nulla riguardo alla situazione di una persona che, tornando a casa, riceve una porta in faccia, oppure uno sgarbo od al contrario una carezza.

Noi, invece, ci occupiamo proprio dell'esistenza umana ed è per questo che i dibattiti scientifici non sono di nostra competenza. D'altra parte non ci sfuggono le serie carenze delle scienze, le serie difficoltà che si presentano quando esse cercano di definire ciò che avviene nell'esistenza umana: qual è la natura della vita umana se essa è considerata in rapporto al senso; qual è la natura della sofferenza e del dolore; qual è la natura della felicità e quale quella della sua ricerca. Ma questi sono proprio gli oggetti del nostro studio, gli oggetti del nostro interesse. Da questo punto di vista si potrebbe dire che noi abbiamo una posizione nei confronti dell'esistenza, una posizione nei confronti della vita, più che una scienza su questi temi.

(Domanda poco udibile nella registrazione)

È chiaro che noi abbiamo messo in risalto il fatto che la gente cerca quello che crede sia la felicità. Il punto è che oggi si crede una cosa e domani se ne crede un'altra. Se confrontiamo, guardando in noi stessi, l'idea di felicità che avevamo a dodici anni con quella che abbiamo oggi, ci apparirà chiaro quanto sia cambiata da allora la nostra prospettiva; qualcosa di simile succede se interroghiamo dieci persone diverse: esse ci presenteranno altrettanti punti di vista sulla felicità. Nel Medioevo si aveva un'idea generale della felicità diversa da quella dell'epoca della Rivoluzione Industriale. In genere i modi in cui i popoli o gli individui ricercano la felicità subiscono continui cambiamenti. La felicità, intesa come oggetto, costituisce un tema niente affatto chiaro. Anzi, sembrerebbe proprio che non esista un oggetto che dia la felicità. Ciò che si cerca è più uno stato d'animo che un oggetto tangibile.

Certo, a volte ci si può anche confondere e credere che un sapone rappresenti la felicità più vera, come vuole un certo tipo di pubblicità. Tutti però intendiamo che, quando si parla di felicità, in realtà si sta cercando di descrivere uno stato più che un oggetto: perché, per quanto ne sappiamo, tale oggetto, appunto, non esiste. Ma non è neppure chiaro che cosa sia lo stato di felicità, stato che mai viene definito in modo esauriente. Finora si è ricorsi a dei trucchetti e la gente non ne ha ricavato alcuna chiarezza. Bene, possiamo andare avanti rispondendo ad altre domande, se ci sono...

(Domanda poco udibile nella registrazione)

Quest'ultima domanda riguarda il superamento del dolore e della sofferenza: come mai alla vittoria sul dolore, che si ottiene grazie al progresso della società e della scienza, non corrisponde un parallelo superamento della sofferenza?

Vi sono alcuni che sostengono che l'essere umano non sia progredito affatto. E' invece ovvio che l'essere umano sia cresciuto, che abbia fatto grandi passi avanti nella scienza, nella conquista della natura. E' vero che le diverse civiltà si sono sviluppate in modo diseguale, è vero che

esistono problemi di tutti i tipi ma è anche vero che l'essere umano e la civiltà umana hanno fatto grandi progressi. Si tratta di un fatto evidente. Ricordatevi che in altre epoche un batterio era capace di causare una strage, mentre oggi un farmaco somministrato in tempo può bloccare rapidamente gli effetti. C'è stato un tempo in cui mezza Europa moriva per un'epidemia di colera. Oggi questo non può più succedere. Si sta combattendo contro malattie vecchie e nuove, che sicuramente si arriverà a sconfiggere. Le cose sono cambiate e di molto. Però è chiaro che in materia di sofferenza un uomo di 5000 anni fa e un uomo di oggi vivono e patiscono le stesse delusioni, vivono e patiscono la paura, vivono e patiscono il risentimento. Li vivono e li patiscono come se per loro la storia umana non fosse mai esistita, come se in questo campo ogni essere umano fosse sempre il primo. Il dolore ha perduto terreno grazie ai progressi di cui parlavamo ma non per questo la sofferenza umana è diminuita: su questo problema non ci sono state risposte adeguate. E in questo senso esiste una certa disparità tra dolore e sofferenza. Come facciamo a dire, però, che l'essere umano non è progredito? Forse è proprio perché ha fatto dei grandi passi avanti che oggi è in grado di porsi domande di questo tipo; forse è proprio per questo che oggi sta cercando di dare una risposta a degli interrogativi che in un'altra epoca non era obbligato a porsi. Le tre vie della sofferenza sono necessarie all'esistenza umana ma il loro normale funzionamento è stato distorto. Cercherò di spiegarmi meglio.

Tanto la sensazione di ciò che ora vivo e percepisco quanto la memoria di ciò che ho vissuto e l'immaginazione di ciò che potrei vivere sono necessarie all'esistenza umana. Interrompiamo anche una sola di queste funzioni e l'esistenza si disarticolerà: rifiutiamoci alla memoria e perderemo persino il controllo motorio del nostro corpo; eliminiamo la sensazione e perderemo ogni capacità di regolazione del corpo stesso; blocchiamo l'immaginazione e verrà meno ogni possibilità di orientarci, di scegliere una direzione. Ma il funzionamento di queste tre vie, che sono necessarie alla vita, può venire distorto al punto che esse si trasformano in nemiche della vita, in portatrici di sofferenza. Così nella nostra vita quotidiana soffriamo per quel che percepiamo, per quel che ricordiamo e per quel che immaginiamo.

Abbiamo detto in altre occasioni che si soffre quando si vive una situazione contraddittoria, come quando facciamo delle cose che si oppongono l'una all'altra. Soffriamo anche per il timore di non ottenere quello che desideriamo dal futuro o per il timore di perdere ciò che abbiamo. E soffriamo, è chiaro, per ciò che abbiamo perso, per ciò che non abbiamo ottenuto, per ciò che abbiamo sofferto in precedenza: per un'umiliazione, un castigo, un dolore fisico ormai passato; per un tradimento, un'ingiustizia, una vergogna. Ma questi fantasmi che vengono dal passato noi li viviamo come se fossero presenti. Essi, che sono la fonte del rancore, del risentimento e della frustrazione, condizionano il nostro futuro e ci fanno perdere la fede in noi stessi.

Discutiamo il problema delle tre vie della sofferenza.

Se le tre vie rendono possibile la vita, come mai il loro funzionamento si è distorto? L'uomo avrebbe dovuto imparare a destreggiarsi tra di esse ed ad utilizzarle a proprio favore se, come abbiamo ammesso, ha sempre cercato la felicità. Allora, com'è possibile che all'improvviso queste tre vie siano diventate proprio il suo principale nemico? Sembra che quando la coscienza dell'essere umano, che ancora non era un essere ben definito, si ampliò - quando si ampliarono l'immaginazione, la percezione del mondo ed il ricordo del passato - sembra che proprio allora, proprio per l'ampliarsi di queste funzioni, sia sorta una resistenza. Come sempre succede quando si tratta di funzioni interne: cerchiamo di portare avanti una nuova attività ed ecco che incontriamo una resistenza. Come quando si incontra una resistenza nel mondo naturale: quando piove, l'acqua che cade scorre fino ai fiumi trovando resistenze al suo passaggio; superandole e vincendole, l'acqua finalmente arriva al mare.

Per il fatto stesso di svilupparsi, l'essere umano incontra delle resistenze; ma incontrandole si fortifica, fortificandosi integra le difficoltà ed integrandole le supera. Se è così, la sofferenza che è sorta in concomitanza con lo sviluppo dell'essere umano, ha anche avuto la funzione di fortificarlo e di permettergli di andare oltre essa. Dunque, in certe tappe della storia umana anteriori a quella attuale, la sofferenza deve aver contribuito essa stessa allo sviluppo dell'essere umano, nel senso che essa stessa ha creato le condizioni per essere superata.

Noi non aspiriamo alla sofferenza. Noi aspiriamo anche a riconciliarci con la nostra specie, che tanto ha sofferto, perché grazie ad essa siamo pronti a spiccare il volo verso nuove mete. La sofferenza dell'uomo primitivo non è stata inutile; la sofferenza di generazioni e generazioni, che sono state limitate da mille condizionamenti, non è stata inutile. Il nostro ringraziamento va a

coloro che ci hanno preceduto nonostante la loro sofferenza, perché è grazie ad essi che possiamo tentare nuove liberazioni.

Questo per quanto attiene al fatto che la sofferenza non è nata all'improvviso, bensì con lo sviluppo e la crescita dell'uomo. Deve essere chiaro, però, che noi, in quanto esseri umani, non aspiriamo a continuare a soffrire: al contrario, aspiriamo a superare le resistenze aprendo allo sviluppo umano strade nuove.

Ma abbiamo detto che la soluzione al problema della sofferenza la troveremo nel senso della vita, che abbiamo definito come una direzione verso il futuro che dà coerenza alla vita, che permette di dare un inquadramento alle diverse attività che si portano avanti e che giustifica la vita stessa in modo completo. Questa direzione verso il futuro è della massima importanza in quanto, secondo quel che abbiamo osservato, se si taglia la via dell'immaginazione, la via dei progetti, la via del futuro, l'esistenza umana perde appunto direzione e questo costituisce una fonte inesauribile di sofferenza.

E' chiaro a tutti che la morte risulta essere la più grande sofferenza legata al futuro. E' chiaro che, nella prospettiva della morte, la vita non può che assumere il carattere di un fatto provvisorio. Ed è chiaro che, in questo contesto, qualunque costruzione umana finisce per apparire come qualcosa di inutile che porta verso il nulla. Per questo, forse, l'aver allontanato lo sguardo dal dato di fatto della morte ha permesso di pensare la vita *come se* la morte non esistesse... Chi crede che, per quanto lo riguarda, tutto finirà con la morte, potrà trovare conforto nell'idea che sarà ricordato per le sue azioni eccezionali o che i suoi cari, o addirittura le generazioni future, non si dimenticheranno di lui. Ma quand'anche così fosse, in definitiva tutti sarebbero in cammino verso un assurdo nulla che renderebbe vano ogni ricordo. Si potrebbe anche pensare che tutto quel che si fa nella vita, lo si fa per rispondere ai bisogni nel miglior modo possibile; ammettiamolo pure: ma i bisogni avranno fine con la morte ed a quel punto qualunque lotta per uscire dal dominio del bisogno perderà senso. Si potrà dire che la vita personale ha scarsa importanza rispetto alla vita della specie e che pertanto la morte personale non ha significato. Se ciò fosse vero né la vita né le azioni personali avrebbero alcun significato; qualsiasi legge e qualsiasi impegno sarebbero immotivati e sostanzialmente non ci sarebbe una grande differenza tra le azioni benefiche e quelle malvagie.

Niente ha senso se tutto finisce con la morte: e se questo è vero, allora l'unica soluzione possibile per passare attraverso la vita consiste nel dotarci in continuazione di un senso, di una direzione provvisoria sulla quale volgere la nostra energia e le nostre azioni. E ciò è proprio quanto si fa abitualmente; ma per questo è necessario non cessare mai di negare la verità della morte, è necessario fare *come se* essa non esistesse.

Se domandiamo a qualcuno quale sia il senso della sua vita, con grande probabilità quel qualcuno ci risponderà che tale senso sta nella sua famiglia, oppure che sta nel suo prossimo o in una determinata causa che, secondo lui, giustifica l'esistenza. Sono questi significati provvisori a dargli una direzione, a permettergli di affrontare l'esistenza; ma basterà che sorga un qualche problema con le persone care, basterà che la causa abbracciata gli produca qualche delusione, basterà che il significato scelto cambi in qualche aspetto, perché l'assurdo e il disorientamento ritornino ad afferrarlo.

C'è anche da dire che i significati e le direzioni provvisorie della vita possono cessare di costituire un riferimento e non risultare più utili per il futuro proprio nel caso in cui vengano raggiunti. E può anche darsi che cessino di costituire dei riferimenti utili nel caso contrario, cioè quando non vengono raggiunti. E' certo che dopo il fallimento di un senso provvisorio resta sempre l'alternativa di adottarne uno nuovo, magari opposto al precedente. Così, passando da un senso provvisorio ad un altro, con gli anni si finisce per perdere ogni traccia di coerenza e questo fa aumentare la contraddizione e la sofferenza che da essa deriva.

La vita non ha senso se tutto finisce con la morte. Ma è poi vero che tutto finisce con la morte? Davvero non si può arrivare a scegliere una direzione definitiva che non cambi con gli accidenti della vita? E quali possibili posizioni assumono gli esseri umani di fronte al problema posto dal fatto che tutto termina con la morte? Esamineremo questi punti dopo aver discusso assieme quanto è stato detto fin qui.

(Pausa e discussione)

Prima abbiamo individuato le tre vie attraverso cui sorge la sofferenza, ora descriveremo i cinque possibili stati o modi di porsi rispetto al problema della morte e della trascendenza. Chiunque potrà trovare collocazione in qualcuno di questi cinque stati.

C'è un primo stato che corrisponde a chi ha la prova indubitabile - data dall'esperienza diretta, non dall'educazione o dall'ambiente -, la prova evidente, indiscutibile, che la vita è un transito e che la morte è un incidente di poco conto.

Ci sono altri che credono che la vita umana abbia come fine una qualche forma di trascendenza; questa credenza viene loro dall'educazione, dall'ambiente, non da qualcosa di sentito, di sperimentato; non da qualcosa di evidente per loro ma da qualcosa che è stato loro insegnato e che essi accettano, senza alcuna esperienza.

C'è poi un terzo modo di porsi nei confronti del senso della vita, ed è quello di chi vorrebbe avere una fede o un'esperienza. Avrete certamente incontrato persone che dicono: "Se potessi credere in certe cose la mia vita sarebbe diversa". Gli esempi a cui si riferiscono non mancano: persone cui sono capitati molti incidenti, molte disgrazie, e che hanno saputo dominarli grazie alla fede o alla certezza interiore del fatto che, trattandosi di qualcosa di transitorio o di provvisorio, essi non avrebbero costituito la fine delle possibilità della vita bensì una prova, una resistenza che - in un modo o nell'altro - li avrebbe fatti diventare più esperti e saggi. Può persino darsi che abbiate incontrato persone che accettano la sofferenza come strumento di apprendimento: non che cerchino la sofferenza (a differenza di altri che sembra le siano particolarmente affezionati). Stiamo parlando di quelle persone che riescono semplicemente a cogliere il lato migliore delle cose, anche difficili, che gli succedono. Persone che non vanno a cercare la sofferenza, tutto il contrario, ma che, in una situazione data, la assimilano, la integrano e la superano.

Ci sono dunque persone a cui corrisponde questo stato: non hanno fede, non credono nella trascendenza, ma desidererebbero avere qualcosa che desse loro coraggio e direzione nella vita. Sì, ci sono persone di questo tipo.

Così come ci sono persone che sospettano, a livello intellettuale, che esista un futuro dopo la morte, una trascendenza. Si limitano a ritenere possibile questa ipotesi pur senza contare su alcuna esperienza di tipo trascendente o alcun tipo di fede e senza peraltro aspirare ad averle. Di certo conoscerete persone come queste.

C'è, infine, chi nega ogni possibilità di trascendenza. Avrete sicuramente incontrato numerose persone che la pensano in questo modo e non ne mancheranno anche tra di voi.

Ecco quindi che, con differenti sfumature, ciascuno può effettivamente riconoscersi in una delle cinque categorie: in chi ha le prove, e considera la trascendenza un fatto indiscutibile; in chi ha fede perché l'ha assimilata da piccolo; in chi vorrebbe avere un'esperienza o fede in qualcosa; in chi considera intellettualmente possibile la trascendenza, senza porsi ulteriori problemi; in chi la nega.

Ma con questo non abbiamo esaurito il tema delle diverse posizioni che si possono assumere di fronte al problema della trascendenza, perché sono possibili differenti gradi di profondità in ciascuna di tali posizioni. In effetti, troviamo persone che sostengono di avere fede, sebbene una tale affermazione non abbia una rispondenza effettiva con quanto esse sperimentano. Con questo non intendiamo dire che mentano, quanto piuttosto che parlano in modo superficiale. Oggi affermano di avere fede, ma domani potrebbero dire di non averla.

Dunque è possibile riconoscere differenti gradi di profondità nei cinque modi di porsi nei confronti della trascendenza, gradi che dipendono dalla fermezza (o mutevolezza) delle convinzioni che si afferma di avere. Abbiamo conosciuto persone devote, appartenenti ad un determinato credo, che alla morte di un familiare, di un essere amato, hanno perduto tutta la fede che dicevano di possedere e sono precipitate in uno stato di completa mancanza di senso. La loro era una fede superficiale, periferica, posticcia. Le cose sono andate in modo ben diverso per quelle persone che, pur colpite da una grande catastrofe, hanno potuto far ricorso ad una fede ferma.

Abbiamo anche conosciuto persone convinte della totale irrealtà della trascendenza. Secondo loro quando si muore si scompare per sempre. Esse avevano fede, per così dire, nell'idea che tutto finisse con la morte. Eppure, in una certa occasione, mentre passavano accanto ad un cimitero, hanno allungato il passo e si sono sentite inquiete... Un simile comportamento è mai compatibile con la convinzione ferma che tutto abbia termine con la morte? Questo ci fa capire che esistono anche persone la cui posizione di negazione della trascendenza può essere estremamente superficiale.

Dunque non solo possiamo collocarci in uno dei diversi stati che abbiamo descritto ma anche in un diverso livello di profondità all'interno di esso. In differenti periodi della nostra vita abbiamo creduto cose differenti in merito alla trascendenza. Abbiamo cambiato idea in varie occasioni. Qui abbiamo a che fare con qualcosa di mobile, non con qualcosa di statico. E cambiamenti di questo genere non sono in rapporto solo con i diversi periodi ma anche con le diverse situazioni della nostra vita. La nostra situazione cambia e parallelamente cambiano le nostre credenze in merito al problema della trascendenza. Dirò di più: il cambiamento può avvenire da un giorno all'altro. A volte mi succede di credere in una certa cosa la mattina e di non crederci già più la sera. E così il modo di porsi nei confronti della trascendenza, che dovrebbe essere della massima importanza in quanto attiene all'orientamento stesso della vita umana, risulta invece essere qualcosa di estremamente variabile. Proprio questa variabilità finirà col provocare sconcerto nella vita quotidiana.

Abbiamo detto che l'essere umano può collocarsi in uno di questi cinque possibili stati e ad un diverso livello in ciascuno di essi. Ma qual è la collocazione corretta? Ed esiste veramente una collocazione corretta o stiamo semplicemente ponendo dei problemi senza poterne fornire le soluzioni? Siamo in grado di dire quale sia la migliore collocazione nei confronti del problema della trascendenza?

Alcuni dicono che la fede c'è o non c'è in una persona, che la fede sboccia o non sboccia. Ma osservate con attenzione questo particolare stato di coscienza che è la fede. Una persona può non avere assolutamente fede ma nonostante questo - no-nostante sia priva di fede o di un'esperienza trascendente - desiderare di averla. Una tale persona può persino arrivare a comprendere intellettualmente che avere fede può essere importante, può intuire che valga la pena disporsi a cercarla: ma attenzione, se ciò succede è perché qualcosa che ha a che fare con la fede si stava già manifestando all'interno di quella persona.

Quanti riescono a trovare la fede o ad avere un'esperienza trascendente, pur non potendole definire in termini precisi (così come non si può definire l'amore), riconosceranno la necessità di dare un orientamento ad altri, di indirizzarli sulla loro stessa via ma non tenteranno mai di imporre il proprio paesaggio a chi non vi si riconosca.

E così, coerentemente con quanto ho affermato, dichiaro innanzi a voi la mia fede e la mia certezza basata sull'esperienza nel fatto che la morte non chiude il futuro, che la morte, al contrario, modifica lo stato provvisorio della nostra esistenza per lanciarla verso la trascendenza immortale. Non impongo la mia certezza né la mia fede e vivo accanto a coloro il cui modo di porsi nei confronti del senso della vita è diverso dal mio; tuttavia mi sento obbligato ad offrire, per solidarietà, il messaggio che riconosco rende libero e felice l'essere umano. Per nessun motivo eludo la responsabilità di esprimere le mie verità, per quanto esse possano apparire discutibili a chi sperimenta la provvisorietà della vita e l'assurdità della morte.

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

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

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

IL VOLONTARIO

CITTA' DEL MESSICO, MESSICO

11 OTTOBRE 1980

COMMENTO DURANTE UNA PAUSA DI UN GRUPPO DI STUDIO

Sembra che molte persone che lavorano nel nostro Movimento abbiano, per così dire, dei precedenti, nel senso che hanno alle spalle esperienze di volontariato di vario genere (non di volontarismo, che è ben altra cosa). In effetti sembra esserci tra di noi una grande quantità di assistenti sociali, di infermiere, di maestri, cioè di persone che, pur svolgendo un'attività remunerata, non paiono sentirsi veramente ricompensate dal denaro che ricevono per il loro lavoro. Indubbiamente, se venissero pagate male, protesterebbero più di altre per essere pagate meglio; ma la spinta che sta alla base delle loro attività non si ferma in loro stesse ma va oltre, va verso gli altri; solo in un secondo momento, per via dei problemi quotidiani che tutti conosciamo, apparirà il bisogno di essere pagate. Questo, d'altra parte, è naturale, dato che non camperanno certo d'aria! Ma che cosa vogliono dirci queste persone che, per quanto mal pagate, continuano a dedicarsi all'insegnamento? E queste altre che lavorano come assistenti sociali, che se la passano organizzando attività da cui nessuno sa che cosa ricaveranno? Pare proprio che nel nostro Movimento ci siano tantissime persone che provengono da esperienze di questo genere... C'è quello che ha organizzato un circolo di quartiere, quell'altro che da ragazzo ha messo in piedi non so che associazione... Sono proprio persone di questo tipo che, una volta entratevi, si dedicano in prima persona a far funzionare il nostro Movimento, ad organizzarne le attività. Per altri non è così: arrivano tra noi in altre condizioni, cercando altre cose; presto però comprendono il significato del nostro lavoro e finiscono anch'essi per attivarsi. Dunque sono molti quelli che si mettono in cammino con noi ricavando un senso dal nostro lavoro e trovandovi una giustificazione interiore. Certo, all'inizio si muovono secondo le tendenze che già avevano e facendo ricorso all'esperienza acquisita in precedenza in altri campi. Si tratta di un fatto ben osservabile, gli esempi non mancano. Non so come stiano le cose qui in Messico ma in tutte le altre parti del mondo sono tantissimi gli amici che rispondono a queste caratteristiche e nelle cui biografie troviamo precedenti di volontariato; e sono proprio essi, in genere, a dare impulso alle varie attività del nostro Movimento.

Ma com'è possibile che esistano persone che agiscono disinteressatamente, senza curarsi di un rendimento immediato delle loro azioni? Di che fenomeno si tratta? Cosa c'è nella loro testa che li fa agire in un modo tanto strano? Dal punto di vista di una società consumistica, infatti, questo è un comportamento atipico. Chiunque sia nato in una struttura sociale consumistica, chiunque vi sia stato educato, chiunque vi sia cresciuto subendone l'influenza e la propaganda, tenderà necessariamente a vedere il mondo in termini di nutrimento personale. Cercherò di spiegarmi meglio. Io sono un consumatore, pertanto devo ingoiare tutto: sono una sorta di ventre immenso che dev'essere riempito; nella mia testa non passa, nella maniera più assoluta, l'idea che da me qualcosa debba uscire. Anzi, mi dico il contrario: "Quello che esce da me è già tanto e mi dà diritto ai beni che consumo: o forse non lavoro già tante ore in ufficio? Forse non dò in cambio il mio tempo che dovrebbe essere dedicato esclusivamente al consumo? Forse non pago già abbastanza con il tempo in cui sono obbligato a smettere di consumare per lavorare per il sistema?" La domanda, effettivamente, è ben posta. Chi se la pone dà ore di lavoro, ore-uomo, in cambio di una remunerazione. Non è vero? Però, dove cade l'accento in questo discorso? Chi ragiona in questi termini non pone l'accento sull'attività che svolge nel mondo: anzi, considera tale attività un male necessario affinché il punto finale di tutto questo circuito sia lui stesso. Così sono organizzati tutti i sistemi, qualunque sia il loro segno politico. Al loro centro c'è sempre lo stesso cosa: consumare.

E così la gente diventa nevrotica. Ma è logico che lo diventi. Esistono due circuiti, uno d'entrata ed uno d'uscita: se quello d'uscita si blocca, necessariamente sorgeranno dei problemi. Ma ormai praticamente tutti sono caduti in questa trappola del ricevere; e proprio perché l'ideologia del

ricevere si è estesa dappertutto, non si riesce più a capire come possano esistere delle persone che fanno delle cose senza ricevere nulla in cambio. Dal punto di vista dell'ideologia del consumismo si tratta di un comportamento che desta profondo sospetto. Perché mai qualcuno dovrebbe darsi da fare senza essere adeguatamente remunerato? In realtà un tale sospetto denota una pessima conoscenza dell'essere umano: infatti chi lo nutre ha compreso il significato dell'utilità del proprio fare solo in termini di denaro e non sa che esso può avere un'utilità vitale, un'utilità psicologica. A questo proposito ricordatevi che non mancano persone che hanno raggiunto un elevato livello di vita (con i problemi del lavoro, della salute, della vecchiaia o della pensione risolti) e che nonostante questo finiscono per buttarsi dalla finestra oppure passano tutto il loro tempo ubriache o drogate, oppure ammazzano il vicino di casa.

Noi pubblicamente rivendichiamo qualcosa di disprezzato. Rivendichiamo persone come il pompiere volontario che di notte si precipita fuori dal letto perché non lontano c'è una casa in preda alle fiamme. Il pompiere volontario che rapidamente si infila i vestiti, si mette l'elmetto, esce di corsa, va a spegnere l'incendio; e quando torna a casa (alle sei del mattino: pieno di fuliggine, bruciacchiato, ferito) magari trova la sua mogliettina adorata che gli scaraventa i piatti in faccia urlando: "Quanto ti pagano per tutto questo? Arriverai tardi al lavoro, ti farai licenziare e la nostra famiglia andrà a rotoli per colpa delle tue stranezze!" E quando cammina per strada, lo segnano a dito dicendo di lui: "Sì, quello è il pompiere volontario". Una specie di idiota a paragone degli altri che sono così soddisfatti di se stessi che magari un giorno si buttano dalla finestra. Normalmente i pompieri volontari non si buttano dalla finestra. Con questo intendo dire che essi, a modo loro, empiricamente, hanno trovato nel mondo un punto di applicazione della loro energia. Ma non solo hanno imparato a scaricare catarticamente tale energia impegnandosi in determinate attività (cosa che fanno anche gli altri, con lo sport, i comportamenti violenti o con moltissime altre operazioni), hanno anche imparato a fare qualcosa di infinitamente più importante: dare un significato proprio, interiore, al mondo. Essi, cioè, svolgono in forma empirica quelle operazioni che noi chiamiamo "trasferenziali". Con la loro attività portano nel mondo dei contenuti interiori che essi stessi hanno creato, invece di rispondere agli stimoli in modo convenzionale. C'è una grande differenza tra chi è obbligato a fare determinate cose per le quali in seguito verrà pagato e chi si esprime nel mondo esterno plasmandovi volontariamente contenuti interiori che forse non sono del tutto chiari nemmeno a lui stesso; contenuti che a volte tenta di esprimere con parole come "solidarietà", senza intendere però quale sia il profondo significato di questa parola. Direi di più: questo povero volontario (che ogni volta che torna a casa viene ricevuto a piatti in faccia e messo in ridicolo) finirà per convincersi di essere davvero una specie di stupido e si dirà: "Lo sapevo, a me succede sempre così". Per non parlare poi del caso in cui, invece che di un volontario, si tratti di una volontaria: caso che, in questa società, risulta tuttora molto più grave.

Di questo passo i volontari finiscono per sentirsi umiliati e così il sistema prima o poi riesce ad inghiottirli; ma questo succede perché nessuno ha spiegato loro come stiano le cose. Essi sanno di essere diversi dagli altri ma non riescono a darsi una spiegazione di quel che fanno. Infatti se li prendiamo da parte e chiediamo loro: "Allora, spiegateci un po' che cosa ci guadagnate", iniziano a balbettare ed a scrollare le spalle avviliti, come se avessero qualcosa di vergognoso da nascondere. Nessuno ha chiarito loro le idee, nessuno li ha forniti degli strumenti necessari per spiegare a se stessi e agli altri la ragione per la quale offrono al mondo l'enorme potenziale di cui dispongono senza aspettare alcun compenso per sé. Il che, evidentemente, è davvero straordinario.

INTERVENTO ALLA MANIFESTAZIONE DI MADRID

PALAZZO DELLO SPORT, MADRID, SPAGNA
27 SETTEMBRE 1981

Nota:

Invitato in vari paesi dalle locali sezioni della Comunità per lo Sviluppo Umano, Silo intraprese un tour mondiale di diffusione delle sue idee durante il quale partecipò a numerosi eventi pubblici. I suoi interventi furono accompagnati da quelli dei suoi amici Bittindra Ayyappa, Saky Binudin, Petur Gudjonsson, Nicole Myers, Salvatore Puleda e Danny Zuckerbrot.

Le idee principali esposte da Silo a Madrid furono riproposte a Barcellona, Reykjavik, Francoforte, Copenhagen, Milano, Bombay, Colombo, Parigi e Città del Messico. In questo volume abbiamo inserito solo gli interventi alle manifestazioni di Madrid e di Bombay.

Tempo fa mi dissero: perché non spieghi ciò che pensi? Così lo spiegai. In seguito altri mi dissero: non hai diritto di spiegare ciò che pensi. Così tacqui. Sono passati dodici anni da allora e di nuovo mi dicono: perché non spieghi ciò che pensi? Così tornerò a farlo, sapendo in anticipo che si dirà di nuovo: non hai il diritto di spiegare ciò che pensi.

Niente di nuovo si disse allora, niente di nuovo si dirà oggi.

E che cosa si disse allora? Si disse: senza fede interna c'è paura, la paura produce sofferenza, la sofferenza produce violenza, la violenza produce distruzione; pertanto la fede interna evita la distruzione.

I nostri amici oggi hanno parlato della paura, della sofferenza, della violenza e del nichilismo come massimo fattore di distruzione. Hanno parlato anche della fede in se stessi, negli altri e nel futuro. Hanno detto che è necessario modificare la direzione distruttiva che gli avvenimenti hanno preso, cambiando il senso degli atti umani. Inoltre, e questo è il punto fondamentale, hanno spiegato come riuscire a fare tutto ciò. Perciò oggi non aggiungerò niente di nuovo.

Vorrei solo fare tre riflessioni. Una riguarda il nostro diritto di spiegare il nostro punto di vista; un'altra ha a che vedere con il come e il perché siamo arrivati a questa situazione di crisi totale; infine vorrei che la terza ci permettesse di prendere una risoluzione immediata per cambiare la direzione delle nostre vite. Questa risoluzione dovrebbe concludersi con un impegno da parte di tutti coloro che saranno d'accordo con quanto diremo.

Ebbene, che diritto abbiamo di spiegare il nostro punto di vista e di agire di conseguenza? In primo luogo abbiamo il diritto di diagnosticare il male attuale sulla base dei nostri elementi di giudizio, anche se essi non coincidono con quelli generalmente accettati. Su questo punto diciamo che nessuno ha il diritto di impedire nuove interpretazioni basandosi su verità che crede assolute. E per quanto riguarda le nostre attività, perché qualcuno dovrebbe considerarle offensive se esse non interferiscono con le sue? Se in qualche parte del mondo ciò che diciamo e ciò che facciamo viene represso o deformato, per noi questo vuol dire che lì c'è malafede, assolutismo e menzogna. Perché non lasciare che la verità corra liberamente e che le persone, liberamente informate, scelgano ciò che sembra loro più ragionevole?

Ma allora, perché facciamo quel che facciamo? Risponderò in poche parole: lo facciamo come supremo atto morale. La nostra morale si basa su questo principio: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato." E se, come individui, vogliamo il meglio per noi stessi, siamo obbligati da questo imperativo morale a dare il meglio agli altri. Chi sono gli altri? Gli altri sono il mio prossimo ed il mio prossimo è là dove realmente giungono le mie possibilità di dare e di modificare; se le mie possibilità di dare e di modificare giungessero a tutto il mondo, il mondo sarebbe il mio prossimo. Ma se le mie possibilità reali arrivassero solo al mio vicino di casa, sarebbe un vero sproposito che mi preoccupassi del mondo in modo puramente declamatorio. Per questo il nostro atto morale richiede a ciascuno, come livello minimo d'impegno, di diffondere le nostre idee nei propri ambiti di

relazione e di agire all'interno di essi. Ed è contrario a questa morale non farlo, rimanendo asfissati da un individualismo senza uscita. Questa morale dà una direzione precisa alle nostre azioni ed inoltre stabilisce con chiarezza a chi debbano essere rivolte. E quando parliamo di morale ci riferiamo ad un atto libero, che può essere messo in pratica oppure no e di questo atto diciamo che sta al di sopra di ogni necessità e di ogni meccanicismo. Questo è il nostro atto libero, il nostro atto morale: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato"; nessuna teoria, nessuna scusa, sta al di sopra di questo atto libero e morale. La nostra morale non è in crisi: sono le altre morali ad esserlo. La nostra morale non si riferisce a cose, ad oggetti, a sistemi, la nostra morale si riferisce alla direzione delle azioni umane. Ed ogni critica che muoviamo ed ogni soluzione che proponiamo sempre si riferiscono alla direzione delle azioni umane.

Ma c'è un altro punto che devo trattare adesso ed è quello che riguarda la situazione di crisi alla quale siamo giunti. Com'è successo tutto questo e dove vanno cercati i colpevoli? Non farò di questo problema un'analisi convenzionale. Non ricorrerò né alla scienza né alle statistiche. Userò immagini che possano giungere al cuore di ciascuno.

Accadde, molto tempo fa, che su questo pianeta fiorì la vita umana. Da allora, con il trascorrere dei millenni, i popoli crebbero separatamente e ci fu un tempo per nascere, un tempo per godere, un tempo per soffrire ed un tempo per morire. Individui e popoli costruirono e si succedettero gli uni agli altri, fino a quando ereditarono la terra e dominarono le acque del mare e volarono più veloci del vento e attraversarono le montagne e con voci di tempesta e luce del sole mostrarono il loro potere. Fu così che videro da lontano il loro pianeta azzurro, amabile protettore velato dalle sue nubi. Quale energia ha mosso tutto questo? Quale motore ha posto l'essere umano nella storia, se non la ribellione contro la morte? Perché, fin dall'antichità, la morte, come un'ombra, ha accompagnato i suoi passi. E fin dall'antichità è entrata in lui ed ha voluto catturarne il cuore. Quella che all'inizio fu una lotta ininterrotta motivata dalle necessità proprie della vita divenne poi una lotta motivata dalla paura e dal desiderio. Si aprirono due cammini: il cammino del sì ed il cammino del no. Allora ogni pensiero, ogni sentimento, ogni azione, tutto fu turbato dal dubbio fra il sì e il no. Il sì creò tutto ciò che ha fatto vincere la sofferenza. Il no ha aggiunto dolore alla sofferenza. Nessuna persona, relazione od organizzazione è rimasta libera dal suo interno sì e dal suo interno no. Poi i popoli separati iniziarono a legarsi tra loro ed infine le civiltà si trovarono unite; i sì e i no di tutte le lingue invasero simultaneamente i più remoti angoli del pianeta.

In che modo l'essere umano vincerà la sua ombra? Forse fuggendola? Forse lottando incoerentemente contro di essa? Se il motore della storia è la ribellione contro la morte, ribellati, ora, contro la frustrazione e la vendetta. Smetti, per la prima volta nella storia, di cercare colpevoli. Tutti sono responsabili di ciò che hanno fatto, ma nessuno è colpevole di quanto è successo. Chissà che non si possa dichiarare, in questo giudizio universale: "non ci sono colpevoli" e si stabilisca per ogni essere umano l'obbligo morale di riconciliarsi con il proprio passato. Questo comincerà in te, qui ed ora, e tu avrai la responsabilità di farlo continuare fra coloro che ti circondano, fino ad arrivare all'ultimo angolo della terra.

Se la direzione della tua vita non è ancora cambiata, è necessario che la cambi; ma se è già cambiata è necessario che la rafforzi. Affinché tutto questo sia possibile, accompagnami in un atto libero, coraggioso e profondo, che diventi anche un impegno di riconciliazione. Vai dai tuoi genitori, dalla tua compagna o dal tuo compagno, vai dai tuoi amici e nemici e di loro con il cuore aperto: "Qualcosa di grande e di nuovo è successo oggi in me", e spiega loro questo messaggio di riconciliazione. Vorrei ripetere queste frasi: "Vai dai tuoi genitori, dalla tua compagna o dal tuo compagno, vai dai tuoi amici e nemici e di loro con il cuore aperto: 'Qualcosa di grande e di nuovo è successo oggi in me' e spiega loro questo messaggio di riconciliazione."

Per tutti voi: pace, forza e allegria!

LA COMUNITÀ AGRICOLA DI SRILANKA

INCONTRO CON L'ORDINE BUDDISTA (SANGHA) IN SARVODAYA,
COLOMBO, SRI LANKA
20 OTTOBRE 1981

Saluto il Sangha - le sorelle, i fratelli, i membri anziani - e tutti i presenti.

Il dottor Ariyaratne ci ha fatto oggetto della sua stima e gli siamo grati per le nobili parole che ha avuto per noi.

Quando siamo arrivati in questo centro siamo rimasti realmente colpiti sia dall'essenzialità che dalla qualità del lavoro che vi si svolge. Noi abbiamo parlato spesso di umanizzare la Terra, ma questo è un progetto che deve essere messo in pratica. Umanizzare la Terra potrebbe rimanere solo un'idea; qui abbiamo visto come possa diventare una realtà. Qui abbiamo visto, sopra ogni altra cosa, una forza morale che avanza. Di contro abbiamo visto come la Terra, alle più diverse latitudini, si stia disumanizzando, come il mondo tutto si stia disumanizzando.

Io vengo da un luogo dove l'economia è basata sull'agricoltura e con i miei stessi occhi ho potuto assistere in pochi anni all'abbandono delle campagne e alla concentrazione della popolazione nelle città. Ho anche assistito al processo di distruzione del nucleo familiare tradizionale e alla marginalizzazione degli anziani. I campi si sono spopolati mentre le grandi città crescevano, creando periferie affollate di gente oppressa dalla miseria. Se il dato che ci fornisce l'ONU è vero, nel 1950 metà della popolazione del mondo viveva in campagna e l'altra metà in centri urbani di diversa dimensione. Ma se l'attuale tendenza statistica continuerà, sembra che verso il 2000 più del 90% dei lavoratori della Terra vivrà nelle città. Le conseguenze che ne deriveranno non potranno che essere esplosive sotto tutti i punti di vista.

Il lavoro che abbiamo visto svolgersi nei diversi organismi sociali di Sarvodaya rimanda ad un'idea che, in tema di decentralizzazione e di creazione di saldi centri contadini, prefigura una nuova possibilità per il mondo. La domanda che sorge è: riusciremo a far sì che le nuove generazioni possano vivere in centri come questo, dove l'attenzione alla salute, all'istruzione, alla possibilità di lavoro per tutti sono una realtà palpabile? E dove, nonostante si tratti di un'area rurale, si possano trovare cultura e strutture di livello universitario?

Il processo mondiale cui stiamo assistendo porta ad una sempre più spinta concentrazione nelle città. Concentrazione dei capitali nelle mani di pochi, concentrazione della popolazione, concentrazione in ogni senso. Le decentralizzazioni sono solo apparenti e servono a distruggere l'ordine precedente e a promuovere concentrazioni ad un livello più alto. Se gli Stati si disintegrano, c'è una concentrazione dello Stato Parallelo; se le imprese centralizzate si disintegrano, c'è un rafforzamento delle corporazioni e del capitale finanziario. Sembra che la forza centrifuga sia scomparsa: tutto si concentra, la decentralizzazione è solo apparente, non essendo altro che un passo in più verso la rottura dei vecchi schemi, i cui componenti saranno ben presto inclusi in una concentrazione più grande.

L'essere umano, poi, è diventato nient'altro che un consumista. Ciascuno pensa di essere il centro di tutto, che tutto esista solo in sua funzione. Qui, a Sarvodaya, vengono proposte idee nuove e nuovi comportamenti, che vanno in direzione opposta a quella appena detta. Qui l'essere umano non viene concepito secondo l'ideologia del consumismo: qui si risponde alle esigenze fondamentali. Qui si distribuisce e si decentralizza, si porta la cultura nelle campagne. Qui, in definitiva, si cerca di disinnescare il processo compulsivo in cui vive il mondo d'oggi. Comprendere questa esperienza è della massima importanza: indipendentemente dal successo che avrà, è già nel futuro; è, di per se stessa, un'azione valida.

D'altra parte credo di aver compreso la visione dell'uomo e della società che è propria di Sarvodaya... Qui, mi sembra, l'uomo non viene considerato un individuo isolato, bensì un essere sempre in rapporto con la società. Il retroterra di questa concezione sta nell'idea di compassione. Un'idea a cui corrisponde un'azione che ha per fine non chi la compie ma l'altro. Mi sembra di

aver intuito che qui le persone non si preoccupino tanto della sofferenza toccata loro in sorte quanto piuttosto della sofferenza degli altri.

E' esattamente questo il punto di vista che noi sosteniamo da molto tempo. Noi diciamo che i problemi non si risolvono all'interno della propria coscienza; noi diciamo che è necessario superare l'ostacolo costituito dai propri problemi ed andare verso il dolore dell'altro. Questo è l'atto morale per eccellenza: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato".

Ci sono persone che pensano di avere molti problemi personali, per cui non fanno nulla per gli altri. In Occidente ha davvero dell'incredibile vedere quante persone con un buon livello di vita si trovino nell'impossibilità di aiutare gli altri perché convinte di avere innumerevoli problemi. Certo, è anche possibile vedere, e noi lo abbiamo visto, gli strati più poveri della popolazione passare per difficoltà oggettive enormi, senza perdere però la disponibilità ad avvicinarsi agli altri, a condividere con gli altri il proprio cibo, senza perdere lo slancio necessario a superare la propria sofferenza ed a prodursi in continui atti di solidarietà.

Qui abbiamo visto la stessa forza morale, ma in una forma organizzata ed in espansione: la forza che è diretta verso gli altri e che ci migliora nella misura in cui vinciamo la sofferenza degli altri... La nostra conoscenza di questo centro non è molto profonda; tuttavia, abbiamo osservato a lungo e con molta attenzione gli occhi dei bambini riscattati dalla strada, abbiamo osservato il sorriso e il comportamento di chi lavora qui ed abbiamo compreso come dietro tutto questo ci sia, ancora una volta, una forza morale che avanza.

Questo è un grande movimento sociale, di più: è un movimento spirituale ma che io definirei meglio proprio come una grande forza morale che avanza. Questa è l'impressione positiva del poco che ho visto a Sarvodaya e che potrò trasmettere; debbo anche dire, d'altra parte, che avrei bisogno di più tempo per trarre da tutto questo un insegnamento più profondo.

Vi ringrazio per l'attenzione.

(segue la trascrizione della discussione)

- Vorremmo ascoltare il suo messaggio. Nel Buddismo theravada si chiama Sila la regola morale che conduce alla retta azione: lei sicuramente deve darle molto risalto.

- Venerabile Maestro, il mio messaggio è molto semplice e può essere applicato alla vita d'ogni giorno: è un messaggio che si rivolge all'individuo e all'ambiente che più da vicino lo circonda. E' un messaggio che non si rivolge al mondo in generale ma alle persone che amano, vivono e soffrono insieme al loro compagno o alla loro compagna, insieme alla loro famiglia, agli amici, insieme a chi è loro vicino.

Certo il mondo ha tanti problemi gravi ma avrei perso il senso della misura se il mio desiderio di cambiare il mondo non si basasse sulle mie reali possibilità: le uniche cose che posso cambiare sono l'ambiente che più da vicino mi circonda e, in qualche misura, me stesso. Solo nel caso in cui le mie possibilità di azione e di trasformazione andassero oltre, il mio prossimo sarebbe qualcosa di più della mia compagna o del mio compagno, del mio amico o del mio collega di lavoro.

Noi diciamo che bisogna avere coscienza dei propri limiti per poter portare avanti un'azione saggia ed efficace. Pertanto in tutti i luoghi che visitiamo proponiamo la formazione di piccoli gruppi che leghino il singolo individuo all'ambiente che più da vicino lo circonda. Questi gruppi potranno essere di qualunque tipo, potranno radicarsi nel tessuto urbano od altrove ma dovranno mettere insieme tutti i volontari che vogliano andare oltre i propri problemi personali per dedicarsi agli altri. Man mano che cresceranno, questi piccoli gruppi tenderanno a collegarsi tra di loro e così cresceranno anche le loro possibilità di trasformazione.

Su che cosa si basa la crescita di questi gruppi e che cosa li unisce? Li fa crescere e li unisce l'idea che dare sia meglio che ricevere, l'idea che qualunque azione che abbia per fine il soggetto stesso che la compie genera contraddizione e sofferenza, l'idea che le azioni che abbiano per fine l'altro siano le uniche capaci di farci superare la nostra sofferenza.

Non è la saggezza a permettere all'uomo di superare la propria sofferenza. Possono esserci un retto pensiero ed una retta intenzione ma può mancare una retta azione: non esiste retta azione che non sia ispirata dalla compassione. La compassione - questo fondamentale atteggiamento umano che motiva un modo di agire che si fa carico degli altri - sta alla base di ogni crescita individuale e sociale.

Come ben sapete queste cose sono state dette molto tempo fa. Qui non stiamo dicendo nulla di nuovo ma solo tentando di far prendere coscienza del fatto che la chiusura, l'individualismo, il considerare se stessi come fine delle proprie azioni, tutto questo sta portando l'uomo contemporaneo verso la disintegrazione. Eppure sembra che queste idee così semplici siano, in tanta parte del mondo, difficili da capire. Ci sono poi molte persone convinte che il rinchiudersi nei propri problemi eviti loro, perlomeno, ulteriori difficoltà. Il che evidentemente non è vero: anzi, è vero il contrario. La contraddizione personale contamina l'ambiente circostante.

Quando parlo di contraddizione, parlo di azioni che danneggiano chi le compie. Quando faccio cose contrarie a quel che sento, sto tradendo me stesso. Questo comportamento mi crea una sofferenza permanente che però non rimane chiusa dentro di me ma contagia quanti mi circondano. Così la sofferenza che nasce dalla contraddizione personale e che solo apparentemente è un fatto individuale finisce per trasformarsi in sofferenza sociale.

C'è un solo atto che permette all'essere umano di spezzare le sue contraddizioni e la sua sofferenza permanente: è l'atto morale con il quale si volge verso gli altri per aiutarli a superare la loro sofferenza. Se aiuto l'altro a superare la sua sofferenza, di me in seguito ricorderò la bontà; in cambio, se compio un'azione contraddittoria, poi la ricorderò come un momento che ha stravolto la mia vita. Dunque le azioni contraddittorie fanno girare al contrario la ruota della vita, mentre le azioni che hanno lo scopo di far superare all'altro la propria sofferenza mettono in moto la ruota della vita.

Qualunque atto che abbia per fine colui chi lo compie porta fatalmente alla contraddizione e finisce per contaminare l'ambiente circostante. Anche la sapienza intellettuale più pura, se resta chiusa in chi la possiede, porta alla contraddizione. Questo è tempo d'azione ed azione significa aiutare gli altri a superare la loro sofferenza. Questa è la retta azione, la compassione, l'atto morale per eccellenza.

- *Ma il fatto che gli uni aiutano gli altri non crea il rischio che "il cieco aiuti il cieco"?*

- Venerabile Maestro, è possibile che un cieco ricorra ad altri sensi. E' possibile che un cieco senta, nel cuore della notte, il rumore di una cascata lontana o lo strisciare di un serpente. Perciò è possibile che un cieco, basandosi su altri sensi, metta in guardia chi non ha un udito altrettanto sottile sull'esistenza di un pericolo nelle vicinanze. Dirò di più: quel cieco non è solo utile per chi si trova nella sua stessa condizione ma lo è anche per chi ha gli occhi e, nel buio della notte, non li può utilizzare.

- *Perché l'armonia possa sorgere in noi è necessario che facciamo qualcosa in noi stessi. Un bambino cresce in modo naturale, senza pensarci mai, ma il suo comportamento non ha ancora una direzione e non l'avrà finché egli non comincerà ad apprendere qualcosa su di sé. Anche le forze della natura agiscono senza una direzione, senza coscienza di quel che fanno.*

- Venerabile Maestro, l'essere umano apprende facendo e apprende nella misura in cui fa. Una persona impara a scrivere a macchina solo esercitandosi ed è tra successi ed errori che perfeziona i propri movimenti. Noi diciamo che si apprende tramite l'azione. Lo stesso fatto di pensare costituisce un'azione primaria della coscienza. Certo, lasciare che i pensieri divaghino non è la stessa cosa che dare ad essi una direzione. Ma il fatto di dare ai propri pensieri una determinata direzione implica già un'azione da parte della coscienza. E quando mi prefiggo di smettere di pensare e di fare il vuoto mentale, sto compiendo un'azione che segue tale direzione.

- *Le chiediamo: è l'azione il fattore primario rispetto al pensiero od è il pensiero ad avere la precedenza sull'azione?*

- Venerabile Maestro, dal nostro punto di vista non ci sono, quanto a questo, cause ed effetti lineari. Si tratta di un circuito che si retroalimenta, all'interno del quale una cosa incessantemente supera l'altra ed è questo a produrre la crescita. Espresso in immagini visive: se lo vediamo dall'alto, questo processo ci apparirà di forma circolare, simile ad una ruota; se lo vediamo di profilo comprenderemo che si tratta di una spirale in movimento, che cresce ad ogni giro. Ne consegue che una persona in un certo momento può anche non sapere una cosa, ma quanto più lavorerà sul tema in questione tanto più la sua esperienza si arricchirà e da questo arricchimento sorgeranno nuove idee; idee che poi si applicheranno su quel tema. In questo senso l'essere umano, rispetto agli altri esseri viventi, è cresciuto, ed è cresciuto confrontandosi con il dolore del proprio corpo, cercando di procurarsi calore, riparo, cibo e tentando di prevedere i malanni fisici con i quali la natura potrà aggredirlo in futuro. Così facendo, sempre procedendo per successi ed

errori, ha trasformato la natura: ed ora deve riequilibrare lo squilibrio che ha prodotto... sempre agendo, sempre apprendendo e crescendo. Questa è l'idea con la quale risponderai alla domanda su pensiero ed azione.

- *Sfortunatamente l'essere umano incontra molte difficoltà nel suo confronto con la natura e questo gli arreca sofferenza.*

- Venerabile Maestro, sfortunatamente lei ha ragione. L'essere umano ha conosciuto la sofferenza che deriva da tale confronto e la conosce ancor oggi: ma dovremmo anche ricordare che, attraverso questa sofferenza, è andato apprendendo. Il progresso, in realtà, non è stato altro che una ribellione contro la sofferenza e la morte; il motore della storia umana è stata la ribellione contro la morte. Ma è certo che l'uomo ha sofferto immensamente.

Sappiamo che grande è la differenza tra dolore e sofferenza: il dolore è fisico e sarà vinto quando l'organizzazione sociale e la scienza avranno raggiunto uno sviluppo adeguato. Ed il dolore fisico può essere vinto: la medicina ce lo insegna, il progresso sociale ce lo dimostra. Ma la sofferenza mentale è qualcosa di molto diverso. Non esiste scienza né organizzazione sociale che possa farci vincere la sofferenza mentale. L'essere umano è cresciuto e lo ha fatto nella misura in cui è riuscito a vincere gran parte del suo dolore fisico, eppure non è riuscito a vincere la sofferenza mentale. E la funzione fondamentale dei grandi messaggi e dei grandi insegnamenti è stata proprio quella di far comprendere che si richiedono condizioni molto precise per vincere la sofferenza: ma su questo argomento, ora, non possiamo dire di più. Gli insegnamenti ci sono e noi li rispettiamo.

Ma in questo mondo che è il dominio del percettivo, dell'immediato, in questo mondo di aggregati della coscienza, in cui la percezione illusoria e la memoria illusoria mi danno una coscienza illusoria ed una coscienza dell'io illusorio; in questo mondo, nel quale mi trovo provvisoriamente immerso, faccio di tutto perché venga vinto il dolore, perché la scienza e l'organizzazione sociale prendano una direzione che porti ad un miglioramento della vita umana. Ma comprendo anche che quando l'essere umano avrà *realmente* bisogno di vincere la sofferenza mentale bisognerà ricorrere a comprensioni che lacerino il velo di Maya, che lacerino l'illusione. Il retto cammino va però percorso da subito: nella compassione, aiutando a vincere il dolore.

INTERVENTO ALLA MANIFESTAZIONE DI BOMBAY

SPIAGGIA DI CHOWPATTY, BOMBAY, INDIA
1 NOVEMBRE 1981

Da un piccolo villaggio contadino, ai piedi delle montagne più alte d'Occidente, nella lontana America del Sud, lanciammo il nostro primo messaggio.

Che cosa dicemmo allora?

Dicemmo: senza fede interiore, senza fede in se stessi, c'è paura; la paura genera sofferenza; la sofferenza genera violenza; la violenza genera distruzione. Pertanto la fede in se stessi vince la distruzione.

E dicemmo anche: ci sono molte forme di violenza e di distruzione. C'è una violenza fisica, una violenza economica, una violenza razziale, una violenza religiosa, una violenza psicologica ed una violenza morale. Denunciammo queste forme di violenza ed allora ci dissero di tacere. E tacemmo, ma non prima di aver affermato: "Se quel che abbiamo detto è falso, presto svanirà. Se è vero, non ci sarà potere al mondo che possa fermarlo".

Trascorsero dodici anni di silenzio; oggi parleremo di nuovo e ci ascoltano a migliaia e migliaia nei diversi continenti della Terra.

Ed ora, nell'Occidente cinico, ci dicono: "Com'è possibile che qualcuno ti dia ascolto se non prometti denaro, se non prometti felicità; se non fai miracoli né guarisci; se non sei un maestro, se sei semplicemente un uomo come tutti gli altri?". "In te non c'è niente di straordinario: non sei un esempio da seguire, non sei un saggio, non hai scoperto alcuna nuova verità... e nemmeno parli la nostra lingua. Com'è possibile che qualcuno voglia ascoltarti?"

O fratelli dell'Asia, coloro che dicono queste cose non comprendono la voce che parla da cuore a cuore!

Laggiù hanno raggiunto un certo livello di sviluppo materiale. Hanno raggiunto un livello materiale di cui anche noi abbiamo bisogno. Ma vogliamo sviluppo e progresso senza i suicidi, senza l'alcoolismo, senza le tossicodipendenze, senza la follia, senza la violenza la malattia e la morte che essi hanno.

Noi siamo gente comune ma non siamo cinici, e quando parliamo da cuore a cuore gli uomini buoni ci capiscono a tutte le latitudini e ci vogliono bene.

E che cosa diciamo oggi dall'India, cuore palpitante del mondo? Dall'India, la cui riserva spirituale e morale è stata una fonte d'insegnamento e di risposte per un mondo dalla mente malata. Diciamo: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato!". Non esiste atto umano superiore a questo, non esiste morale più alta di questa. Quando l'essere umano comprende questo principio e lo mette in pratica ogni giorno ed ogni ora del suo giorno, progredisce e fa progredire altri insieme a lui.

La Terra si disumanizza e si disumanizza la vita e la gente perde fede in se stessa e nella vita. Per questo Umanizzare la Terra è umanizzare i valori della vita. Che cosa c'è di più importante che vincere il dolore e la sofferenza negli altri e in se stessi? Il progresso della scienza e della conoscenza rappresenta un valore solo se va nella direzione della vita. La produzione e l'equa distribuzione dei mezzi di sussistenza, la medicina, l'istruzione, la formazione di intellettuali dotati di sensibilità sociale, tutti questi sono compiti da portare avanti con l'entusiasmo e la fede che meritano le opere che hanno lo scopo di vincere il dolore degli altri.

Bene è tutto ciò che migliora la vita. Male è quel che le si oppone. Bene è ciò che unisce il popolo. Male quel che lo divide. Bene è affermare: "C'è ancora un futuro". Male è dire: "Non c'è futuro né senso nella vita". Bene è dare ai popoli fiducia in se stessi. Male è il fanatismo che si oppone alla vita.

Umanizzare la Terra è anche umanizzare coloro che hanno influenza e potere decisionale sugli altri, perché ascoltino la voce di quelli che devono vincere le malattie e la povertà. La nostra Comunità si ispira ai grandi insegnamenti che predicano la tolleranza fra gli uomini. E va oltre la

tolleranza perché pone come massimo valore di ogni atto umano questo principio: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato". Soltanto se si mette in pratica questo principio, che è opposto all'insensibilità, all'egoismo e al cinismo, si potrà iniziare l'opera di Umanizzare la Terra. La nostra Comunità è una forza morale tollerante e non violenta, che proclama come valore più alto: "Tratta gli altri come vorresti essere trattato". E' questo l'impulso morale che si deve trasmettere alle nuove generazioni e che deve essere messo in pratica da chi veramente desidera iniziare l'opera di Umanizzare la nostra Terra. Molte persone vogliono migliorarsi, molte vogliono superare la loro confusione interiore e la loro malattia spirituale e credono di poterlo fare chiudendo gli occhi dinanzi al mondo in cui vivono; ed io dico che cresceranno spiritualmente solo se aiuteranno gli altri a superare il dolore e la sofferenza. Per questo proponiamo di agire nel mondo, per questo non diciamo di abbandonare i partiti o le organizzazioni cui apparteniamo, tutto il contrario. Se una persona crede che la sua organizzazione possa contribuire a vincere il dolore e la sofferenza è lì che deve militare con entusiasmo; e se lì ci sono dei difetti deve lottare per correggerli e trasformarli in strumenti al servizio dell'umanizzazione. Perché se non si rinnova la fede in se stessi, se non si sente di poter contribuire al progresso, se non si rinnova la fede nelle possibilità di cambiamento degli altri (per quanti difetti essi possano avere), resteremo paralizzati di fronte al futuro e, allora sì, trionferà la disumanizzazione della Terra.

Formare comunità tra familiari, tra colleghi di lavoro, tra amici, tra vicini di casa; formarle nelle città e nelle campagne, formarle come una forza morale che dia agli individui e agli insiemi umani la fiducia in se stessi, significa crescere spiritualmente guardando in volto il tuo fratello perché anche lui cresca. E se credi in Dio, considera la sua infinita bontà ed il suo disegno: che l'essere umano si levi un giorno in piedi ed onori la Terra umanizzandola.

Devi iniziare una vita nuova e devi avere fede nel fatto che puoi iniziarla. Perché questo sia possibile, accompagnami in un atto libero, coraggioso e profondo, che diventi anche un impegno di riconciliazione. Vai dai tuoi genitori, dalla tua compagna o dal tuo compagno, vai dai tuoi amici o dai tuoi nemici e dì loro con il cuore aperto: "Qualcosa di grande e di nuovo è successo oggi in me", e spiega loro questo messaggio di riconciliazione. Vorrei ripetere queste frasi: "Vai dai tuoi genitori, dalla tua compagna o dal tuo compagno, vai dai tuoi amici e dai tuoi nemici e dì loro con il cuore aperto: 'Qualcosa di grande e di nuovo è successo oggi in me', e spiega loro questo messaggio di riconciliazione."

Per tutti pace, forza e allegria!

A PROPOSITO DELL' UMANO

TORTUGUITAS, BUENOS AIRES, ARGENTINA
1 MAGGIO 1983

INTERVENTO IN UN GRUPPO DI STUDIO

Una cosa è la comprensione del fenomeno umano in generale ed un'altra, molto diversa, è l'esperienza personale dell'umanità dell'altro.

Prendiamo in esame la prima questione: la comprensione del fenomeno umano in generale.

Non si definisce con esattezza l'essere umano quando si dice che la sua caratteristica fondamentale è la socialità - o il linguaggio o la capacità di trasmettere l'esperienza - e ciò perché anche nel mondo animale troviamo queste stesse espressioni, seppure ad un livello di sviluppo elementare. Negli alveari, nei banchi di pesci, nei branchi, è possibile osservare meccanismi di riconoscimento di tipo chimico tra i singoli individui, da cui derivano forme di attrazione o di rifiuto. Tra gli animali esistono organizzazioni di tipo simbiotico con membri ospiti o parassiti che poi ritroveremo in forme molto più sviluppate in certi raggruppamenti umani... E' anche possibile riconoscere una sorta di "morale" animale e dei meccanismi sociali di punizione per coloro che la trasgrediscono anche se, dall'esterno, questi comportamenti possono essere interpretati come istinto di conservazione della specie oppure come il risultato della parziale sovrapposizione tra riflessi condizionati e non. Neanche un minimo di capacità tecnica è estraneo al mondo animale, come non lo sono i sentimenti di affetto, odio, pena e solidarietà tra membri di uno stesso gruppo o tra gruppi o tra specie.

Ma allora, cosa definisce l'umano in quanto tale? Lo definisce la riflessione sul contesto storico-sociale inteso come memoria personale. Ogni animale è sempre il primo animale, mentre ogni essere umano è il suo ambiente storico e sociale; in più è riflessione su tale ambiente e contributo alla trasformazione o al mantenimento di esso.

L'ambiente per l'animale è quello naturale. L'ambiente per l'essere umano è l'ambiente storico-sociale, che egli sottopone ad una trasformazione continua così come adegua l'ambiente naturale alle sue necessità immediate ed a quelle di più ampio respiro. Questa capacità tutta umana di differire le risposte agli stimoli immediati, questo modo tutto umano di dare un senso e una direzione alle azioni mettendole in rapporto con un futuro calcolato (o immaginato) ci presentano una caratteristica del tutto nuova rispetto al sistema di "ideazione", di comportamento e di vita degli esponenti del mondo animale. La maggiore ampiezza del suo orizzonte temporale permette alla coscienza umana di ritardare le risposte agli stimoli e di collocare questi ultimi in uno spazio mentale complesso, adatto allo sviluppo di decisioni, confronti e risultati che vanno al di là del campo percettivo immediato.

In altre parole: non esiste una "natura" umana, a meno che con questa espressione non si intenda qualcosa di totalmente differente dalla natura animale e cioè la capacità di muoversi in un orizzonte temporale più ampio di quello legato alla percezione. Detto ancora in un altro modo: se si afferma che nell'essere umano c'è qualcosa di "naturale", la parola "naturale" non va intesa nel senso di minerale o di vegetale o di animale; nell'essere umano il "naturale" è il cambiamento, la storia, la trasformazione. Questa idea non si accorda affatto con l'idea di "natura" per cui preferiamo non usare questa parola nel modo in cui è stata usata per tanto tempo, considerando anche che con essa si sono giustificati numerosi comportamenti disonesti verso l'essere umano. Per esempio: dato che erano diversi dai conquistatori venuti da fuori, i nativi di certi paesi furono chiamati "naturali" o aborigeni. Dato che le diverse razze presentavano alcune differenze morfologiche o di colore, si disse che nella specie umana esistevano nature differenti associate alle diverse razze. E così via. Per questo modo di pensare esisteva un ordine "naturale": cambiarlo significava peccare contro qualcosa che era stato stabilito in modo definitivo. Le diversità razziali, sessuali, sociali rispondevano allora ad un ordine che si supponeva fosse naturale e che doveva pertanto conservarsi per sempre.

L'idea di natura umana è risultata funzionale ad un modo di produzione basato sullo sfruttamento diretto della natura ma essa è andata in pezzi nell'epoca della produzione industriale. I resti della concezione zoologica della natura umana sono visibili ancora oggi: per esempio in psicologia, dove tuttora si parla di certe facoltà naturali come la "volontà" o simili. Il diritto naturale, lo Stato inteso come parte della natura umana proiettata all'esterno, ecc., hanno, ciascuno a suo modo, contribuito all'inerzia storica ed alla negazione della trasformazione.

Se la coscienza umana funziona in modo compresente grazie alla sua enorme ampiezza temporale e se l'intenzionalità le permette di proiettare un senso, un significato al fuori di sé, allora la caratteristica fondamentale dell'uomo è quella di essere e di costruire il senso del mondo. Come viene detto in *Umanizzare la terra*: "Creatore di mille nomi, costruttore di significati, trasformatore del mondo.... i tuoi padri e i padri dei tuoi padri continuano in te. Non sei una meteora che cade ma una freccia luminosa che vola verso i cieli. Sei il senso del mondo; quando chiarisci il tuo senso illumini la Terra. Ti dirò qual è il senso della tua vita qui: Umanizzare la Terra! Che cosa significa Umanizzare la Terra? Significa superare il dolore e la sofferenza, imparare senza limiti, amare la realtà che costruisci!".....

Come vedete, siamo a grande distanza dall'idea di natura umana. Anzi, ne siamo agli antipodi. Con questo voglio dire che se un tempo il naturale aveva soffocato l'umano per mezzo di un ordine imposto sulla base dell'idea di permanenza, ora noi affermiamo l'esatto contrario: che il naturale deve essere umanizzato e che una tale umanizzazione del mondo fa dell'uomo un creatore di senso, di direzione, di trasformazione. Se il senso da lui creato porterà l'uomo a liberarsi dalla condizione di dolore e sofferenza che si suppone "naturale", è veramente umano ciò che va al di là del naturale: è il tuo progetto, il tuo futuro, tuo figlio, la tua alba, la tua tempesta, la tua brezza, la tua ira e la tua carezza. E' il tuo timore e il tuo tremore per un futuro e per un nuovo essere umano liberi dal dolore e dalla sofferenza.

Passiamo ad esaminare la seconda questione: l'esperienza personale dell'umanità degli altri.

Fin quando ne percepirò solo la presenza "naturale", l'altro essere umano non sarà per me che una presenza oggettuale o più specificatamente animale. Fin quando una sorta di anestesia mi impedirà di percepire l'orizzonte temporale dell'altro, l'altro non avrà senso se non in quanto per-me. La natura dell'altro sarà un per-me. Ma costruendo l'altro come un per-me, mi costituisco e mi alieno nel mio proprio per-sé. In altre parole: dire "io sono per-me" significa chiudere il mio orizzonte di trasformazione. Chi trasforma l'altro in cosa si trasforma in cosa, chiudendo così il proprio orizzonte.

Fin quando non esplorerò l'altro al di fuori del per-me, mi risulterà impossibile agire per l'umanizzazione del mondo. L'altro dovrebbe essere, nell'esperienza vissuta che ho di lui, una calda sensazione di futuro aperto che neppure il nonsenso della morte, che sembra trasformare tutto in cosa, può arrestare.

Sentire l'umano nell'altro è sentire la vita dell'altro in un meraviglioso arcobaleno multicolore, che tanto più si allontana quanto più ne voglio fermare, catturare, strappare l'espressione. Tu ti allontani e io mi sento confortato perché ho contribuito a spezzare le tue catene, a superare il tuo dolore e la tua sofferenza. E se vieni con me è perché ti costituisco, attraverso un atto libero, come essere umano, non perché sei semplicemente nato "umano". Io sento in te la libertà e la possibilità di costituirti come essere umano. La tua libertà è il bersaglio dei miei atti. Allora neanche la morte fermerà le azioni che hai messo in marcia, perché sei essenzialmente tempo e libertà. Amo quindi dell'essere umano l'umanizzazione sempre più profonda. Ed in momenti di crisi, di cosificazione, di disumanizzazione come questi, amo la possibilità di una sua futura riabilitazione.

LA RELIGIOSITA' NEL MONDO D'OGGI

CASA SUIZA, BUENOS AIRES, ARGENTINA
6 GIUGNO 1986

Nota:

Come premessa a questa conferenza abbiamo scelto di pubblicare il breve intervento di presentazione pronunciato da uno dei membri fondatori de "La Comunità per lo Sviluppo Umano".

"Quando si introduce un oratore, è prassi comune parlare dei discorsi da lui tenuti in precedenza e delle circostanze in cui si svolsero. E proprio questo faremo oggi.

Il primo intervento pubblico di Mario Luis Rodriguez Cobos, che tutti conosciamo col nome di Silo, fu proibito in ragione del coprifuoco promulgato dal governo dell'epoca: eravamo nel 1969, in pieno regime militare¹. Si chiese allora alle autorità di poter tenere la conferenza al di fuori dei centri urbani: l'autorizzazione fu concessa con una nota sarcastica in cui si diceva che non era vietato 'parlare alle pietre'. Così il 4 maggio 1969, in una località di montagna vicino a Mendoza nota col nome di Punta de Vacas, Silo parlò di fronte ad un piccolo gruppo di persone sorvegliate da uomini armati. Nonostante questo il messaggio andò ben al di là delle pietre, perché fu trasmesso dalla CBS e ripreso da 250 canali televisivi in tutto il pianeta.

Il 20 luglio dello stesso anno a Yala, nello Stato di Jujuy (sempre in aperta campagna), la polizia impedì una nuova conferenza disperdendo i presenti. Pochi mesi dopo, il 26 settembre a Cordoba, nel quartiere Yapeyù, le forze dell'ordine intervennero con gas lacrimogeni effettuando sessanta arresti: nessuna conferenza ebbe luogo.

Il 21 ottobre a Buenos Aires, dopo un attentato che fortunatamente ebbe lievi conseguenze, venne reso noto attraverso una conferenza stampa che Silo avrebbe fatto un nuovo tentativo di parlare in pubblico; l'appuntamento era fissato per il 31 ottobre in Plaza Once. Ma anche in questa occasione la polizia sparò candelotti lacrimogeni ed arrestò trenta persone. Così ancora una volta non vi fu alcuna conferenza.

Quando nel 1972 i vertici militari cambiarono², a Silo venne concessa l'autorizzazione a tenere un breve corso su temi specifici ed in privato. Il corso ebbe luogo dal 16 al 19 agosto. Quindi andò al potere un governo civile, in teoria democratico dato che era stato eletto dal popolo. Così il 15 agosto 1974, a Cordoba, Silo tenne una conferenza in forma privata: furono eseguiti ottanta arresti. Due giorni più tardi, a Mar del Plata, le forze di polizia interruppero un'altra conferenza. Risultato: centocinquanta arresti. L'ultimo tentativo di parlare, effettuato in questa stessa sala il 13 settembre 1974, finì con l'arresto di cinquecento persone, tra cui lo stesso Silo che venne rinchiuso nel carcere di Villa Devoto a Buenos Aires: ed in quell'epoca si era retti da un governo democratico³...

In seguito, il 15 ottobre 1974 a Mendoza ci fu un attentato dinamitardo contro la casa di un compagno, l'incarcerazione di undici persone per sei mesi, nonché, il 24 luglio 1975 a La Plata, l'assassinio di due compagni. La persecuzione che allora si scatenò portò al licenziamento di centinaia di nostri amici, alla condanna all'esilio per altri e, come ultima conseguenza, alla dispersione al di fuori di questo paese del movimento che si era creato intorno a Silo.

Dopo il nuovo colpo di stato⁴, si scartò definitivamente la possibilità che Silo potesse tenere delle conferenze in Argentina; si sparse però la voce che lo avrebbe fatto in Europa ed in Asia. Ecco però che una settimana prima della sua partenza per l'estero, il 12 agosto 1981 Silo fu fatto segno a colpi d'arma da fuoco. Al suo ritorno, Silo ricevette l'invito a presentare uno dei suoi libri, appena pubblicato dalla casa editrice Bruguera, alla VIII Fiera Internazionale del Libro di Buenos Aires: era il 10 aprile 1982. Le autorità consentirono l'ingresso soltanto a venti persone perché, secondo loro, 'il pavimento era in cattive condizioni'.

Se aggiungiamo a tutto quanto ho raccontato la continua e malevola deformazione delle nostre idee portata avanti dalla stampa dei passati regimi, comprenderemo con quale moneta siano state ripagate in questo paese la predicazione del pacifismo e la metodologia della non violenza.

Dato che siamo tornati ad un regime democratico, oggi Silo parlerà: vogliamo sperare che non sorgano altri inconvenienti”.

A chi può risultare utile una discussione sul tema della religiosità nel mondo d'oggi? Dipende. Per chi si interessa dei fenomeni sociali ogni cambiamento nel campo delle credenze o della religiosità può risultare interessante. Per il politico il tema non è importante... se la religiosità è in declino, mentre merita attenzione se essa è in crescita. Noi, gente comune, potremmo essere attratti da questo tema se esso risultasse connesso con una qualche ricerca o aspirazione che andasse al di là della nostra problematica quotidiana. Trattandosi di interessi tanto diversi, non credo che quanto dirò potrà soddisfarli tutti.

Stando così le cose, non pretenderò di svolgere un'esposizione scientifica alla maniera dei sociologi ma mi occuperò soltanto di illustrare i miei punti di vista. Né darò una definizione della religiosità o della religione ma lascerò i due termini nel vago, attribuendo loro il significato generico con il quale vengono compresi dal cittadino medio. E' evidente però che non confonderemo una particolare religione - con la sua chiesa, il suo culto, la sua teologia - con la religiosità o sentimento religioso che è assai spesso alieno a qualunque chiesa, culto o teologia. Un tale stato di coscienza, un tale sentimento, sarà in ogni caso diretto verso un qualche oggetto, giacché ogni stato di coscienza (e quindi ogni sentimento) si costituisce sempre come una struttura in cui un atto di coscienza si rapporta con un oggetto.

Spero anche che i più eruditi in questa materia sappiano accogliere le nostre ingenuità con un sorriso benevolo piuttosto che con un gesto di rimprovero. Apriamo dunque il “pacchetto” delle nostre opinioni e vediamo se qualcuna può risultare di una qualche utilità.

Io penso che:

1° Negli ultimi decenni è sorto e si è sviluppato un nuovo tipo di religiosità. 2° Questa religiosità si lega ad un diffuso sentimento di ribellione. 3° E' possibile che le religioni tradizionali vadano incontro a trasformazioni e riorganizzazioni sostanziali in conseguenza dell'impatto che subiranno da parte di questa nuova religiosità - nonché, naturalmente, in conseguenza dei cambiamenti vertiginosi che si stanno dando all'interno di tutte le società. 4° E' altamente probabile che tutti i popoli del pianeta subiranno una sorta di grossa scossa di ordine psico-sociale di cui il nuovo tipo di religiosità cui abbiamo accennato costituirà un fattore determinante.

Non credo, d'altra parte - pur sapendo che la mia opinione risulterà in contrasto con quella della maggior parte dei ricercatori sociali - che le religioni abbiano perso in dinamica; non credo che il loro potere di decisione in campo politico, economico e sociale stia diminuendo, né tanto meno credo che il sentimento religioso abbia cessato di produrre grandi commozioni nella coscienza dei popoli.

Cerchiamo ora di sostenere queste opinioni con alcuni fatti.

I libri di storia affermano che nella fascia compresa tra il 20° e il 40° grado di latitudine Nord e tra il 30° e il 90° grado di longitudine Est sono sorte le grandi religioni che hanno finito per espandersi in tutto il mondo. Per maggior precisione possiamo concentrarci su tre zone, conosciute oggi come Israele, Iran e India, le quali per millenni hanno funzionato come dei centri di controllo, per così dire, della pressione barometrica dello spirito umano: da esse sono sorte, come dei cicloni, nuove idee religiose che hanno spazzato via sistemi politici, forme di organizzazione sociale e costumi precedenti al loro apparire e nel contempo hanno portato una fede ed una speranza per quanti si sentivano senza alcun futuro in un sistema di potere ed in un mondo agonizzanti.

L'ebraismo ha prodotto una religione nazionale, nonché una religione missionaria a carattere universale: il cristianesimo. Da parte sua il genio del popolo arabo ha plasmato, sulla base delle multiformi credenze delle sue tribù, una religione anch'essa missionaria ed universale, l'islam, la quale fin dalle origini ha tratto dall'ebraismo e dal cristianesimo aspetti importanti della propria dottrina. Tanto l'ebraismo, come religione nazionale, che il cristianesimo e l'islam, come religioni universali, continuano a vivere ed a trasformarsi.

Più ad oriente, in Iran, dalla radice dell'antica religione nazionale sono sorte nuove religioni, anch'esse missionarie ed universali. Oggi restano solo centomila fedeli della religione madre, radicati in India, soprattutto a Bombay. Nel suo paese d'origine l'antica religione non ha ormai nessuna rilevanza, essendo l'Iran caduto in mano dell'islam. Quanto alle religioni missionarie c'è da dire che esse si espansero, fino al IV secolo della nostra era, sia verso Oriente che verso Occidente, sempre contrastando il passo al cristianesimo, al punto che, per un certo periodo, sembrarono imporsi su di questo: ma alla fine il cristianesimo ebbe il sopravvento ed esse furono messe al bando, al pari del paganesimo antico. Dunque queste religioni nate in Iran sembrerebbero scomparse per sempre; eppure, molti loro temi hanno influenzato l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam tanto profondamente da determinare l'apparizione di eresie in opposizione alla visione ortodossa di queste religioni. La setta sciita dell'islam, che costituisce la religione ufficiale dell'Iran odierno, è stata recentemente scossa da forti sommovimenti, ed è proprio in Iran che, nel secolo scorso, è sorta una nuova forza religiosa, il Bâ, da cui è derivata la fede Ba'hai.

In India, poi, dalla religione nazionale sono sorte svariate altre religioni, tra le quali spicca il buddismo per il suo carattere missionario ed universale. Sia la religione madre che altre nate nell'era precedente all'attuale mantengono un grande vigore. E in questo secolo, per la prima volta, la religione nazionale, l'Induismo, ha iniziato a muoversi verso Occidente, inviando varie missioni tra le quali la più conosciuta è la fede Hare Krishna. Forse questa espansione costituisce una risposta all'arrivo in India del cristianesimo sull'onda del colonialismo inglese.

Ci sarebbero poi da considerare altre importanti religioni, della Cina, del Giappone, dell'Africa Nera; e quelle, oramai scomparse, del continente americano. Il punto è che esse non furono capaci di creare delle grandi correnti religiose sovranazionali come fecero invece il cristianesimo, l'islam ed il buddismo. In seguito il cristianesimo arrivò in America e vi si radicò; mentre l'islam, bandito dall'Europa, superò i confini del mondo arabo e si espanse in tutta l'Africa, nonché in Turchia, Russia, India, Cina ed Indocina. Il buddismo, da parte sua, si aprì la strada verso il Tibet, la Cina, la Mongolia, la Russia, il Giappone e tutto il Sud-Est Asiatico.

Ma le grandi religioni universali furono travagliate dagli scismi praticamente fin dal loro sorgere e si divisero in sette. L'islam in sunniti e sciiti, il cristianesimo in nestoriani, monofisiti, ecc. Già dal tempo delle riforme di Lutero, Calvino, Zwinglio e degli Anglicani, il cristianesimo in Occidente risulta diviso in due grandi sette, genericamente chiamate protestante e cattolica (a cui si deve aggiungere l'ortodossa ad Oriente). Dunque, con la frammentazione delle grandi religioni, appaiono le grandi sette. Se la lotta tra le grandi religioni per la conquista del potere temporale fu lunga e cruenta (basti pensare alle Crociate), la guerra tra le grandi sette di una stessa religione raggiunse livelli di crudeltà inauditi. In varie occasioni il mondo fu devastato da Riforme e Controriforme. Fu così fino all'epoca delle rivoluzioni, il cui avvento segna l'inizio di quella che si suole chiamare l' "Età Moderna".

In Occidente le rivoluzioni inglese, americana e francese moderano gli eccessi religiosi mentre nuove idee di libertà, uguaglianza e fraternità si diffondono nel tessuto sociale. E' l'epoca delle rivoluzioni borghesi. Ma ecco apparire tendenze curiose come quella del culto della dea Ragione - una forma di religiosità razionalistica. Altre correnti, che si rifanno in vari modi alle ideologie scientifiche, proclamano ideali ugualitari ed arrivano persino a prospettare la necessità di una pianificazione della società: pianificazione che molto spesso assume risvolti da "Vangelo Sociale"... L'era industriale ha ormai assunto un carattere specifico e le scienze si sono riorganizzate sulla base di nuovi paradigmi. In quest'epoca la religione ufficiale perde molto terreno.

Nel *Manifesto Comunista*⁵, Marx e Engels descrivono con molta acutezza gli inventori di vangeli sociali. Cito il terzo paragrafo del capitolo III: "I sistemi socialisti e comunisti propriamente detti, i sistemi di Saint-Simon, di Fourier, di Owen, ecc., appaiono nel primo periodo della lotta fra proletariato e borghesia (...)" . E più avanti: "Siccome gli antagonismi di classe si sviluppano di pari passo con lo sviluppo dell'industria, gli autori di questi sistemi non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato e vanno in cerca, per crearle, di una scienza sociale e di leggi sociali. Al posto dell'azione sociale deve subentrare la loro azione inventiva personale; al posto delle condizioni storiche dell'emancipazione, condizioni fantastiche; al posto del graduale organizzarsi del proletariato come classe, un'organizzazione della società escogitata di sana pianta".

In una di queste correnti di "Vangelo Sociale" si forma Auguste Comte. Lavora nel giornale di Saint-Simon e collabora con questi alla redazione de *Il catechismo degli industriali*. Comte è noto per aver dato inizio ad una corrente di pensiero, il Positivismo, e per aver elaborato i concetti-chiave ed il nome stesso (Sociologia) delle scienze sociali. Comte arriverà a scrivere *Il catechismo positivista* e a fondare la "Religione dell'Umanità". Questo culto oggi come oggi sopravvive appena in Inghilterra mentre in Francia, suo luogo d'origine, è ormai del tutto scomparso. Ma esso aveva raggiunto anche l'America, mettendo solide radici in Brasile con ricadute notevoli sulla formazione, non tanto religiosa quanto filosofica, di varie generazioni positiviste.

Intanto molte delle nuove correnti sono approdate ad un ateismo militante, come è il caso di Bakunin e degli anarchici, nemici di Dio e dello Stato. In questi casi non si tratta semplicemente di irreligiosità ma di furibondi attacchi contro tutto ciò che suona come religione ed in particolare come cristianesimo. Anche la frase di Nietzsche "Dio è morto" si è già fatta sentire.

Ma altri fattori di mutamento sono all'opera. In Svizzera Leon Rivail lavora per mettere in pratica le idee di Pestalozzi, uno dei creatori della pedagogia moderna. Rivail prende il nome di Allan Kardek e fonda uno dei movimenti religiosi più importanti degli ultimi anni, il cosiddetto "Spiritismo". *Il libro degli Spiriti* di Kardek viene pubblicato nel 1857 ed il movimento a cui dà luogo si espande tanto in Europa che in America ed arriva fino in Asia.

Verranno poi la Teosofia, l'Antroposofia ed altre correnti che possiamo collocare più all'interno dell'occultismo che delle religioni. Né lo spiritismo né i gruppi occultisti possiedono le caratteristiche di sette interne ad una religione: si tratta di formazioni di altro tipo, comunque non aliene al sentimento religioso. Tali associazioni, tra le quali possiamo annoverare anche i Rosa-Croce e la Massoneria, raggiungono la maggiore diffusione nel secolo scorso, con l'eccezione dello Spiritismo che continua a conoscere un vigoroso sviluppo anche nel momento attuale.

Quando entriamo nel XX secolo il panorama è ormai caotico. Sono già apparse sette cristiane come i Mormoni e i Testimoni di Geova e molte altre che sono sette di sette: la proliferazione è enorme. Altrettanto è successo in Asia dove, al pari dell'Occidente, i "Vangeli Sociali" hanno spesso assunto un'inclinazione mistica. Questo era successo in Cina già nell'Ottocento con i Tai-Ping che negli anni cinquanta si erano impadroniti di una parte importante del paese: era loro mancata solo la presa di Pechino per proclamare una repubblica socialista, collettivizzare i mezzi di produzione e instaurare il principio di uguaglianza delle condizioni di vita per tutto il popolo. Le idee politiche proclamate dal "Re Celeste", capo del movimento, erano impregnate di taoismo e di cristianesimo. La lotta contro l'Impero era costata milioni di vite...

Nel 1910 in Russia muore Tolstoj. Si era troppo allontanato dalla Chiesa Ortodossa ed il Santo Sinodo aveva deciso di scomunicarlo. Era stato, pur se a suo modo, un cristiano convinto. Aveva proclamato un suo vangelo: "Non partecipare alla guerra; non giurare; non giudicare; non resistere al male con la forza". Poi aveva abbandonato tutto: libri, casa, famiglia. Non era più, ormai, il brillante scrittore acclamato in tutto il mondo, l'autore di *Anna Karenina* e di *Guerra e Pace*. Era divenuto il mistico cristiano-anarco-pacifista, l'autentica fonte di una nuova proposta e di una nuova metodologia di lotta: la non violenza. L'anarco-pacifismo di Tolstoj si combina con le idee di Ruskin e con il "Vangelo Sociale" di Fourier (uno dei filosofi menzionati da Marx ed Engels nel brano del *Manifesto* citato in precedenza) nell'animo di un giovane avvocato indiano che lotta per la non-discriminazione razziale in Sudafrica: Mohandas Gandhi⁶. Gandhi, seguendo il modello di Fourier, fonda un falansterio ma soprattutto si dedica a sperimentare una nuova forma di lotta politica. Ritorna in India e, negli anni seguenti, intorno alla sua persona si aggrega il movimento di indipendenza indiano. Con lui iniziano le marce pacifiche, gli scioperi a braccia incrociate, i sit-in stradali, gli scioperi della fame, le occupazioni pacifiche... In una parola, tutto ciò che Gandhi chiama "resistenza civile". Non si tratta più di occupare i centri nevralgici del potere, secondo la tattica rivoluzionaria di Trotsky. Si tratta al contrario di fare il vuoto. Ecco allora sorgere una strana opposizione: quella tra una forza morale da un lato e la prepotenza economica, politica e militare dall'altro. Certo è che con Gandhi non siamo più in presenza di un pacifismo piagnucoloso ma di una resistenza attiva. Probabilmente è questo il tipo di lotta più coraggioso, perché alle pallottole degli invasori e dei colonizzatori occidentali si oppongono il corpo e le mani nude. Gandhi, questo "fachiro nudo", come lo chiama il Primo Ministro inglese, vince la guerra d'indipendenza ma subito dopo cade assassinato.

Intanto il mondo ha compiuto una svolta straordinaria. E' scoppiata la Prima Guerra Mondiale e la Rivoluzione Socialista ha trionfato in Russia. La rivoluzione dimostra nei fatti che idee considerate utopistiche dai benpensanti dell'epoca non solo possono essere applicate ma modificano veramente la realtà sociale. Le nuove strutture organizzative ed il sistema di pianificazione della Russia cambiano la carta politica d'Europa. La filosofia che è alla base delle idee della rivoluzione comincia a diffondersi impetuosamente nel mondo. Il marxismo passa rapidamente da un continente all'altro, non più solo da un paese all'altro.

E' bene ricordare alcuni avvenimenti di quest'epoca di guerra (1914-18). Qualsiasi manuale di consultazione di date ed eventi riporta più o meno questi fatti: Richardson formula la teoria elettronica della materia; Einstein presenta la Teoria Generale della Relatività; Windhaus studia alcuni aspetti fondamentali della Chimica Biologica; Morgan i meccanismi dell'ereditarietà mendeliana; Mayerhof la fisiologia muscolare; Juan Gris rivoluziona la pittura; Bartók scrive le *Danze ungheresi*, e Sibelius la *Sinfonia N. 5*; Siegbahn studia lo spettro dei Raggi X; Pareto scrive il *Trattato di sociologia generale*; Kafka *La metamorfosi*; Spengler *Il tramonto dell'Occidente*; Mayakovsky il *Mistero buffo*; Freud pubblica *Totem e tabù* e Husserl *Idee per una fenomenologia*.

Comincia la guerra aerea e sottomarina; si usano i gas asfissianti. In Germania nasce il gruppo "Spartacus"; in Palestina si spezza il fronte turco; Wilson proclama i "14 Punti"; i Giapponesi penetrano in Siberia; scoppiano rivoluzioni in Austria e in Germania; viene proclamata la Repubblica in Germania, Ungheria e Cecoslovacchia; nasce lo Stato jugoslavo e la Polonia conquista l'indipendenza; l'Inghilterra concede il voto alle donne; viene aperto il canale di Panama; in Cina viene restaurato l'Impero; i Portoricani diventano cittadini statunitensi; viene proclamata la Costituzione messicana.

Siamo agli albori della rivoluzione tecnologica, del crollo del colonialismo e dell'espansione dell'imperialismo su scala mondiale. Negli anni seguenti la lista degli eventi decisivi diventa lunghissima e citarla sarebbe improponibile: tuttavia, per i fini che ci siamo proposti, è necessario ricordare alcuni di tali eventi. Nella scienza Einstein rende la ragione più elastica: non ci sono più verità assolute ma solo verità relative ad un sistema. Freud postula che la ragione stessa sia mossa da forze oscure e che la vita umana sia determinata dalla lotta tra queste forze e le sovrastrutture della morale e dei costumi. Con il suo modello atomico Bohr propone una struttura della materia dove predomina il vuoto... tutto il resto è costituito da cariche elettriche e masse infinitesimali. Secondo gli astrofisici l'universo, dopo l'esplosione iniziale che lo ha visto nascere, continua ad espandersi formando galassie, grappoli di galassie ed universi-isole; questo processo, che comporta necessariamente un aumento di entropia, si concluderà con una catastrofe... In una galassia a spirale, scarsamente popolata (solo cento miliardi di stelle), c'è un sole giallastro, situato in posizione periferica a trentamila anni-luce dal centro del sistema. Un'assurda particella di dodicimila chilometri di diametro gira intorno a questo sole all'insignificante distanza di otto minuti-luce; ed in questa particella è scoppiata una nuova guerra dove sono coinvolti anche i punti tra loro più distanti...

I fascismi avanzano. Un loro esponente conia il grido "Viva la morte!". Ma questa nuova guerra non è un conflitto religioso, è una lotta tra uomini d'affari ed ideologie deliranti: genocidi ed olocausti, fame, malattie e distruzioni ad un livello prima sconosciuto. La vita umana si riduce all'assurdo. Alcuni pensano: "Perché esistere?", "Che cosa significa esistere?". Il mondo è esploso. I sensi ingannano; la realtà non è quella che percepiamo. Un giovane fisico, Oppenheimer dirige il progetto Manhattan e nel contempo studia il sanscrito per avvicinarsi alla filosofia vedica. All'alba dell'8 agosto 1945 quel giovane fisico entra nella storia. Sulla terra è esploso un sole in miniatura. L'era nucleare è iniziata ma con essa termina la Seconda Guerra Mondiale. Altri uomini hanno distrutto Hiroshima e Nagasaki. Non esiste ormai civiltà o punto del pianeta che non si trovi a contatto con gli altri. La rete di comunicazioni copre il mondo: non si tratta solo dello scambio di prodotti per via aerea, marittima, ferroviaria; si tratta della comunicazione attraverso segni linguistici, grazie alla trasmissione della voce umana e dell'informazione che possono arrivare istantaneamente in tutti i punti del pianeta. Mentre le ferite del mondo si cicatrizzano, il Pakistan e l'India diventano indipendenti e scoppia la guerra in Indocina. Nascono lo Stato d'Israele e la Repubblica Popolare Cinese, guidata da Mao.

Nel 1951 nell'Europa socialista nasce il Comecon ed in quella occidentale la Comunità del Carbone e dell'Acciaio. Siamo nel pieno della guerra di Corea e di quell'altra guerra tra capitalismo e socialismo meglio nota come "guerra fredda". Negli Stati Uniti il senatore Mac Carthy dà inizio

alla caccia alle streghe: persone sospette o spie minori, come i coniugi Rosenberg, vengono destituite dai loro incarichi, arrestate o uccise. Nell'altro campo lo stalinismo si macchia di ogni genere d'atrocità e di repressione. Ma dopo la morte di Stalin, Kruscev, salito al potere, svela al mondo la realtà dello stalinismo. Gli intellettuali in buona fede, che consideravano le accuse all'URSS come propaganda dell'Occidente, restano esterrefatti. Scoppiano disordini in Polonia e Gomulka torna al potere. Esplode la rivolta in Ungheria. Il gruppo dirigente dell'URSS deve scegliere tra la difesa della sicurezza nazionale e quella della propria immagine internazionale. Sceglie la difesa della sicurezza nazionale: i carri armati sovietici invadono l'Ungheria. Per il partito è uno shock di dimensione planetaria.

Cominciano a soffiare venti nuovi. La nuova fede comunista entra in crisi. In Africa i movimenti di liberazione si succedono l'uno all'altro; cambiano le frontiere dei paesi; il mondo arabo è in preda ad una sorta di convulsione; in America Latina si acutizzano le ingiustizie sulle quali fondano la loro forza i regimi tirannici lì sorti come tardive imitazioni dei fascismi europei. Colpo di stato dopo colpo di stato, i dittatori si susseguono. Gli Stati Uniti, che ormai hanno assunto la struttura di un impero, considerano l'America Latina come il loro cortile di casa. L'enorme ricchezza del Brasile è in poche mani: il paese cresce e le sue stridenti disuguaglianze si accentuano. E' un gigante addormentato che si sta svegliando: le sue frontiere toccano quasi tutti i paesi del Sud America; i suoi culti, come la Umbanda ed il Candomblè originari dell'Angola e di altre regioni africane, si diffondono in Uruguay, Argentina e Paraguay. La "Svizzera d'America", come era chiamato l'Uruguay, dichiara bancarotta. L'Argentina, la cui economia era basata sull'agricoltura e la pastorizia, subisce grandi trasformazioni. In questo paese sono apparsi i più straordinari movimenti di massa che l'America ricordi: qui un presidente di grande popolarità e sua moglie, una donna dotata di grande carisma⁷, avevano definito la propria dottrina con il termine "mistica sociale"; sempre qui, prima di loro, era salito al potere un presidente di tendenza politica quasi opposta ma altrettanto popolare che proveniva dai circoli spiritisti e krausisti⁸; qui nel 1955 molte chiese cattoliche vengono date alle fiamme... che cosa sta succedendo in Argentina? Il paese, prima tranquillo, non è più il "granaio del mondo" e lotta per scrollarsi di dosso i resti del colonialismo economico britannico. In questi conflitti si forma Ernesto "Che" Guevara che più tardi, dopo la rivoluzione che nel 1959 depone Batista, farà parte del gruppo che governerà Cuba. Poi continuerà la sua lotta in altri paesi ed in altri continenti (una rivolta guevarista sarà sconfitta in Sri Lanka). L'influenza del "Che" farà esplodere la guerriglia giovanile in diverse parti del mondo. Egli è insieme il teorico e l'uomo d'azione; usa le antiche parole di San Paolo, cerca di definire l'"uomo nuovo". Con tono quasi poetico dirà: "Da oggi la storia dovrà tener conto dei poveri d'America". A poco a poco si allontana dalle sue concezioni di partenza. La sua immagine resta fissata in una fotografia che fa il giro del mondo. E' morto. In un luogo sperduto della Bolivia diventa il Cristo de las Higueras.

In questo periodo la Chiesa Cattolica pubblica numerosi documenti sulla questione sociale ed organizza l'internazionale Social-Cristiana che assume nomi diversi nei diversi paesi. In più parti d'Europa la Democrazia Cristiana si impone in campo politico: da allora in avanti, nel Vecchio Continente, il potere oscillerà tra socialdemocratici, socialcristiani e liberalconservatori. Il social-cristianesimo si diffonde anche in America Latina. Intanto in Giappone lo shintoismo attraversa una grave crisi per il fatto di essere la religione imperiale: ma ecco che dal buddismo nasce la piccola setta Soka Gakkai, che nell'arco di sei anni arriva a contare sei milioni di aderenti. A quel punto essa lancia il Komeito, che diventa il terzo partito politico del paese.

Nel 1957 l'URSS mette in orbita il primo satellite artificiale. Dopo questa impresa almeno due cose diventano chiare per il grande pubblico: 1) i viaggi interplanetari sono possibili; 2) usando i satelliti come antenne di ricezione e trasmissione è possibile collegare attraverso la televisione tutto il pianeta. Grazie ai satelliti per telecomunicazioni, le immagini vengono trasmesse a qualunque punto in cui si trovi un ricettore. La rivoluzione elettronica spazza via le frontiere. E così, naturalmente, sorge un altro problema: quello della manipolazione dell'informazione e dell'utilizzo di una propaganda altamente sofisticata. Ora il Sistema entra in ogni casa ma vi entra anche l'informazione.

Dopo gli esperimenti nucleari nell'atollo di Bikini si impone nella moda il costume da bagno che porta lo stesso nome. Le camicie di Mao Tze Tung entrano a far parte dell'abbigliamento informale. L'opulenza fisica di Marilyn Monroe, Anita Ekberg, Gina Lollobrigida lascia il posto ad un altro genere, l'unisex, che tende a rendere meno marcate le differenze tra i sessi. I Beatles

diventano il nuovo modello giovanile. In tutto il mondo i ragazzi accarezzano i loro jeans. Nella piramide demografica europea gli uomini hanno subito un calo numerico proporzionalmente notevole per cui non sorprende che in Europa, a partire dal periodo bellico, le donne occupino posti lavorativi anche a livello direttivo: ma lo stesso accade negli Stati Uniti ed in altre parti del mondo, che pure non hanno conosciuto la carneficina della guerra con la stessa intensità dell'Europa. Si tratta di un fenomeno mondiale, nonostante le resistenze degli assertori della discriminazione... che però non procede alla stessa velocità di altri. In Svizzera la proposta di estendere il voto alle donne è nuovamente bocciata; ma, comunque sia, le ragazze sono ormai nelle scuole, nei licei e nelle università, fanno militanza politica e protestano contro l'establishment.

Alla fine degli anni Sessanta la rivoluzione giovanile esplode simultaneamente in tutto il mondo. Prima gli studenti del Cairo, poi quelli di Nanterre e della Sorbona. L'onda arriva a Roma ed in tutta Europa. In Messico le forze di sicurezza uccidono 300 studenti. Le giornate del Maggio '68 fanno ammutolire i partiti politici. Nessuno sa bene cosa stia succedendo... neppure i protagonisti. E' una sorta di marea psicosociale che sale. I protagonisti del Maggio proclamano: "Non sappiamo che cosa vogliamo però sappiamo che cosa non vogliamo". Di che cosa abbiamo bisogno?.. "Dell'immaginazione al potere!". Le manifestazioni di studenti e di giovani operai si ripetono in vari paesi. A Berkeley assumono il carattere di opposizione alla guerra in Vietnam; in Europa e in America Latina le motivazioni sono diverse ma in ogni caso è la simultaneità del fenomeno che sorprende. La nuova generazione dimostra che il pianeta è unificato. In Francia allo sciopero del 20 Maggio aderiscono sei milioni di operai; il governo organizza contromanifestazioni ed il regime di De Gaulle traballa. Negli Stati Uniti il leader dei diritti civili, il pastore protestante Martin Luther King, cade assassinato. Hippies, yippies⁹, mode contestatarie e musica, molta musica, danno il tono al nuovo ambiente giovanile. Una parte di questa nuova generazione si avventura su tre diverse strade: la guerriglia, la droga e la mistica. Ciascuna delle tre vie è diversa dalle altre due e generalmente vi entra in conflitto, ma tutte sembrano contenere lo stesso segno di ribellione al Sistema. I guerriglieri si organizzano in colonne, come la Baader-Meinhoff o le Brigate Rosse, o in commandos, come i Tupamaros, i Montoneros, il M.I.R.¹⁰, ecc. Il modello per molti è Che Guevara. Uccidono e si uccidono. Altri prendono a modello l'insegnamento di Aldous Huxley e dei grandi psichedelici come Baudelaire. Anche tra di loro molti si suicidano. Infine il terzo gruppo esplora tutte le possibilità di cambiamento interiore; ha come modello Alan Watts¹¹, San Francesco d'Assisi e la cultura orientale in generale ed anche in questo gruppo molti si autodistruggono. E' chiaro che in totale questi tre gruppi costituiscono un'infima parte della nuova generazione ma in ogni caso essi rappresentano un sintomo dei nuovi tempi. La reazione del Sistema non si fa attendere: "tutti i giovani sono sospetti". La caccia ha inizio, ovunque, con metodi brutali o sofisticati a seconda dei mezzi di cui si dispone nei diversi paesi. Fenomeni politici come l'IRA (Movimento di Liberazione Irlandese)¹² o l'organizzazione basca ETA, o il movimento corso, o, infine, l'OLP (palestinese) non rispondono esattamente allo schema generazionale che stiamo descrivendo. Sono casi differenti anche se, in alcune occasioni, si incrociano con i movimenti di cui parlavamo prima.

Nel 1969 gli Stati Uniti inviano il primo uomo sulla Luna. Lo sbarco è teletrasmesso in diretta. Dal tempo della "Guerra dei Mondi", che seminò il panico negli Stati Uniti, la fantascienza ha guadagnato molto terreno. Ormai essa non si occupa solo di marziani che lottano contro i terrestri: in molti racconti, film o serie televisive, i protagonisti sono robot, computer, mutanti, androidi o semidei. Proviamo a ricordare. A partire dal 1945, in molti paesi è cresciuto il numero di segnalazioni di strani oggetti avvistati in cielo. A volte si tratta di luci di difficile classificazione. Si comincia a designarli con il nome di "dischi volanti" o più genericamente con quello di UFO. Le loro apparizioni sono intermittenti. Psicologi come Jung si occupano del tema. Fisici e astronomi assumono una posizione scettica. Alcuni scrittori, come Cocteau, arrivano ad affermare che si tratta di "esseri del futuro che tornano a sfiorare il loro passato". Dappertutto sorgono centri di osservazione, spesso collegati tra loro ed iniziano le pratiche di "contatto" con esseri che si suppone provengono da altri mondi. Al giorno d'oggi questo tipo di credenza ha guadagnato uno spazio considerevole. L'avvistamento di UFO è segnalato con maggiore frequenza nelle Isole Canarie, nel sud della Francia, nel sud dell'URSS, nella costa occidentale degli Stati Uniti, in Cile, in Argentina, in Brasile. Nel 1986 il governo di quest'ultimo paese dichiara ufficialmente l'avvenuto contatto visivo e radar con UFO. E' la prima volta che un governo fa un'affermazione simile. Nella dichiarazione si sottolinea anche il fatto che la forza aerea ha inseguito l'oggetto volante...

Come abbiamo detto prima il cattolicesimo ha riconquistato spazio grazie ai partiti politici confessionali; ma l'islam non gli è stato da meno. Numerose monarchie e governi moderati vengono abbattuti e le repubbliche islamiche si moltiplicano. Dunque, già a partire dagli anni Settanta, le grandi religioni recuperano spazio politico ed economico: tuttavia c'è una grande preoccupazione per la fede. Tutti comprendono che non basta recuperare il terreno che a suo tempo era stato sottratto dalle forze politiche, non basta diventare gli intermediari tra il cittadino e lo Stato, tra il bisogno e la sua soddisfazione. Acuti osservatori musulmani avvertono che molte cose sono cambiate. L'antica organizzazione tribale risulta assai indebolita; in molti paesi la ricchezza creata dal petrolio è stata incanalata verso l'industrializzazione per cui cominciano a sorgere grandi centri urbani. Le famiglie diventano meno numerose e si riducono a vivere in appartamenti. Dai paesi più poveri cresce l'esodo verso l'Europa alla ricerca di un posto di lavoro; per gli emigranti il paesaggio della gioventù è un ricordo lontano. I paesi musulmani che iniziano a godere della prosperità che deriva loro dal petrolio, scoprono allo stesso tempo l'influenza delle istituzioni, dei comportamenti e delle mode occidentali, in particolar modo tra le classi socialmente dominanti. In questo clima di cambiamento lo Shah dell'Iran impone l'occidentalizzazione forzata e lo fa nel modo più dispotico visto che dispone dell'esercito più pesantemente armato di tutto il Medio Oriente. La mano d'opera agricola, assai arretrata, è assorbita dai centri petroliferi, le città crescono per l'esodo interno... tutto è sotto controllo. C'è solo un leader dissidente ma non si tratta di un politico. Vive in esilio in Francia, mentre in patria i vari partiti politici, controllati dalla Savak, la polizia segreta iraniana, portano avanti un gioco diretto dai loro padroni stranieri. Non sorprende che nessuno presti attenzione ad un vecchio teologo dell'Università di Quom. "Niente di serio", pensano tanto gli analisti politici dell'URSS che quelli occidentali. All'improvviso il ciclone dell'antico Iran si mette di nuovo in movimento. Ecco riapparire il creatore di correnti spirituali universali, il formatore di eresie, di lotte religiose. Nel giro di una settimana il mondo intero assiste attonito ad una reazione psicosociale a catena... sembra un sogno. I governi si succedono l'uno all'altro, l'amministrazione pubblica si svuota, si liquefa. L'esercito rimane paralizzato e si autodistrugge. Solo la struttura religiosa continua a funzionare. Nelle moschee i mullah e gli ayatollah seguono i dettami del mitico Imam. Tutto quello che viene dopo è storia molto triste, molto sanguinosa e molto recente. Khomeini ha detto: "Il governo islamico è governo di diritto divino e le sue leggi non possono essere cambiate, né riformate né discusse. La differenza fondamentale tra un governo islamico ed i diversi governi monarchici e repubblicani risiede nel fatto che in questi ultimi sono i rappresentanti dello Stato o gli eletti dal popolo a proporre e votare le leggi, mentre nell'islam l'unica autorità è l'Onnipotente e la sua volontà divina". Da parte sua Muhammad Al Gheddafi, in un discorso dell'ottobre 1972 a Tripoli, aveva affermato: "L'islam è una verità immutabile; dà all'uomo la sensazione di sicurezza giacché sorge da Dio. Le teorie inventate dall'uomo possono essere generate dalla follia, come lo fu quella propugnata da Malthus. Anche le leggi dettate dall'uomo non sono esenti da falsità e farneticazioni. Da questo si deduce che è completamente erroneo governare la società umana in nome di leggi temporali o di Costituzioni".

Ho citato questi brani di Khomeini e Gheddafi indubbiamente fuori contesto. Ma ciò che mi premeva trasmettere era un aspetto-chiave del fenomeno religioso islamico e cioè la subordinazione a sé di ogni attività e quindi anche di quella politica. E un tale modo di pensare, che sembrava in regresso, sta invece riprendendo vigore. Sappiamo che l'islam si sta espandendo negli Stati Uniti. In Francia, oggi come oggi, esistono 200.000 convertiti e non si tratta di arabi o di loro discendenti. Naturalmente cito questi due casi solo come esempio perché l'islam ha dovuto trasformarsi in profondità per potersi espandere in Occidente. Le forme dervisce e sufi sono casi particolari di questa tendenza all'adattamento.

Nel caso del cristianesimo è possibile osservare una certa mobilità interna nel senso che c'è passaggio di fedeli dall'una all'altra delle sue grandi sette. Così i cattolici guadagnano la periferia di quei paesi in cui i protestanti costituiscono la "religione ufficiale" e occupano pertanto i centri di potere. Viceversa, nei paesi che si definiscono "cattolici", le sette protestanti tendono ad occupare la periferia abbandonata dai cattolici stessi. Questo cambiamento è rapido, percettibile, il che mette entrambe le sette in allarme, logicamente quando si trovano in posizione di potere. A volte in questa lotta i contendenti ricorrono a colpi bassi. Certo non è corretto attribuire al protestantesimo in generale la responsabilità del fatto che un demente di nome Manson porti sempre con sé una croce e una Bibbia quando assassina le sue vittime; e neppure del fatto che i cristiani protestanti del "Tempio del Popolo" compiano, in una sorta di parodia di Masada, assassinii e suicidi collettivi

nella Guyana... Questi, secondo la mia opinione, sono fenomeni propri di quella sorta di scossone psicosociale di cui parlavamo all'inizio e valgono come sintomi di avvenimenti di più ampia portata ai quali la società attuale sembra trovarsi molto vicina.

A mio parere il cattolicesimo ha la possibilità di recuperare una parte dell'influenza persa in America Latina e quindi, di rimbalzo, in Africa. Il realizzarsi o meno di questa possibilità dipende da quello che sarà il destino della cosiddetta "Teologia della Liberazione". In questo caso cristianesimo e "Vangelo Sociale" sono compatibili. Al momento il Nicaragua ne è il migliore esempio. Durante la prima intervista di Fidel Castro a Frate Betto, svoltasi all'Avana il 23 Maggio 1985, il sacerdote ha fatto la seguente dichiarazione: "Comandante, sono sicuro che questa è la prima volta che un capo di Stato di un paese socialista concede un'intervista esclusivamente sul tema della religione. L'unico precedente, in questo senso, è un documento sulla religione pubblicato dalla Direzione Nazionale del Fronte Sandinista di Liberazione Nazionale del Nicaragua nel 1980. Quella è stata la prima volta che un partito rivoluzionario al potere ha pubblicato un documento su questo tema: e da allora non c'è stata una parola più informata o più profonda, anche dal punto di vista storico, sul tema stesso. E considerando che in questo momento il problema religioso gioca un ruolo ideologico fondamentale in America Latina; considerando l'esistenza di numerose Comunità Ecclesiali di Base - gli indigeni del Guatemala, i contadini del Nicaragua, gli operai del Brasile e di molti altri paesi -; considerando infine l'offensiva dell'imperialismo che a partire dal *Documento de Santa Fé* vuole combattere direttamente l'espressione teorica di questa Chiesa impegnata con i poveri, cioè la Teologia della Liberazione, considerando tutto ciò penso che questa intervista e il contributo da Lei dato siano molto importanti", ecc. Da parte sua, Armando Hard, Ministro della Cultura di Cuba, celebrando il dialogo cristiano-marxista, afferma quanto segue nella sua introduzione al libro *Fidel Castro e la religione*: "Questo è di per sé un evento straordinario nella storia del pensiero umano. In queste righe, l'aspetto etico-morale appare caricato di tutto il senso umano che unisce tutti coloro che combattono per la libertà e in difesa degli umili e degli sfruttati. Perché può avvenire questo miracolo? Sociologi, filosofi, teologi e tutta una vasta gamma di intellettuali di vari paesi dovrebbero porsi questa domanda".

...Per quanto ci riguarda, questa domanda noi non ce la poniamo più. Ci sembra chiaro che la religiosità è in espansione. Qui come negli Stati Uniti, in Giappone come nel mondo arabo e nei paesi dell'area socialista, Cuba, Afghanistan, Polonia, URSS. Il dubbio che abbiamo, piuttosto, riguarda la capacità delle religioni ufficiali di rendere questo fenomeno compatibile con il nuovo paesaggio urbano. Saranno in grado di farlo o ne saranno travolte? Potrebbe darsi che una religiosità diffusa cresca attraverso gruppi piccoli e caotici, senza costituire una chiesa vera e propria; in questo caso sarebbe difficile comprendere il fenomeno nella sua reale portata. Sebbene il paragone non sia del tutto legittimo, mi permetto di ricordare un lontano precedente: nella Roma imperiale, mentre la religione ufficiale perdeva forza, culti e superstizioni di tutti i tipi arrivarono nell'Urbe dalle province periferiche. E uno di quei gruppi insignificanti finì per diventare una chiesa universale... E' chiaro che oggi, per potersi sviluppare, questa religiosità diffusa dovrà saper combinare insieme il paesaggio e il linguaggio di quest'epoca (il linguaggio della programmazione, della tecnologia, dei viaggi spaziali) con un nuovo Vangelo Sociale.

Non c'è altro. Molte grazie.

1 Nel 1963, in Argentina, il peronismo viene messo fuori legge e nel 1966 un colpo di stato porta alla Presidenza della Repubblica Juan Carlos Onganía (N.d.T.).

2 Si tratta del governo presieduto dal generale Alejandro Lanusse, che il 26 marzo del 1971 era succeduto ad un altro generale, Roberto Levingston, a sua volta insediatosi dopo il rovesciamento di Onganía. Va inoltre notato che, pochi mesi dopo i fatti di Córdoba e di Mar del Plata, Juan Peron tornerà in Argentina dopo diciassette anni d'esilio: è il 17 novembre del 1972 (N.d.T.).

3 L'oratore si riferisce al periodo immediatamente successivo alla morte di Peron (1 luglio 1974), e in cui venne nominata Presidente la sua seconda moglie, Isabel Martínez. Un anno e mezzo più tardi "Isabelita" viene rovesciata da una giunta militare capeggiata dal generale Jorge Rafael Videla. Inizia il periodo più buio della repressione, tristemente noto come *matanza* (mattatoio). Il 22 aprile 1985, sotto la presidenza del radicale Raúl Alfonsín, i militari verranno processati, e Videla sarà condannato all'ergastolo;

- nell'ottobre del 1989 il presidente peronista Carlos Menem firmerà l'indulto che li rimetterà in libertà "per avere soltanto obbedito agli ordini" (N.d.T.).
- 4 Nel marzo del 1981 il generale Videla era stato sostituito dal generale Roberto Viola; a dicembre divenne presidente il generale Galtieri, che nell'aprile del 1982, proprio mentre Silo veniva invitato alla Fiera del Libro, dava inizio alla guerra delle Malvine-Falkland (N.d.T.).
 - 5 Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Londra 1848; le citazioni sono tratte dall'edizione italiana a cura di Franco Ferri per la traduzione di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1947 (N.d.T.).
 - 6 Mohandas Karamchad Gandhi, nato a Portbandar (Kathiawar, India) il 2 ottobre 1869, ucciso a Delhi il 25 gennaio 1948. Il falanstero cui l'autore si riferisce poco più avanti fu fondato da Gandhi, che vi si trasferì con la famiglia, nel 1904 in una fattoria nei pressi di Phoenix, nel Transvaal, e comprendeva una tipografia nella quale veniva stampato, tra l'altro, il giornale Indian Opinion (N.d.T.).
 - 7 L'autore si riferisce, ovviamente, a Juan Peron, eletto presidente nel 1946, e a sua moglie Evita Duarte (N.d.T.).
 - 8 Silo si riferisce a Karl Krause (1781-1832) filosofo ed educatore tedesco le cui idee religiose ebbero grande seguito in Spagna e nel mondo ibero-americano intorno alla fine del secolo scorso (N.d.T.).
 - 9 Mentre non ci sarà bisogno di spiegare cosa si intenda con hippies, sarà forse opportuno ricordare che yippies deriva da Y.I.P., Youth International Party (Partito Internazionale della Gioventù), nato sul finire del 1967 negli Stati Uniti nell'ambito del movimento; notizie più precise in Fernanda Pivano, *Beat Hippie Yippie*, Arcana Editrice, Collana "Situazioni", Roma 1973 (N.d.T.).
 - 10 Con la sigla M.I.R. l'autore si riferisce al Movimento Izquierda Revolucionaria (Movimento Sinistra Rivoluzionaria) cileno (N.d.T.).
 - 11 Alan W. Watts fu autore, nel febbraio del 1967, insieme a Timothy Leary, Allen Ginsberg e Gary Snider, del *Dialogo di Sausalito*, testo cruciale per la comprensione della terza componente generazionale di cui scrive Silo; in Italia venne tradotto da Fernanda Pivano e pubblicato sul numero 1 di Pianeta Fresco, Edizioni East 128, Milano, dicembre 1967. Di Watts sono usciti in Italia *Beat Zen & altri saggi*, Arcana Editrice, Collana Universalia Amalgamania, Roma 1972 (di difficile reperimento), nonché *Il significato della felicità*, *Il libro sui tabù che ci vietano la conoscenza di ciò che veramente siamo*, e *Il Tao - la via dell'acqua che scorre*, tutti editi da Astrolabio-Ubaldini, Roma.
 - 12 La sigla IRA, originariamente, indicava l'Irish Republican Army (Esercito Irlandese Repubblicano), anche se in seguito si è giocato sulla possibilità di leggere la R come iniziale di Revolutionary: in ogni caso il modello di riferimento è quello dell'esercito, dell'armata, piuttosto che del Movimento di Liberazione (N.d.T.).

Presentazione di libri

ESPERIENZE GUIDATE

ATENEO DI MADRID, SPAGNA
3 MARZO 1989

Il 2 maggio 1916, proprio qui a Madrid, e in questo stesso Ateneo, Ortega presentò Bergson. In quell'occasione spiegò come questa società, l'Ateneo, fosse un'istituzione in cui le idee venivano coltivate ed erano oggetto, per così dire, di culto. Poiché concordiamo con quel punto di vista, parleremo qui, nell'Ateneo, non di letteratura come sembrerebbe suggerire il carattere del libro che presentiamo, non di racconti o narrazioni (che pure costituiscono il materiale di questo lavoro) ma delle idee da cui tali racconti e narrazioni derivano.

Ovviamente non stiamo dicendo che quando si affronta un tema letterario si debba prescindere dalle idee ma che in quel caso è normalmente il punto di vista estetico a prevalere.

Quando si presenta un'opera, spesso se ne esaminano gli aspetti formali oltre che il contenuto. In altre occasioni, l'autore scava nel suo vissuto avvicinandoci così alla sua storia, alla sua sensibilità e alla sua percezione del mondo. In che senso, allora, qui parleremo di idee? Lo faremo mettendo in chiaro come quest'opera sia l'applicazione pratica di una teoria della coscienza in cui l'immagine, in quanto fenomeno di rappresentazione, assume una speciale rilevanza. E' evidente, però, che prima di entrare in tema dovremo dare numerose spiegazioni, utili soprattutto a chi non abbia letto il libro che oggi presentiamo; ma di sicuro questo non nuocerà alla trasmissione della struttura di idee e della teoria cui abbiamo appena fatto riferimento.

Vediamo innanzitutto quali dati introduttivi possono essere forniti su questo lavoro.

Il libro è stato scritto nel lontano 1980, rivisto nel 1988 e sottoposto alla vostra considerazione da pochissimi giorni; a questo punto vorrei leggersi quel che ne ha scritto il curatore:

"Il libro è diviso in due parti. La prima, che comprende dodici racconti ed ha per titolo *Narrazioni*, contiene il materiale più denso e complesso dell'opera. La seconda, intitolata *Giochi di immagini*, consta di nove descrizioni più semplici. Questi scritti possono essere valutati in modo diverso a seconda del punto di vista utilizzato. Ad un approccio superficiale, risulta trattarsi di una serie di brevi racconti a lieto fine. Considerata da un'altra prospettiva, l'opera si rivela come un insieme di pratiche psicologiche rivestite di una forma letteraria. Tutto il libro è scritto in prima persona, anche se è necessario chiarire che tale "prima persona" non è quella dell'autore, come sempre succede nelle opere di narrativa, bensì quella del lettore. Ogni racconto possiede, infatti, un'ambientazione specifica che funziona come una sorta di cornice all'interno della quale il lettore colloca una scena in cui compaiono i propri contenuti e lui stesso. Quest'operazione è facilitata dalla presenza, nel testo, di asterischi che, indicando delle pause nella lettura, permettono di introdurre mentalmente le immagini personali; in tal modo un osservatore passivo si trasforma in attore e coautore delle diverse storie. Quest'originale forma letteraria permette un lavoro di gruppo: mentre una persona legge ad alta voce il testo (evidenziando le pause di cui dicevamo), le altre ascoltano ed immaginano il proprio "nodo" letterario. Un simile procedimento, che costituisce l'aspetto più caratteristico di quest'opera, se venisse utilizzato in testi più convenzionali, distruggerebbe la sequenza narrativa. C'è anche da sottolineare che in genere il lettore di opere letterarie o lo spettatore di rappresentazioni teatrali, filmiche o televisive, pur identificandosi in modo più o meno completo con i personaggi, è sempre in grado di distinguere, sul momento o successivamente, tra l'attore che appare "dentro" la scena e l'osservatore che ne resta "fuori", e che altri non è se non lui stesso. In questo libro succede il contrario: il personaggio principale è l'osservatore che diventa agente e paziente di azioni ed emozioni.

Che queste *Esperienze guidate* risultino o no di nostro gradimento, dovremo per lo meno riconoscere di trovarci in presenza di un'operazione letteraria innovativa; e questo, indubbiamente, non capita tutti i giorni."

Così si conclude la nota introduttiva.

Bene, come si è già detto, si tratta di brevi racconti dove alcuni asterischi permettono di interrompere la sequenza narrativa dando così al lettore la possibilità di collocare, proprio in quel punto, l'immagine che gli sembri adeguata. Quindi il racconto assorbe il nuovo elemento che vi è stato introdotto e lo dinamizza in modo che la sequenza narrativa possa continuare a svilupparsi. Vediamo un caso che ci serva da esempio. Prendiamo il primo racconto intitolato "Il bambino".

"Mi trovo in un luna-park. E' sera. Dappertutto vi sono giochi meccanici pieni di luce e movimento... però non c'è nessuno. Poi scorgo accanto a me un ragazzino di una decina d'anni. Mi volge le spalle. Mi avvicino e, quando si volta a guardarmi, mi accorgo che sono io stesso quando ero bambino." Asterisco! Cioè interruzione, per introdurre me stesso, come immagine, secondo il suggerimento del testo. La storia prosegue... "Gli domando che cosa faccia lì e mi dice qualcosa che ha a che vedere con un'ingiustizia che gli hanno fatto. Scoppia a piangere ed io lo consolo, promettendogli di portarlo sulle giostre. Insiste a parlarmi di quell'ingiustizia. Allora, per riuscire a capirlo, provo a ricordare quale fu l'ingiustizia da me subita a quell'età." Asterisco!

A questo punto, il meccanismo di lettura delle *Esperienze guidate* dovrebbe risultare chiaro. C'è poi da dire che i racconti si rifanno tutti ad un unico schema strutturale. All'inizio appare l'entrata nel tema e l'ambientazione generale; segue un aumento della tensione, per così dire, 'drammatica'; in terzo luogo troviamo la rappresentazione di una situazione esistenziale problematica; in quarto luogo, lo sciogliersi del nodo e la corrispondente soluzione del problema; in quinto luogo, la diminuzione della tensione generale e, per ultimo, l'uscita non brusca dall'esperienza, generalmente ripercorrendo alcune tappe del racconto toccate in precedenza.

Dobbiamo ora aggiungere alcune considerazioni riguardo alla struttura della cornice che racchiude la situazione, cioè riguardo al contesto dell'esperienza. Se vogliamo che il lettore prenda contatto con se stesso, dobbiamo deformare la struttura del tempo e dello spazio, seguendo, su questo punto, l'insegnamento che ci viene dai sogni. Dobbiamo dare libero corso alla dinamica delle immagini ed eliminare le razionalizzazioni che ne impediscano un fluido sviluppo. Se poi riusciremo a destabilizzare la sensazione del corpo, la posizione del corpo nello spazio, creiamo le condizioni adatte perché il lettore possa porsi delle domande che riguardano un qualsiasi momento della sua vita passata quando non, addirittura, momenti futuri intesi come possibilità di compiere determinate azioni. Vediamo un esempio che illustri quanto stiamo esponendo. Ci serviremo dell'esperienza intitolata "L'azione che salva".

"Percorriamo velocemente una grande strada. Accanto a me, guida una persona che non ho mai visto prima. Sui sedili posteriori, due donne e un uomo, anche loro sconosciuti. L'auto corre circondata da altri veicoli che procedono senza alcuna prudenza, come se i loro autisti fossero ubriachi o pazzi. Non sono sicuro se stia facendo giorno o se stia per calare la sera.

Domando al mio compagno che cosa stia succedendo. Mi guarda furtivamente e risponde in una strana lingua: 'Rex voluntas!'. Accendo la radio che gracchia emettendo forti rumori di interferenze elettriche. Riesco comunque a sentire una voce debole e metallica che ripete con monotonia: '...rex voluntas...rex voluntas...rex voluntas...'.

Mentre la corsa dei veicoli rallenta, scorgo ai margini della strada un gran numero di auto ribaltate e un incendio che si propaga in mezzo ad esse. Ci fermiamo e abbandoniamo tutti la macchina, correndo verso i campi fra un mare di gente che si spinge impaurita.

Guardo indietro e vedo in mezzo al fumo e alle fiamme molti poveretti rimasti prigionieri in quella trappola mortale, però sono costretto a correre da quella valanga umana che mi sospinge trascinandomi via. In questo delirio tento inutilmente di raggiungere una donna che protegge il suo bambino, mentre la folla le passa sopra e molti cadono a terra.

Mentre il disordine e la violenza sono ormai generali, decido di muovermi in una direzione leggermente in diagonale, che mi permetta di separarmi dalla massa. Punto verso un luogo più in alto, che costringa quegli esseri impazziti a frenare la loro corsa. Molti, prossimi a svenire, mi si attaccano ai vestiti riducendoli a brandelli. Vedo che la densità della folla diminuisce.

Allora, un uomo si stacca dalla massa e viene di corsa verso di me. Ha gli abiti stracciati ed è coperto di ferite. Quando mi raggiunge, mi afferra per un braccio e, gridando come un pazzo, mi indica in basso. Non capisco la sua lingua ma credo che voglia il mio aiuto per salvare qualcuno. Gli dico di aspettare, perché in questo momento è impossibile... So che non mi capisce. La sua disperazione mi sconvolge. L'uomo cerca allora di tornare indietro ma io, con uno spintone, lo faccio cadere in avanti. Rimane a terra, gemendo amaramente. Capisco di avergli salvato la vita e anche la coscienza, perché lui aveva cercato di salvare qualcuno ma glielo avevano impedito.

Salgo un poco più su e arrivo a un campo coltivato. La terra è molle e solcata dal recente passaggio di un trattore. Sento in lontananza colpi di armi da fuoco e credo di capire cosa stia succedendo. Mi allontanano in fretta da quel luogo. Dopo un certo tempo mi fermo. Tutto tace. Guardo verso la città e vedo un bagliore sinistro.

Comincio a sentire che la terra oscilla sotto i miei piedi e un boato che sale dalle profondità della terra mi avverte dell'imminenza di un terremoto. Poco dopo perdo l'equilibrio. Resto a terra raggomitolato su un fianco ma con lo sguardo rivolto verso il cielo, in preda ad una forte nausea.

Le scosse sono cessate. In cielo c'è una luna enorme, che sembra coperta di sangue. Fa un caldo insopportabile e respiro un'aria acre. Intanto continuo a non capire se stia iniziando il giorno o stia calando la sera...

Mi metto seduto e sento un rimbombo sempre più forte. Subito dopo, oscurando il cielo, passano centinaia di aerei, simili a insetti mortiferi che si perdono verso un ignoto destino.

Scorgo accanto a me un grosso cane che, guardando la luna, si mette a ululare, alla maniera di un lupo. Lo chiamo. L'animale mi si avvicina timidamente. Mi viene accanto. Gli accarezzo a lungo il pelo irto. Noto che il suo corpo è scosso da un tremore intermittente.

Il cane si scosta da me e si allontana. Mi alzo in piedi e lo seguo. Percorriamo così un tratto sassoso fino ad arrivare a un ruscello. L'animale, assetato, si lancia in avanti e comincia a bere con avidità, ma di lì a poco indietreggia e cade. Mi avvicino, lo tocco e mi accorgo che è morto.

Avverto un nuovo movimento sismico che minaccia di travolgermi, ma si tratta di una scossa passeggera. Mi giro e vedo nel cielo, in lontananza, quattro formazioni di nubi che avanzano con un sordo rimbombare di tuoni. La prima è bianca, la seconda è rossa, la terza nera e la quarta gialla. E queste nubi somigliano a quattro cavalieri armati che, montati su cavalcature di tempesta, percorrano i cieli distruggendo ogni segno di vita sulla terra. Corro nel tentativo di sfuggire alle nubi. Mi rendo conto che se la pioggia mi raggiungerà rimarrò contaminato. Continuo a correre ma, all'improvviso, si erge davanti a me una figura colossale. E' un gigante che mi sbarra la via. Agita minaccioso una spada di fuoco. Gli grido che debbo andare avanti perché le nubi radioattive si stanno avvicinando. Risponde che è un robot messo lì apposta per impedire il passaggio alle persone distruttive. Aggiunge che è armato di raggi e mi intima di non avvicinarmi. Vedo che il colosso separa nettamente due spazi: quello da cui provengo, sassoso e morente, da un altro pieno di vegetazione e di vita. Allora grido: 'Devi farmi passare perché ho fatto una buona azione!'.

'Che cos'è una buona azione?', domanda il robot.

'E' un'azione che costruisce, che collabora con la vita', rispondo.

'E dunque', soggiunge, 'che hai fatto di buono?'.

'Ho salvato un essere umano da morte sicura e, per di più, ho salvato la sua coscienza'.

Subito il gigante si fa da parte e io salto su quel terreno protetto, proprio mentre cominciano a cadere le prime gocce di pioggia..."

Questo il racconto. In una nota appare il seguente commento: "L'effetto straniante dell'argomento è stato ottenuto dando risalto all'indeterminatezza del tempo ('Non sono sicuro se stia facendo giorno o se stia per calare la sera'); mettendo a confronto spazi diversi ('Vedo che il colosso separa nettamente due spazi: quello da cui provengo, sassoso e morente, da un altro pieno di vegetazione e di vita'); tagliando la possibilità di connessione con altre persone o creando una babelica confusione di lingue ('Domando al mio compagno che cosa stia succedendo. Mi guarda furtivamente e risponde in una strana lingua: 'Rex voluntas!')'. Infine, lasciando il protagonista in balia di forze incontrollabili (caldo, terremoti, strani fenomeni astronomici, acque inquinate, clima di guerra, gigante armato ecc.)." Il corpo del soggetto è destabilizzato più e più volte: spintoni, spostamenti su un terreno morbido appena arato, cadute provocate dal sisma.

Lo schema di ambientazione appena descritto si ripete in molte esperienze, utilizzando però immagini diverse e ponendo in risalto il particolare nodo che si intende trattare. Per esempio, nell'esperienza chiamata "Il grande errore" tutto ruota intorno ad una specie di malinteso, che viene affrontato utilizzando la confusione delle prospettive. In questo caso, poiché si tratta di trasformare un fatto passato, un fatto della nostra vita che vorremmo si fosse svolto in altro modo, è necessario indurre alterazioni temporali e spaziali che dopo aver modificato la nostra percezione dei fenomeni arrivino a modificare anche la prospettiva con cui guardiamo al nostro passato. Si tratta dunque di trasformare non già i fatti accaduti bensì il punto di vista su di essi, nel qual caso tali contenuti risulteranno molto più facilmente integrabili. Vediamo una parte di questo racconto.

“Sono in piedi davanti a una specie di tribunale. La sala, gremita di pubblico, è immersa nel silenzio. Vedo dovunque volti severi. Rompendo la tremenda tensione che si è accumulata tra i presenti, il Segretario, aggiustandosi gli occhiali, prende un foglio di carta e annuncia solennemente: ‘Questo tribunale condanna l'imputato alla pena di morte’. Subito si leva uno schiamazzo. Chi applaude, chi disapprova. Riesco a vedere una donna che cade svenuta. Poi un funzionario riesce a imporre il silenzio. Il Segretario mi fissa torvo, mentre mi domanda: ‘Ha qualcosa da dire?’. Gli rispondo di sì. Allora tutti si rimettono a sedere. Subito dopo chiedo un bicchiere d'acqua e, passata una certa agitazione nella sala, qualcuno me lo porge. Lo porto alle labbra e bevo un sorso. Concludo l'azione con un sonoro e prolungato gargarismo. Poi dico: ‘Ecco fatto!’. Uno del tribunale mi redarguisce aspramente: ‘Come sarebbe a dire, ecco fatto?’. Gli rispondo che è così, ecco fatto. In ogni modo, per farlo contento, gli dico che l'acqua del luogo è molto buona, chi l'avrebbe mai detto, e due o tre cosette gentili di questo tipo...

Il Segretario finisce di leggere il foglio di carta con queste parole: ‘... Di conseguenza, la sentenza verrà eseguita oggi stesso, lasciandolo in pieno deserto senza cibo né acqua. Soprattutto senza acqua. Ho detto!’. Gli rispondo con forza: ‘Come sarebbe a dire, ho detto?’. Inarcando le sopracciglia, il Segretario afferma: ‘Quello che ho detto ho detto!’.

Di lì a poco mi ritrovo nel deserto su un mezzo di trasporto, scortato da due pompieri. A un certo punto ci fermiamo e uno di loro mi fa: ‘Scenda!’. Io scendo. Il mezzo gira e ritorna da dove era venuto. Lo vedo rimpicciolirsi sempre di più, a mano a mano che si allontana tra le dune.”

Nel racconto ci sono poi alcuni incidenti e, finalmente, accade questo:

“La tempesta è passata, il sole è tramontato. Nel crepuscolo scorgo davanti a me un emisfero biancastro, grande come un edificio di vari piani. Pur pensando che possa trattarsi di un miraggio, mi alzo e mi dirigo da quella parte. A brevissima distanza mi accorgo che la struttura è fatta di materiale chiaro, come una plastica rilucente, forse piena di aria compressa.

Mi riceve un tale vestito secondo l'usanza beduina. Entriamo in un tubo rivestito di tappeti. Scorre un pannello metallico e subito mi investe un'aria fresca. Siamo all'interno della struttura. Vedo che tutto è alla rovescia. Si direbbe che il soffitto sia un pavimento piano, dal quale pendono diversi oggetti: tavoli rotondi con le zampe all'aria, acqua che cadendo in zampilli si incurva e risale e forme umane sedute in alto. Accorgendosi del mio stupore il beduino mi porge un paio di occhiali e mi dice: ‘Se li metta!’. Obbedisco e si ristabilisce la normalità. Di fronte a me vedo una grande fontana che emette getti d'acqua verticali. Ci sono dei tavoli e vari oggetti, squisitamente combinati tra loro nei colori e nelle forme.

Il Segretario mi si accosta camminando a quattro zampe. Dice di sentirsi orribilmente male di stomaco. Gli spiego che sta vedendo la realtà alla rovescia e che deve togliersi gli occhiali. Se li toglie, si alza in piedi sospirando e dice: ‘Effettivamente ora è tutto a posto, solo che ho la vista corta’. Poi aggiunge che mi stava cercando per spiegarmi che non sono la persona che doveva essere giudicata, che c'è stata una deplorabile confusione. Quindi, tutto a un tratto, esce da una porta laterale.

Faccio alcuni passi e vengo a trovarmi con un gruppo di persone sedute in cerchio su grossi cuscini. Sono anziani di ambo i sessi, con caratteristiche razziali e indumenti diversi. Hanno tutti dei bei visi. Ogni volta che uno di loro apre la bocca, ne escono suoni che sembrano di ingranaggi lontani, di macchine gigantesche, di immensi orologi. Ma posso anche sentire il rombo di tuoni intermittenti, lo scricchiolio dei massi, il distacco dei blocchi di ghiaccio, il ritmico ruggito dei vulcani, il breve impatto della pioggia gentile, il sordo agitarsi dei cuori; il motore, il muscolo, la vita... ma tutto questo armonizzato e perfetto, come in un'orchestra di magistrale talento.

Il beduino mi porge degli auricolari dicendo: ‘Se li metta. C'è la traduzione’. Io me li metto e sento con chiarezza una voce umana. Mi rendo conto che si tratta della stessa sinfonia di uno di quei vecchi, tradotta per il mio maldestro udito. Adesso, mentre lui apre la bocca, io posso ascoltare: ‘Siamo le ore, siamo i minuti, siamo i secondi, siamo le diverse forme del tempo. Poiché con te è stato commesso un errore, ti daremo l'opportunità di ricominciare di nuovo la tua vita. Da dove vuoi ricominciarla? Forse dal momento della nascita... forse da un istante prima del tuo primo fallimento. Pensaci sù.’ Asterisco! Eccetera, eccetera.

A questo punto è necessario fare alcune considerazioni riguardo al tipo di immagini usate nei racconti, poiché si potrebbe essere indotti a credere che le descrizioni si basino soprattutto sulla componente visiva quando è noto che buona parte della popolazione si rifà abitualmente ad un tipo di rappresentazione che è invece uditiva, cinestetica o cenestesica - in ogni caso mista. A

questo proposito vorrei leggere alcuni paragrafi tratti da una delle mie opere più recenti, *Psicologia dell'immagine*:

“Gli psicologi di tutti i tempi hanno elaborato lunghe liste sulle sensazioni e sulle percezioni e, al giorno d'oggi, con la scoperta di nuovi recettori nervosi, si parla anche di termorecettori, barorecettori, recettori dell'acidità e dell'alcalinità interna, ecc. Al novero delle sensazioni corrispondenti ai sensi esterni noi aggiungiamo le sensazioni che corrispondono a sensi diffusi, come le cinestetiche (movimento e posizione corporea) e le cenestesiche (vissuto generale dell'intracampo, della temperatura, del dolore, ecc., sensazioni che, seppur spiegate in termini di sensi tattili interni, non possono essere ridotte ad essi).

Per il nostro livello di spiegazione sono sufficienti questi brevi cenni con i quali certo non pretendiamo di esaurire il tema dei possibili vissuti relativi ai sensi esterni e interni e alle molteplici combinazioni percettive tra gli uni e gli altri. Ci interessa, piuttosto, stabilire un parallelismo tra rappresentazioni e percezioni, classificate in modo generico come 'interne' o 'esterne'. Sfortunatamente la rappresentazione è stata molto spesso limitata alle sole immagini visive e, allo stesso modo, la spazialità è stata quasi sempre riferita alla visione, quando invece anche le percezioni e le rappresentazioni uditive indicano la localizzazione - in qualche 'luogo' - delle sorgenti dello stimolo, e lo stesso vale per quelle tattili, gustative, olfattive e, ovviamente, per quelle che si riferiscono alla posizione del corpo e ai fenomeni dell'intracampo. Già nel 1943 si era osservato in laboratorio che vari individui propendevano per immagini non visive ma d'altro genere. Ciò consentì a G. Walter, nel 1967, di formulare una classificazione in tipi immaginativi a diversa predominanza. Indipendentemente dalla validità di un simile approccio, cominciò a farsi strada fra gli psicologi l'idea che il riconoscimento del proprio corpo nello spazio, o il ricordo di un oggetto, molte volte non aveva come base l'immagine visiva. Inoltre si cominciò a considerare con più serietà il caso di soggetti perfettamente normali che descrivevano la loro 'cecità' rispetto alla rappresentazione visiva. Non si trattava più, a partire da queste prove, di considerare le immagini visive come il nucleo del sistema di rappresentazione, gettando le altre forme immaginative nella spazzatura della 'disintegrazione eidetica' o nel campo della letteratura dove ad idioti ed a ritardati mentali vengono fatte dire cose simili a quelle dette da uno dei personaggi de *L'urlo e il furore* di Faulkner: 'Non potevo vederla con gli occhi ma la vedevo con le mani e potevo udire la notte che sopraggiungeva. Le mani vedevano la ciabatta, ma non potevo vederla con gli occhi. Mi accoccolai ascoltando calare le tenebre'".

Se andiamo avanti nel nostro studio sulle *Esperienze guidate*, arriveremo alla conclusione che nonostante presentino una predominanza dell'aspetto visivo, esse si adattano a qualunque sistema di rappresentazione. Non mancano d'altra parte esperienze in cui risulta chiaro l'utilizzo di altri tipi di immagini. E' questo il caso de "L'animale", del quale ora leggerò qualche brano.

“Mi trovo in un luogo completamente buio. Tastando con il piede, sento che il terreno è irregolare, cosparso di vegetazione e pietre. So che da qualche parte c'è un precipizio. Percepisco la stretta vicinanza di quell'animale che mi ha sempre provocato un'inconfondibile sensazione di ribrezzo e di terrore. Forse un animale soltanto, forse molti... quel che è certo è che qualcosa si sta avvicinando inesorabilmente. Un ronzio negli orecchi, a volte confuso con un vento lontano, contrasta con il silenzio totale. I miei occhi spalancati non vedono, il cuore batte convulsamente e, mentre il respiro è sottile come un filo, un sapore amaro mi chiude la gola. Qualcosa si avvicina... ma cosa c'è dietro di me che mi fa rizzare i capelli e mi gela la schiena come un blocco di ghiaccio? Le gambe mi tremano e se quel qualcosa mi assale o mi salta alle spalle non avrò alcuna difesa. Rimango immobile... aspetto soltanto.”

Vediamo ora un caso in cui siano presenti diversi tipi di immagini ed il passaggio da un sistema di rappresentazione ad un altro. Qui può esserci utile una parte dell'esperienza chiamata "Il festival".

“Sono disteso su un letto, mi sembra di essere in una stanza d'ospedale. Sento appena il gocciolio di un rubinetto chiuso male. Provo a muovere le membra e la testa, ma non mi rispondono. A fatica riesco a tenere gli occhi aperti... Il soffitto è bianco e liscio, ma ogni goccia d'acqua che sento cadere scintilla sulla sua superficie come uno schizzo di luce. Una goccia, una riga. Poi, un'altra. E poi, molte linee. Quindi, ondulazioni. Il soffitto si va trasformando, seguendo il ritmo del mio cuore. Può darsi che sia un effetto delle arterie degli occhi, prodotto dal pulsare del sangue. Il ritmo disegna il volto di una persona giovane.” E più avanti, in questa stessa esperienza,

si va oltre la percezione visiva che viene inclusa in un sistema di rappresentazione più complesso, nel quale appaiono altre percezioni e, pertanto, altre rappresentazioni.

“Concentro l'attenzione su un fiore, attaccato al suo ramo da un sottile stelo di pellicola trasparente al cui interno si fa più intenso il verde rilucente. Allungo la mano, sfiorando delicatamente con un dito lo stelo lucente e fresco, appena interrotto da piccolissimi rigonfiamenti. Così, salendo tra foglie di smeraldo, raggiungo i petali che si aprono in una esplosione multicolore. Petali come vetrate di una solenne cattedrale, petali come rubini e come fuochi di legna destatisi in alta fiammata... E in questa danza di tonalità cromatiche sento il fiore vivere come se fosse parte di me. E il fiore, mosso dal mio contatto, lascia cadere una goccia di rugiada sonnolenta, appesa appena all'ultimo petalo. L'ovale della goccia vibra, poi si allunga e, ormai nel vuoto, si appiattisce per poi arrotondarsi di nuovo, cadendo in un tempo senza fine. Cadendo, cadendo nello spazio senza limite... Alla fine, urtando contro il cappello di un fungo, vi rotola sopra come pesante mercurio, per scivolare fino al bordo. Lì, in uno spasimo di libertà, si slancia verso una piccola pozza in cui solleva onde burrascose che bagnano un'isola di marmo... Lì davanti si sta svolgendo il festival e io so che la musica mi mette in comunicazione con quella ragazza che si guarda il vestito e con il giovane che, accarezzando un gatto azzurro, si appoggia all'albero. So di aver vissuto in precedenza la stessa cosa, di aver captato la sagoma rugosa dell'albero e le differenze di volume dei corpi... Nelle farfalle di velluto che mi volano intorno riconosco la qualità delle labbra e la fragilità dei sogni felici.” Eccetera.

Nelle esperienze, però, le immagini non si collocano solamente nello spazio che il soggetto ha davanti o intorno, ma anche nello spazio interno al soggetto stesso. Sarà qui opportuno ricordare che, in determinati sogni, il dormiente vede se stesso in scena fra altri oggetti, vale a dire che il suo sguardo è “esterno”. Ma a volte succede anche che colui che sogna veda la scena con i propri occhi, quasi fosse in stato di veglia; il suo sguardo diventa “interno”. Nella rappresentazione quotidiana, quella che possiamo sperimentare ora, vediamo le cose esterne come “esterne”, ossia il nostro sguardo si colloca “dietro” un limite cenestesico-tattile che è dato dalla sensazione degli occhi, del viso e della testa. Ora chiudo gli occhi e rappresento un oggetto che ho appena visto. Esperisco l'oggetto immaginato come se fosse “fuori”, quando in realtà lo sto guardando “dentro” il mio spazio di rappresentazione e non “fuori” come succede quando lo percepisco. Ad ogni modo, il mio sguardo è separato dall'oggetto: vedo l'oggetto fuori di me nonostante lo rappresenti, per così dire, “dentro la mia testa”.

Quando, nell'esperienza de “Il bambino”, vedo me stesso da piccolo, in realtà vedo il bambino a partire dal mio vissuto attuale nel quale mi riconosco. In altre parole, vedo il bambino fuori di me, vedo il bambino con il mio attuale sguardo interno. Orbene, il-bambino-che-sono-io-prima mi parla adesso di una ingiustizia che gli fu fatta; e, per sapere di che si tratta, faccio uno sforzo per ricordare (e lo fa il mio io attuale, non il bambino che vedo) quello che mi è successo quand'ero bambino (il-bambino-che-sono-io-prima). Al farlo, il mio sguardo va “dentro” di me, ai miei propri ricordi, ed il bambino che vedo sta fuori rispetto alla direzione della ricerca che porto avanti nei miei ricordi. Ma quando incontro me stesso in una scena infantile, grazie a che cosa mi riconosco veramente come io-stesso? Senza dubbio grazie ad uno sguardo esterno al me attuale, ma interno, nel caso che stiamo esaminando, al bambino del luna-park.

Tutto ciò pone interessanti quesiti; ma per appianare le difficoltà che questo tema presenta, diciamo che si può parlare di rappresentazioni che sembrano collocarsi “fuori” e di altre che sembrano collocarsi “dentro”, ricordando però che il “fuori” ed il “dentro” sono relativi al limite costituito dalle sensazioni cenestesico-tattili degli occhi, del viso e della testa. Una volta capito questo, possiamo prendere in esame alcuni esempi in cui compaiono collocazioni diverse degli sguardi e delle scene. Nell'esperienza chiamata “Lo spazzacamino”, si dice:

“Passato un certo tempo, lo spazzacamino si alza e prende un oggetto lungo, leggermente curvo. Si ferma davanti a me e dice: ‘Apra la bocca!’. Io obbedisco. Poi sento che introduce in me una specie di lunga pinza che mi arriva fino allo stomaco. Però mi accorgo che riesco a sopportarla... Tutt'a un tratto, grida: ‘L'ho preso!’ e comincia a estrarre l'oggetto, poco alla volta. All'inizio mi pare di sentirmi strappare qualcosa, ma poi sento prodursi in me una sensazione piacevole, come se dalle viscere e dai polmoni si andasse staccando un qualcosa che vi aderiva in maniera maligna da molto tempo.” Qui è chiaro che stiamo operando con vissuti cenestesici, cioè immagini dell'intracorpo; ma quando ciò che viene immaginato “fuori” (così come ciò che viene percepito “fuori” nella vita quotidiana) produce delle conseguenze nell'intracorpo, la scena e lo

sguardo si modificano grazie al meccanismo che abbiamo osservato nel racconto de "Il bambino". Con la differenza che quanto viene immaginato "fuori" non costituisce un'immagine visiva (il bambino): "fuori", infatti, ora colloco una specie di sensazione cenestesica - non in quanto io senta qualcosa al mio interno e quel sentire ora si trovi fuori del mio corpo, ma in quanto ciò che sento al mio interno è esterno al mio sguardo (o a una nuova sensazione cenestesica che diventi ancora più interna). Senza questo meccanismo che permette di cambiare la posizione e la prospettiva dello sguardo e della scena, numerosi fenomeni della vita quotidiana non sarebbero possibili. Come potrebbe un oggetto esterno generare ripugnanza in me per il solo fatto di guardarlo? Come potrei "sentire" orrore per una ferita inferta nella carne di un altro? Come potrei sentirmi solidale con il dolore umano e con la sofferenza o il piacere altrui?

Esaminiamo alcuni brani dell'esperienza intitolata "La coppia ideale".

"Camminando in uno spazio aperto, destinato a esposizioni industriali, vedo capannoni e macchinari. Ci sono molti bambini ai quali sono destinati giocattoli meccanici di alta tecnologia. Mi avvicino a un gigante fatto di materiale solido. Sta in piedi. Ha una grossa testa dipinta a colori vivaci. Una scala arriva fino alla sua bocca. Sulla scala si arrampicano i piccoli fino all'enorme cavità e, quando uno entra, questa si chiude dolcemente. Di lì a poco il bambino viene espulso dalla parte posteriore del gigante e scivola lungo un ottovolante che termina sulla sabbia. A uno a uno entrano ed escono, accompagnati dalla musica che sgorga dal gigante: 'Gargantua inghiotte i bambini con molta cautela, senza fargli male, oplà, oplà, con molta cautela, senza fargli male!'. Mi decido a salire per la scala ed entrando nell'enorme bocca trovo un portiere che mi dice: 'I bambini scendono con l'otovolante e i grandi con l'ascensore'. L'uomo continua a dare spiegazioni mentre scendiamo lungo un tubo trasparente. A un certo punto gli dico che dovremmo già essere a livello del suolo. Lui risponde che siamo appena nell'esofago, perché il resto del corpo si trova sottoterra, a differenza del gigante infantile che è tutto in superficie. 'Proprio così, ci sono due Gargantua in uno', mi informa. 'Quello dei bambini e quello dei grandi. Siamo molti metri sotto il suolo... Abbiamo già passato il diaframma, presto arriveremo in un luogo molto simpatico. Guardi, ora si apre la porta del nostro ascensore, ci si presenta lo stomaco... vuole scendere qui? Come vede, è un ristorante moderno, dove vengono serviti piatti di ogni parte del mondo'."

Il tema delle immagini "esterne" che agiscono sulla rappresentazione interna trova migliore espressione nell'esperienza de "Il minatore". Sentiamo: "Grido con tutte le mie forze e il terreno cede trascinandomi nel suo smottamento... Un forte strattone alla cintura coincide con il repentino arresto della caduta. Rimango appeso alla corda come un assurdo pendolo di fango. La mia corsa si è fermata vicinissimo a un pavimento ricoperto da un tappeto. Vedo adesso, in quell'ambiente fortemente illuminato, un'elegante sala in cui distinguo una specie di laboratorio ed enormi librerie. Ma la situazione di urgenza in cui mi trovo mi spinge a cercare una soluzione. Con la mano sinistra sistemo la corda tesa e con l'altra apro la fibbia che la tiene fissata alla mia cintura. Cado dolcemente sul tappeto. 'Che maniere, amico...! Che maniere!', fa una voce flautata. Mi volto e resto di sasso. Ho davanti a me un omuncolo alto, sì e no, sessanta centimetri. A parte le orecchie leggermente puntute, si direbbe molto ben proporzionato. E' vestito a vivaci colori ma con un inconfondibile stile da minatore. Mi sento ridicolo e desolato quando mi offre un drink. In ogni modo, mi faccio animo e lo bevo senza battere ciglio. L'omuncolo giunge le mani e le porta alla bocca a mo' di megafono. Quindi emette il gemito che ben conosco. A questo punto monta in me un'enorme indignazione. Gli chiedo che cosa significhi una burla del genere e mi risponde che, grazie a essa, in futuro la mia digestione migliorerà. Il tipo continua dicendo che la corda stretta alla vita e all'addome durante la caduta ha fatto un ottimo lavoro; e così il percorso sui gomiti lungo il tunnel. Per concludere il suo strano discorso, mi chiede se per me ha qualche senso la frase: 'Lei si trova nelle viscere della terra'. Rispondo che è un modo figurato di dire le cose, ma l'altro replica che in questo caso si tratta di una grande verità. E poi aggiunge: 'Lei si trova nelle sue stesse viscere. Quando qualcosa va male nelle viscere, la gente pensa cose fuorvianti. A loro volta, i pensieri negativi pregiudicano le viscere. Cosicché, d'ora in avanti, lei starà attento. Se non lo farà, mi metterò a camminare e lei sentirà un gran solletico ed ogni genere di disturbi interni... Ho colleghi che si occupano di altre parti, come i polmoni, il cuore, eccetera'. Ciò detto, l'omuncolo prende a camminare sulle pareti e sul soffitto, mentre io avverto tensioni nella regione addominale, al fegato e ai reni. Poi, con una pompa d'oro mi getta addosso dell'acqua, ripulendomi scrupolosamente dal fango. Sono subito asciutto. Mi sdraio su un ampio divano e comincio a rilassarmi. L'omuncolo passa ritmicamente una spazzolina sul mio addome e sulla vita,

producendomi un notevole senso di distensione in quelle zone. Mi rendo conto che, con l'alleviarsi dei malesseri allo stomaco, al fegato e ai reni, mutano le mie idee e i miei sentimenti. Percepisco una vibrazione e avverto che mi sto sollevando. Sono sul montacarichi che risale verso la superficie della terra”.

In questa esperienza, l'omino risulta essere un vero esperto nella teoria dell'immagine cenestesica. Purtroppo non ci ha spiegato come un'immagine possa entrare in connessione con l'intracorpo ed agire su di esso.

Abbiamo appena visto, pur con qualche difficoltà, come la percezione degli oggetti esterni serva da base all'elaborazione di un'immagine, e come questa ci permetta di presentare nuovamente ciò che si era precedentemente presentato ai sensi. Abbiamo anche visto come, nella rappresentazione, la collocazione e la prospettiva dello “sguardo” dell'osservatore rispetto a una data scena possano cambiare; ci siamo anche interrogati sulla connessione fra la percezione di un oggetto sgradevole e le nostre reazioni interne. Ora stiamo discutendo delle sensazioni dell'intracorpo che servono da base a rappresentazioni anch'esse “interne”. Dunque ci troviamo pieni di domande per le quali non abbiamo risposte esaurienti, ed ho il timore che purtroppo il nostro discorso dovrà rimanere incompleto. Vorrei, ad ogni modo, aggiungere alcune considerazioni.

Finché si continuerà a considerare l'immagine come una semplice copia della percezione, finché si continuerà a credere che la coscienza in generale abbia un atteggiamento passivo nei confronti del mondo e risponda ad esso per riflesso, non potremo rispondere né alle domande precedenti né ad altre, in verità fondamentali.

Per noi l'immagine è un modo attivo di porsi, da parte della coscienza (come struttura) nel-mondo. La coscienza può agire sul corpo e sul corpo nel-mondo, grazie all'intenzionalità che sempre appunta al di fuori di sé, e che non risponde semplicemente ad un per sé o ad un in sé naturale, riflesso e meccanico. L'immagine agisce in una struttura spazio-temporale ed in una “spazialità” interna che chiamiamo appunto “spazio di rappresentazione”. Le diverse e complesse funzioni espletate dall'immagine dipendono, in generale, dalla posizione che essa assume in tale spazialità. La piena giustificazione di quanto stiamo affermando si trova nella nostra teoria della coscienza che è spiegata nel lavoro *Psicologia dell'immagine* al quale rimandiamo. Ma se, attraverso questi “divertimenti letterari” come li chiama il nostro curatore, se attraverso queste narrazioni o racconti, siamo riusciti a mostrare le applicazioni pratiche di una concezione più ampia, allora non siamo venuti meno alla promessa, fatta all'inizio della nostra spiegazione, che ci saremmo occupati di questo scritto, *Esperienze guidate*, non dal punto di vista letterario ma da quello delle idee da cui esso deriva.

Questo è tutto, molte grazie.

UMANIZZARE LA TERRA

CENTRO SCANDINAVO, REYKJAVIK, ISLANDA
13 NOVEMBRE 1989

Quest'opera, *Umanizzare la terra*, è composta in realtà da tre testi. Il primo, *Lo sguardo interno*, completato nel 1972, è stato corretto nel 1988. Il secondo, *Il paesaggio interno*, terminato nel 1981, ha subito alcune modifiche nel 1988. Infine, *Il paesaggio umano* è stato scritto nel corso del 1988. Si tratta dunque di tre lavori risalenti a epoche differenti ma che, come vedremo in seguito, sono legati tra loro da un intreccio di rapporti; inoltre, essi sviluppano un discorso in un certo qual modo unitario, cosa questa che ha permesso di montarli in sequenza. Per il momento, vorrei mi fosse permesso considerare l'opera da un punto di vista formale.

Si tratta di tre libri scritti in prosa poetica, divisi in capitoli articolati, a loro volta, in paragrafi. Questa segmentazione in paragrafi, unita allo stile parenetico o esortativo, che ricorre molto di frequente, nonché alla natura di alcuni dei temi trattati, ha fatto sì che vari critici abbiano classificato l'opera come appartenente al genere mistico. Non che questa attribuzione mi dispiaccia, sia chiaro; ritengo però che le ragioni addotte per giungere a tale conclusione non siano sufficientemente fondate.

Il primo criterio usato dalla critica, quello relativo alla segmentazione in paragrafi e alla numerazione delle frasi, è in effetti comune a numerose opere della letteratura mistica; lo troviamo nei versetti biblici e nelle sure del *Corano*, nelle yasna e fargards dell'*Avesta* e, infine, nelle *Upanishad*. Ma dobbiamo ammettere che, così come esistono opere appartenenti alla letteratura mistica la cui struttura è esente da questo ordinamento, vi sono molti testi di tipo legale che invece presentano una tale caratteristica. In effetti i codici civili, penali, processuali, eccetera, sono suddivisi in sezioni, titoli, articoli, commi e così via. La stessa cosa si verifica oggi per dei testi che ci arrivano dai campi delle scienze matematiche e della logica. Chi consulti i *Principia* di Russell od il *Tractatus* di Wittgenstein, converrà con noi che non si tratta di opere propriamente mistiche.

Passiamo ad esaminare il secondo criterio, quello che si riferisce alla funzione esortativa svolta dal discorso grazie al frequente ricorso a proposizioni imperative, le quali (a differenza di quelle affermative) non possono essere sottoposte a prova di verità. Una tale caratteristica appare con una certa frequenza nelle opere appartenenti al genere religioso ma non esclusivamente in quelle. Tuttavia il discorso non è costruito solo su sentenze imperative: molto spesso, infatti, appaiono riflessioni e ragionamenti e si dà al lettore la possibilità di giudicare, sulla base della propria esperienza, la validità di quanto viene enunciato. Voglio dire, in ultima analisi, che se si sta classificando ellitticamente quest'ultima mia opera come "mistica", intendendo in realtà dire che si tratta di un'opera "dogmatica", i criteri usati per farlo non sono adeguati.

Anche sulla base della natura di alcuni dei temi sviluppati - e qui veniamo al terzo criterio utilizzato di critici - si è stabilita una connessione tra il mio libro e la letteratura religiosa. In effetti, le religioni si sono occupate di temi come "la fede", la "meditazione", "il senso della vita" e simili ma gli stessi temi sono stati affrontati anche da pensatori e poeti preoccupati delle questioni fondamentali dell'esistenza umana.

Si è anche detto che questa è un'opera di carattere filosofico. Ma chiunque si addentri nella lettura si renderà conto che essa non somiglia affatto ad un testo di filosofia e tanto meno ad un trattato ordinato con rigore sistematico. E' soprattutto *Il paesaggio umano*, terzo libro di quest'opera, che induce ad un simile errore di classificazione; esso è stato considerato anche come uno scritto di sociologia o psicologia, quando in realtà l'intenzione dell'autore era tutt'altra. Quel che non possiamo negare è che in tutta l'opera siano presenti, di quando in quando, considerazioni che rientrano nell'ambito di quelle discipline. Né potrebbe essere altrimenti, dal momento che si cerca di presentare proprio le situazioni nelle quali si svolge la vita umana. Insomma sarebbe perfettamente ammissibile, ed anzi lo ammetto fin da ora, dire che alcuni temi

sono affrontati con un'ottica psicologica, altri con un'ottica sociologica o filosofica o persino mistica, ma non mi sembra corretto classificare l'opera come specificatamente appartenente ad uno dei suddetti generi.

In definitiva mi sentirei sollevato se si dicesse semplicemente che questo lavoro è stato scritto senza pensare ad inquadramenti rigidi e che esso pone in primo piano i temi più generali, i più ampi, che una persona si trova ad affrontare nel corso della propria vita. E se mi si chiedesse una sorta di definizione, direi che si tratta di un'opera di pensiero sulla vita umana scritta in prosa poetica. Conclusa questa breve riflessione sulle questioni formali, passiamo a discutere dei contenuti.

Il primo libro, intitolato *Lo sguardo interno*, si occupa del senso della vita. Il tema principale che vi si affronta riguarda lo stato di contraddizione. Nel libro si afferma che allo stato di contraddizione corrisponde il vissuto interiore della sofferenza mentale, che il superamento di tale sofferenza è possibile nella misura in cui la spinta a compiere azioni non contraddittorie diventa la direzione costante della propria vita e che tali azioni sono quelle che vanno al di là della problematica personale e che hanno come obiettivo qualcosa di positivo per gli altri. Riassumendo: *Lo sguardo interno* parla del superamento della sofferenza mentale grazie allo slancio verso il mondo sociale, il mondo degli altri, sempre che le azioni compiute a questo scopo siano sperimentate come non contraddittorie. Il testo di questo primo libro diventa a tratti un po' oscuro per via della gran quantità di allegorie e di simboli che vi compare: sentieri, dimore e strani paesaggi che vengono percorsi o scelti in accordo con la situazione che si sta vivendo. Una delle allegorie più importanti è quella dell'albero: l'antico albero della vita che appare nella Kabbalah o nelle leggende sulla creazione degli aborigeni Makiritare delle selve amazzoniche che professano il culto yekuana. E' l'albero del mondo che unisce il cielo alla terra e che nella vostra Völuspà islandese prende il nome di Yggdrasill... Dunque, in questo libro c'è una sorta di pianta topografica, una sorta di mappa degli stati interni nei quali una persona può venirsi a trovare nel corso della sua vita. Lo stato di confusione, di vendetta, di scoramento, appaiono allegorizzati in sentieri e dimore che si susseguono nell'"Yggdrasill" de *Lo sguardo interno*; ma vi si trova anche l'uscita dalle situazioni contraddittorie, la speranza, il futuro, l'allegria, in una parola: lo stato di unità o non contraddizione. In questo libro troviamo anche un capitolo dedicato ai "Principi di azione valida". Si tratta di un insieme di raccomandazioni o di detti, utili a tenere a mente determinate leggi di comportamento che possono servire a conquistarsi una vita che abbia unità e senso. Non sfuggendo allo stile allegorico di tutto il libro, i Principi assumono un carattere metaforico come mostrano i seguenti esempi : "Se per te stanno bene il giorno e la notte, l'estate e l'inverno, hai superato le contraddizioni"; "Non opporti ad una grande forza. Retrocedi finché non si indebolisce; allora avanza con risolutezza." Troviamo raccomandazioni di questo tipo, per esempio, nell'Hávamál¹ laddove si dice: "L'uomo con tatto deve saper misurare la propria forza; se ci sono uomini forti non si può andare contro tutti"... I Principi sono, in realtà, qualcosa di simile a delle leggi di comportamento che però non sono state pensate come delle prescrizioni di ordine morale o giuridico, bensì come la descrizione dei modi costanti in cui si manifestano certe forze e dell'effetto che esse hanno, in termini di reazione, su colui che agisce.

Il secondo libro, *Il paesaggio interno*, riprende lo stile del precedente ma senza la stessa enfasi sulle allegorie e i simboli. La descrizione diventa più "esteriore" nel senso che si applica al mondo dei valori culturali e in modo sempre più deciso al campo sociale. All'inizio di questo secondo libro si legge: "Salta al di là della tua sofferenza e allora non crescerà l'abisso ma la vita che è in te. Non c'è passione né idea né atto umano che possa ignorare l'abisso. Parliamo allora dell'unica cosa che meriti di essere trattata: l'abisso e ciò che l'oltrepassa." Questo modo di presentare le cose, in apparenza dualista, mette in evidenza quelle che il libro considera le preoccupazioni fondamentali e cioè la "crescita della vita" e l'annientamento di essa. L'annientamento, nel momento in cui viene definito come "abisso", sembra quasi sostanzarsi e prendere corpo, ma si tratta semplicemente di una licenza poetica; infatti il solo fatto di menzionare termini come "annientamento dell'essere", o come, seguendo Heidegger, "cancellazione" dell'essere, avrebbe provocato una rottura stilistica irreparabile. Non stiamo dunque parlando di "abisso" in termini sostanziali, bensì come annientamento od oscuramento del senso della vita umana. E' chiaro che, una volta compreso il concetto di "abisso" come non essere, come non vita, e non come entità in sé, la prima impressione di dualismo scompare. Il concetto di "abisso" è stato scelto per le implicazioni psicologiche che possiede, dato che risveglia i vissuti interiori di vertigine

che vanno insieme ad una sensazione contraddittoria di attrazione e di repulsione: quell'attrazione verso il nulla che vince tutto nel caso del suicidio o dell'ebbrezza distruttiva e che motiva il nichilismo di un individuo, di un gruppo o di una civiltà. Qui non si sta parlando dell'angoscia come in Kierkegaard o della nausea come in Sartre, intese rispettivamente come disintegrazione passiva del senso e come crocevia delle scelte; si sta parlando della vertigine e dell'attrazione per il nulla come di un'attività distruttiva, come di una sorta di motore di avvenimenti personali e sociali che contendono alla vita la supremazia ed il potere. In effetti se nell'essere umano esiste la libertà di scelta, allora sarà possibile modificare quelle condizioni che nel loro svolgimento meccanico prefigurano una catastrofe; se, al contrario, la libertà umana non è che un pietoso mito, allora non avrà alcuna importanza quel che gli individui o i popoli decideranno, dato che gli avvenimenti porteranno semplicemente e meccanicamente alla crescita della vita o, al contrario, alla catastrofe, al nulla, al nonsenso.

In questo libro si afferma che nella vita umana esiste la libertà, libertà a determinate condizioni, ma pur sempre libertà. E vi si dice anche di più: che il senso della vita è per sua essenza la libertà e che la libertà rifiuta ciò che è assurdo ed ogni cosa "data" e questo perfino quando ad essere data sia la Natura. E' la lotta contro ciò che è "dato", contro il dolore e la sofferenza, contro le avversità di cui la natura ha disseminato il cammino dell'essere umano, è questa lotta che ha reso possibile lo sviluppo della società e la civiltà. La vita umana, insomma, non è cresciuta grazie al dolore e alla sofferenza; al contrario, si è dotata dei mezzi per vincerli. Ormai la decisione di ampliare i margini della libertà non dipende dal singolo individuo: questi, infatti, non è dotato di una natura fissa bensì di una dinamica storica e sociale, per cui risulta obbligato a responsabilizzarsi e ad agire per la società e per tutti gli altri esseri umani. In questa stessa linea di pensiero, nel capitolo VII de *Il paesaggio interno* si dice: "Creatore di mille nomi, costruttore di significati, trasformatore del mondo... i tuoi padri ed i padri dei tuoi padri continuano in te. Non sei una meteora che cade ma una freccia luminosa che vola verso i cieli. Sei il senso del mondo; quando chiarisci il tuo senso, illumini la Terra. Quando perdi il tuo senso, la Terra si oscura e l'abisso si apre." E più avanti: "Ti dirò qual è il senso della tua vita qui: umanizzare la Terra! Che cosa significa umanizzare la Terra? Significa vincere il dolore e la sofferenza, imparare senza limiti, amare la realtà che costruisci. (...) Non compirai la tua missione se non userai le tue forze per vincere il dolore e la sofferenza in coloro che ti circondano. E se riuscirai a far sì che essi, a loro volta, intraprendano il compito di umanizzare il mondo, il loro destino si aprirà e per loro inizierà una vita nuova".

In sintesi *Il paesaggio interno* tratta del senso della vita inteso in rapporto alla lotta contro il nichilismo, lotta che si combatte all'interno di ogni essere umano e della vita sociale ed esorta a trasformare la vita in militanza attiva al servizio dell'umanizzazione del mondo. Come si può comprendere, in questo libro non si parla di soluzioni semplicemente personali dato che queste, in un mondo sociale e storico, non esistono. Quanti pensano che i loro problemi personali possano essere risolti con una sorta di introspezione o con una qualche tecnica psicologica, commettono un grave errore, poiché solo le azioni che si rivolgono al mondo ed agli altri - purché naturalmente si tratti di azioni dotate di senso - permettono di trovare una soluzione ai problemi personali. Ed a chi obiettasse che una tecnica psicologica può avere una sua utilità, il libro sembra rispondere che i benefici di essa potranno essere misurati solo nella prospettiva dell'azione da svolgere nel mondo, prospettiva in cui tale tecnica appare null'altro che uno strumento di supporto all'azione coerente. Infine *Umanizzare la terra* affronta il problema del tempo e lo fa in modo allegorico. Il tempo qui si mostra nella sua temporalità reale, nella sua azione simultanea e quindi in modo ben diverso da come lo intendono la percezione ingenua o tante teorie filosofiche per le quali passato, presente e futuro non formano affatto una struttura ma costituiscono una semplice successione di istanti che all'infinito fluiscono all'"indietro" ed in "avanti", ed in quanto istanti mai si toccano tra loro. Nel testo il tempo della coscienza viene presentato come una struttura nella quale agiscono simultaneamente sia quanto mi è accaduto nell'arco dell'intera vita, sia quanto mi succede in questo stesso istante, sia quanto mi sta per succedere, inteso come possibilità, come progetto che potrà realizzarsi in un termine più o meno prevedibile. Sebbene mi appaia come "non ancora", il futuro determina il mio presente attraverso il progetto lanciato da me adesso, da me "in questo momento". L'idea del tempo come struttura e non come pura e semplice successione di istanti indipendenti l'uno dall'altro è un'intuizione che l'essere umano ha avuto sin dall'antichità, anche se l'ha sviluppata attraverso miti e leggende. A questo proposito, ne *La profezia della veggente*, che

appare nel vostro poema, l'Edda, ai paragrafi 19 e 20, leggiamo: "So che un frassino sacro si erge, l'alto Yggdrasill, lambito da limpide acque... da lì venivano donne assai sagge, tre, dalle acque che l'albero ha ai suoi piedi; una Urd si chiamava, Verandi l'altra - così portava incisa la sua tavoletta - Skuld la terza. Esse reggevano i destini degli esseri umani, attribuendo ad ogni uomo la sua sorte." Quindi il passato, il presente ed il futuro non sono successioni di istanti ma determinanti strutturali di situazione. Orbene, ne *Il paesaggio interno* leggiamo: "Strani incontri questi, in cui il vecchio soffre per il suo breve futuro e si rifugia nel suo lungo passato. L'uomo soffre per la sua situazione presente e cerca riparo in ciò che è accaduto ed in ciò che accadrà, a seconda che guardi davanti a sé od alle proprie spalle. Ed il giovane soffre perché il suo breve passato lo tallona, e si rifugia in un lungo futuro. Tuttavia, riconosco in quei tre volti il mio volto e mi sembra di comprendere che ogni essere umano, qualunque sia la sua età, può passare da un tempo all'altro e vedere in ognuno di essi fantasmi che non esistono. O forse esiste oggi l'offesa che ho patito nella mia gioventù? Forse esiste oggi la mia vecchiaia? E' forse reale il pericolo che in questa oscurità si annidi già la mia morte? Ogni sofferenza s'insinua attraverso il ricordo, attraverso l'immaginazione od attraverso ciò che viene percepito. Ma è anche grazie a queste tre vie che esistono il pensiero, il sentimento e l'azione dell'essere umano. Allora, è vero che queste tre vie sono necessarie, ma è anche vero che esse diventano canali di distruzione quando la sofferenza le contamina".

I primi capitoli del terzo libro, *Il paesaggio umano*, sono dedicati a chiarire il significato di paesaggio e quello di sguardo (che si dirige verso il paesaggio), ed a mettere in discussione il modo comune di guardare il mondo e di apprezzare i valori stabiliti. Questo lavoro sottopone a revisione il significato del proprio corpo e di quello degli altri, il significato della soggettività e di quello strano fenomeno che è l'appropriazione della soggettività dell'altro. Ne deriva uno studio sull'intenzione suddiviso in capitoli: l'intenzione nell'educazione; l'intenzione nel modo di raccontare la Storia; l'intenzione nelle ideologie, nella violenza, nella Legge, nello Stato e nella Religione. Non si tratta, come è stato detto, di un libro puramente contestatario, perché esso propone nuovi modelli per ogni tema sul quale esercita la propria critica. *Il paesaggio umano* cerca di trovare un fondamento per le azioni umane operando una trasformazione del significato e dell'interpretazione di valori ed istituzioni che sembravano definitivamente accettati. Quanto al concetto di "paesaggio" direi che esso costituisce un elemento fondamentale del nostro sistema di pensiero, come testimoniano opere successive quali *Psicologia dell'immagine* e *Discussioni storiologiche*. In ogni caso nel libro che stiamo commentando l'idea di "paesaggio" non viene molto approfondita e la spiegazione che ne viene data si inquadra nel contesto di un'opera che non ha la pretesa di sviluppare un pensiero rigoroso. Vi si dice, infatti: "Paesaggio esterno è ciò che percepiamo delle cose; paesaggio interno è ciò che filtriamo di esse con il setaccio del nostro mondo interno. Questi due paesaggi sono una cosa sola e costituiscono la nostra indivisibile visione della realtà". Nessuno meglio di voi islandesi può comprendere queste idee. Pur trovandosi sempre all'interno di un paesaggio, l'essere umano non necessariamente è cosciente di esserlo. Ma quando il mondo in cui si vive si presenta come il contrasto massimo, come una contraddizione impossibile da sostenere, come l'equilibrio instabile per eccellenza, allora il paesaggio si trasforma in un dato vivo della realtà. Gli abitanti degli immensi deserti e quelli delle pianure infinite hanno in comune il fatto che il loro orizzonte mette in comunicazione, in lontananza, la terra con i cieli; e laggiù, in quella lontananza, alla fine non si sa quale sia la terra e quale il cielo... solo una vuota continuità compare innanzi agli occhi. Ma ci sono luoghi in cui il gelo estremo si scontra con il fuoco estremo, il ghiacciaio con il vulcano, l'isola con il mare che la circonda. Ed ancora, dove le acque dei geyser irrompono furiosamente sulla terra e si lanciano verso il cielo. Dove tutto è contrasto, tutto è finitezza l'occhio si dirige alle stelle immobili e le scruta in cerca di riposo. Ecco, allora, che i cieli stessi cominciano a muoversi e gli dèi danzano e cambiano forma e colore nelle gigantesche aurore boreali. E l'occhio finito si ripiega su se stesso generando sogni di mondi armoniosi, sogni eterni, sogni che cantano storie di mondi andati nella speranza del mondo che verrà. Per questo credo che quei luoghi siano paesaggi in cui ogni abitante è un poeta che non sa di esserlo; in cui ogni abitante è un viaggiatore che porta la sua visione ad altri luoghi. Ma in verità ogni essere umano, in misura diversa ed in maniera diversa, ha qualcosa dell'isolano; perché il suo paesaggio particolare si impone sempre sulla sua visione percettiva, perché noi tutti non vediamo esclusivamente quello che abbiamo davanti, ed anzi i paragoni e le nuove scoperte che facciamo le facciamo a partire da ciò che abbiamo già conosciuto prima. Dunque, quando vediamo le cose sogniamo e poi prendiamo i nostri sogni per la realtà stessa.

Ma il concetto è più ampio, poiché esso include non solamente il paesaggio naturale che appare davanti ai nostri occhi ma anche quello umano e sociale. E' certo che ogni persona interpreta le altre a partire dalla propria biografia e mette nell'altro più di quanto percepisce. Per questo non vediamo mai ciò che l'altro è in sé ma dell'altro sempre abbiamo uno schema, un'interpretazione che deriva dal nostro paesaggio interno. Il paesaggio interno si sovrappone a quello esterno: ma quest'ultimo non è solo un paesaggio naturale, è anche un paesaggio sociale ed umano. Ma, come sempre avviene, la società cambia e le generazioni si succedono; necessariamente allora, una generazione, quando arriva il suo momento di agire, cerca di imporre i propri valori e le proprie interpretazioni, i quali però si sono formati in un'epoca ormai passata. Le cose vanno relativamente bene in momenti storici di stabilità; ma in momenti di grande dinamicità, come quello attuale in cui il mondo sembra cambiare sotto i nostri piedi, la distanza tra le generazioni aumenta enormemente. Dove si dirigerà il nostro sguardo? Che cosa dobbiamo imparare a vedere? Non è affatto strano che al giorno d'oggi si stia diffondendo l'idea che "stiamo andando verso un nuovo modo di pensare". Oggi bisogna pensare rapidamente perché tutto procede sempre più in fretta e quella che fino a ieri credevamo fosse una realtà immutabile oggi già non lo è più. Perciò, amici, ormai non possiamo più pensare sulla base del nostro paesaggio se questo non si dinamizza e non si universalizza, se non diventa valido per tutti gli esseri umani. Dobbiamo comprendere che i concetti di "paesaggio" e di "sguardo" possono servirci per avanzare verso quel "nuovo modo di pensare" che si annunzia e che il processo di mondializzazione, sempre più accelerato, ormai esige.

Ma torniamo al terzo libro, *Il paesaggio umano*. E' chiaro che i temi relativi alle istituzioni, alla Legge ed allo Stato assumono una speciale rilevanza quando si parla di paesaggio umano e che, nella formazione di questo, l'educazione ricevuta, le ideologie vigenti, nonché la concezione propria del momento storico in cui si vive sono fattori che debbono essere presi in seria considerazione. In questo terzo libro si parla di tali fattori e non semplicemente per criticarne gli aspetti dannosi quanto, soprattutto, per proporre un modo particolare di osservarli, per aiutare lo sguardo a cercare altri oggetti, per imparare a vedere in modo nuovo.

Concluderò queste note di commento aggiungendo che i tre libri che compongono *Umanizzare la terra* costituiscono tre momenti di un unico processo: dall'interiorità più profonda, dal mondo dei sogni e dei simboli, si passa al paesaggio esterno e poi al paesaggio umano. Si tratta di uno spostamento continuo del punto di vista, di un percorso che inizia nel mondo più intimo e personale e termina con un'apertura sul mondo interpersonale, sociale e storico.

Questo è tutto, grazie.

1 L'Hávamál costituisce una sezione dell'*Edda in poesia* cioè di quella parte dell'*Edda* che contiene il ciclo di racconti mitologici ed eroici dei popoli scandinavi. L'Hávamál ("Le parole di Colui che è in alto") raccoglie i detti in cui si esprime la saggezza del dio Odino. Esso segue la parte cosmogonica o Völuspá ("La profezia della veggente") nella quale appare l'immagine dello Yggdrasil ("L'Albero del Mondo") e delle tre Norne, Urg, Verandi e Skuld, che come le Moire della mitologia greca allegorizzano il passato, il presente ed il futuro (N.d.T.).

CONTRIBUTI AL PENSIERO

CENTRO CULTURALE SAN MARTIN, BUENOS AIRES, ARGENTINA
4 OTTOBRE 1990

Commentare un libro come *Contributi al pensiero*, appena pubblicato, sembrerebbe implicare l'utilizzo di un linguaggio alquanto tecnico; ma pur se il presente materiale richiedesse di essere trattato in questo modo, è bene chiarire subito che in questa presentazione cercheremo di mettere in risalto i nodi principali dello scritto senza dar prova di un eccessivo rigore terminologico. La presentazione stessa, poi, sarà piuttosto breve.

Questo libro, come sappiamo, si compone di due saggi riguardanti concetti generali che apparentemente si inquadrano all'interno della psicologia e della storiografia, come rivelano i rispettivi titoli: *Psicologia dell'immagine* e *Discussioni storiologiche*. Ma risulterà subito chiaro come ambedue gli studi si intreccino e puntino ad uno stesso obiettivo, che è quello di gettare le basi per la costruzione di una teoria generale dell'azione umana, teoria che attualmente non risulta fondata in modo adeguato. Quando parliamo di una teoria dell'azione non ci riferiamo solo alla comprensione del lavoro umano come fanno la prassologia di Kotarbinski, Skolimowski od in generale della scuola polacca, che ha giustamente il merito di avere approfondito questo argomento; il nostro interesse è volto invece alla comprensione dei fenomeni che riguardano l'origine, il significato ed il senso dell'azione. Ovviamente si potrà obiettare che l'azione umana non ha bisogno di alcuna giustificazione teorica, che l'azione si trova agli antipodi della teoria, che le necessità del momento sono prevalentemente pratiche, che l'azione si misura in termini di risultati concreti e che, infine, non è questo il momento per teorie o ideologie, visto che il loro fallimento e il loro crollo definitivo risulta ormai dimostrato e che grazie a questo la realtà concreta trova finalmente il cammino sgombro, cammino che deve condurre alla scelta delle circostanze più adeguate per il perseguimento dell'azione efficace.

Le obiezioni precedenti, per quanto vaghe e confuse, rivelano tutte un indubbio fondo di pragmatismo; e questo, come sappiamo, si manifesta nella vita di tutti i giorni come un'attività anti-ideologica le cui argomentazioni si appoggiano su una supposta realtà fattica. Ma i difensori di tale atteggiamento non ci dicono nulla su che cosa sia la realtà a cui fanno riferimento né quali siano i parametri entro i quali deve collocarsi l'azione per poter essere considerata "efficace". Perché se il concetto di "realtà" viene, con una grossolana riduzione, identificato con ciò che ci sembra di percepire attraverso i sensi, si rimane prigionieri della superstizione che la scienza smentisce ad ogni passo del suo sviluppo. Se poi si menziona l'"efficacia dell'azione" sarà opportuno stabilire, come minimo, se l'ipotetico esito di questa si misuri in termini immediati, se cioè l'azione si concluda nel "fatto" oppure se essa produca delle conseguenze che continuano a svilupparsi anche dopo tale conclusione. Se si dà per valida la prima ipotesi, non risulta possibile comprendere come le azioni possano collegarsi tra di loro, per cui si lascia il campo libero a qualunque incoerenza od alla possibile contraddizione fra l'azione di un momento B rispetto all'azione del momento A. Se invece si ammette che esistano conseguenze a più largo raggio dell'azione, ne deriva che questa potrà avere successo in un momento A e non averlo più in un momento B. Per contestare una simile ideologia, che pretende di non essere tale, ci siamo visti obbligati ad effettuare questa digressione, anche a rischio di una caduta del livello espositivo. Sebbene i suoi argomenti abbiano scarso valore, tale ideologia si è affermata con una certa forza, diventando quasi un modo di pensare comune, e questo provoca reazioni sfavorevoli nei confronti di qualunque proposta del tipo della nostra.

Noi, al contrario, apprezziamo il valore delle formulazioni teoriche sul problema dell'azione e collochiamo la nostra concezione tra le posizioni ideologiche, intendendo per "ideologia" ogni pensiero, scientifico o meno, che si articoli in un sistema di interpretazioni di una determinata realtà. Utilizzando poi un'altra prospettiva, rivendichiamo una totale indipendenza dalle teorie nate nel secolo scorso, teorie il cui fallimento, non solo pratico ma soprattutto teorico, risulta ormai

dimostrato. Il crollo delle ideologie del XIX secolo, quindi, nulla toglie alle nuove concezioni oggi in gestazione, se mai il contrario. Diciamo inoltre che sia "La Fine delle Ideologie", preconizzata da Daniel Bell negli anni sessanta, sia "La Fine della Storia", annunciata da poco da Fukuyama, rispondono ad una concezione antiquata, perché tendono a chiudere un dibattito che in termini ideologici si era già esaurito negli anni cinquanta, ovviamente molto prima che alcuni spettacolari eventi politici di questi anni facessero sobbalzare coloro che avevano avvertito in ritardo il passo della storia, ipnotizzati com'erano dalle loro teorie sul successo pratico. Questo pragmatismo invecchiato, le cui origini risalgono all'incirca al 1870, al Metaphysical Club di Boston, e che James e Peirce hanno esposto con la mediocrità intellettuale che li caratterizzava, è fallito già da molto tempo anche in termini ideologici. Ora ci rimane solo da vedere le cose spettacolari che metteranno fine alle teorie sulla "Fine della Storia" e sulla "Fine delle Ideologie".

Chiarito che l'obiettivo del libro è quello di gettare le basi per la costruzione di una teoria generale dell'azione umana, andiamo ai punti più importanti del primo lavoro, intitolato *Psicologia dell'immagine*. In esso si cerca di dare fondamento alla seguente ipotesi: la coscienza non è prodotto né riflesso dell'azione dell'ambiente; al contrario, assumendo le condizioni che l'ambiente le impone, essa finisce per costruire un'immagine od un insieme di immagini capace di promuovere l'azione nel mondo e pertanto di modificarlo. Il produttore dell'azione si modifica con questa; tale continuo processo di retroalimentazione mette in evidenza una struttura soggetto-mondo e non due termini separati che occasionalmente interagiscono. Pertanto, pur parlando di "coscienza" seguendo in modo generico l'approccio psicologico che il tema dell'immagine impone, intendiamo per coscienza il momento dell'interiorità nell'apertura della vita umana nel-mondo. Quindi il termine "coscienza" deve essere compreso nel contesto dell'esistenza concreta e non separato da questa, come sono solite fare le diverse correnti psicologistiche.

Nel lavoro che stiamo commentando un punto importante sta nel mettere in luce il rapporto tra i fenomeni della rappresentazione e la spazialità, proprio poiché grazie a questo rapporto il corpo umano può spostarsi e, più in generale, agire nel mondo nel modo che gli è proprio. Se la teoria dei riflessi si fosse dimostrata adeguata, avremmo risolto il problema almeno in parte; invece il fenomeno della risposta differita, del ritardo nel rispondere agli stimoli richiede un sistema esplicativo più ampio. E se poi parliamo di elaborazioni grazie alle quali il soggetto giunge alla conclusione di agire secondo una direzione specifica tra varie possibili, il concetto di riflesso si diluisce tanto che finisce per non spiegare più nulla.

Sul tema della coscienza trasformata in comportamento abbiamo cercato dei precedenti e così ci siamo imbattuti in vari studiosi e pensatori tra i quali spicca Descartes; in una singolare lettera inviata a Cristina di Svezia, questi parla del punto di unione tra pensiero e mobilità del corpo. Quasi trecento anni dopo Brentano introduce in psicologia il concetto di intenzionalità, che a suo tempo la scolastica aveva messo in evidenza e rivalutato nei suoi commenti ad Aristotele. Ma è con Husserl che lo studio dell'intenzionalità si fa esauriente, particolarmente in *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*. Mettendo in discussione i dati del mondo esterno ed anche quelli del mondo interno, secondo la migliore tradizione della riflessione, questo autore apre la strada all'indipendenza del pensare nei confronti della materialità dei fenomeni, un pensare fino a quel momento stretto nella tenaglia dell'idealismo assoluto hegeliano, da un lato, e delle scienze fisico-naturali, allora in rapido sviluppo, dall'altro. Husserl non si fermerà al semplice studio del dato iletico, materiale, ma effettuerà una riduzione eidetica, dalla quale non si potrà più tornare indietro. Se ci si riferisce alla spazialità della rappresentazione in generale, bisognerà ormai considerarla come una forma, i cui contenuti non possono essere indipendenti l'uno dall'altro. In un altro livello di spiegazione, Husserl dimostrerà che il colore in tutte le immagini visive non è indipendente dall'estensione. Questo punto è di importanza fondamentale perché pone la forma dell'estensione come condizione di tutte le rappresentazioni. Noi prenderemo questa asserzione come la base teorica su cui formulare l'ipotesi dello spazio di rappresentazione.

In ogni modo, quanto detto fin qui ha bisogno di alcune spiegazioni aggiuntive che presenteremo in modo molto sintetico. In primo luogo, definiremo la sensazione come il vissuto che si ottiene captando uno stimolo proveniente dall'ambiente esterno od interno, stimolo che fa variare il tono di lavoro del senso colpito. Inoltre intenderemo la percezione come una strutturazione di sensazioni compiuta dalla coscienza, strutturazione che si riferisce ad un singolo senso o ad un insieme di sensi. Certo, sappiamo bene che anche nella sensazione più elementare

esiste un fenomeno di strutturazione ma concedendo alla psicologia classica una certa prossimità al nostro modo di presentare l'argomento, non discuteremo più di tanto le definizioni precedenti. Intenderemo, infine, l'immagine come una ri-presentazione strutturata e formalizzata di sensazioni o di percezioni provenienti o pervenute dall'ambiente esterno od interno, la quale, proprio in ragione di questa strutturazione, non può essere considerata semplice "copia" passiva delle sensazioni, come ha creduto la psicologia ingenua.

Dopo aver discusso e rigettato le tesi della psicologia atomistica, siamo giunti alla conclusione che tanto le sensazioni che le percezioni e le immagini siano forme di coscienza e che pertanto sarebbe più corretto parlare di "coscienza della sensazione, coscienza della percezione e coscienza dell'immagine", senza per questo doversi necessariamente collocare in un atteggiamento appercettivo. Ciò che qui si vuole dire è che la coscienza modifica il proprio modo di essere, anzi che essa non è altro che un modo di "essere", per esempio essere "emozionata", "in attesa", ecc. Sulla base dell'idea di intenzionalità, risulta chiaro che non c'è coscienza se non di qualcosa e che quel "qualcosa" non può sfuggire alla spazializzazione del rappresentare. Siccome ogni rappresentare in quanto atto di coscienza si riferisce ad un oggetto rappresentato e siccome i due termini non possono essere separati in quanto formano una struttura, ne consegue che il fatto di rappresentare un qualsiasi oggetto coinvolge il corrispondente atto di coscienza nella spazialità di tale oggetto. E per quanti esperimenti si facciano, utilizzando o rappresentazioni esterne, che hanno per base i cinque sensi classici, o rappresentazioni interne, che hanno origine nella cenestesi o nella cinestesi, si finirà sempre per spazializzare.

D'altra parte, se la spazialità della sensazione e quella della percezione si riferiscono a "luoghi" del corpo nei quali si trovano i rilevatori sensoriali, lo stesso deve valere per le rappresentazioni corrispondenti. Rappresentare, per esempio, un mal di denti che oggi non esiste più significa cercare di "ricrearlo" in un punto preciso del cavo orale e non in una gamba. Questo è chiaro, ed è valido per tutte le rappresentazioni. Ma qui sorge uno dei problemi più interessanti. L'immagine può modificarsi a tal punto che, nel ricrearlo, può addirittura rendere irriconoscibile l'oggetto originario. E questa capacità di "deformazione" è stata considerata dalla psicologia ingenua come uno dei difetti fondamentali dell'immagine. L'idea era chiara: se l'immagine era solo una copia della sensazione, la cui funzione stava nel permettere alla memoria di ricordare, se essa era solo uno strumento di ciò che veniva chiamato "facoltà della memoria", qualunque deformazione costituiva quasi un "peccato contro natura", peccato che gli psichiatri dell'epoca tentavano di sradicare con i loro energici trattamenti da quei poveri disgraziati che esageravano nell'alterare la realtà. Ma, battute a parte, è evidente che il naturalismo aveva invaso, e non poteva essere altrimenti, la psicologia proprio come aveva invaso l'arte, la politica e l'economia. Ma è proprio questo "difetto", che le permette di deformarsi, di trasformarsi e perfino di trasferirsi (come nei sogni) da una fonte sensoriale ad un'altra, a mostrare non solo la plasticità ma anche la straordinaria gamma di attività dell'immagine.

E' facile comprendere come uno sviluppo adeguato di ciascuna delle precedenti affermazioni ci porterebbe oltre i limiti di questa conferenza; pertanto, seguendo l'idea iniziale, qui ci occuperemo di presentare solo gli aspetti nodali della ricerca. Fra di essi c'è quello in cui si mostra come l'immagine agisca in diversi livelli di coscienza e produca differenti abreazioni motorie a seconda della sua "interiorizzazione" o "esteriorizzazione". Per verificare ciò si osservi come un'immagine che comporta l'estensione della mano in veglia non sia in grado di muovere tale arto quando viene interiorizzata nel sogno, salvo casi eccezionali di sogno alterato o di sonnambulismo, nei quali l'immagine tende ad esteriorizzarsi nello spazio di rappresentazione. Ma anche in veglia un forte shock emotivo può far sì che, in certi casi, l'immagine di fuga o di repulsione si interiorizzi a tal punto da paralizzare il corpo. Il fenomeno contrario accade negli stati alterati di coscienza in cui la proiezione all'esterno delle immagini (le allucinazioni) pone il corpo in attività; ma tali immagini si riferiscono a fonti sensoriali la cui collocazione risulta confusa giacché traducono rielaborazioni del mondo interno. Pertanto è la diversa collocazione dell'immagine (in livello e in profondità) nello spazio di rappresentazione a far scattare in modo diverso l'attività corporea. Ma è opportuno ricordare che stiamo parlando di immagini alla cui base stanno differenti gruppi di sensi, esterni od interni; in effetti le immagini cenestesiche, se operanti nella profondità e nella collocazione che ad esse corrisponde, provocheranno abreazioni o somatizzazioni nell'intracorpo, mentre le immagini relative al sistema cinestetico saranno quelle che alla fine agiranno sul corpo "dall'interno" per metterlo in movimento. Ma come e verso dove si muoverà il corpo, visto che la

cinestesi è legata a fenomeni interni? Si muoverà seguendo la direzione "tracciata" da altre rappresentazioni, che hanno nei sensi esterni la propria base sensoriale. Considerando il fenomeno al contrario, il mio braccio non si muoverà per il solo fatto di immaginarlo disteso in avanti, come posso facilmente constatare; immaginarlo disteso in avanti significa tracciare la direzione del movimento (come prova il concomitante cambiamento del tono muscolare) ma il braccio si muoverà solo quando l'immagine visiva si sarà tradotta in cinestetica.

Ma andiamo avanti. Ora daremo un rapido sguardo al tema della natura dello spazio di rappresentazione ed ai concetti di compresenza, orizzonte e paesaggio nel sistema di rappresentazione. Non aggiungeremo, però, niente di nuovo rispetto a quanto detto nei Paragrafi 3 e 4 del Capitolo III di *Psicologia dell'immagine* (salvo per ciò che si riferisce alla conclusione di tale lavoro):

Non abbiamo parlato di uno spazio di rappresentazione in sé né di un quasi-spazio mentale. Abbiamo detto che la rappresentazione in quanto tale non può rendersi indipendente dalla spazialità; ma con questo non abbiamo affermato che la rappresentazione occupi uno spazio. E' la forma della rappresentazione spaziale ciò che prendiamo in considerazione. Stando così le cose, se parliamo di "spazio di rappresentazione" senza riferirci ad una rappresentazione specifica, è perché stiamo considerando l'insieme delle percezioni e immagini (non visive) che danno l'esperienza vissuta ed il tono corporeo e di coscienza nel quale mi riconosco come "io", nel quale mi riconosco come un "continuo", nonostante il fluire e il cambiamento che vado sperimentando. Quindi, lo "spazio di rappresentazione" è tale non perché sia un contenitore vuoto che debba essere riempito da fenomeni di coscienza, ma perché la sua natura è rappresentazione, per cui, quando sorgono determinate immagini, la coscienza non può fare altro che presentarle sotto la forma dell'estensione. In modo analogo, avremmo potuto insistere sull'aspetto materiale della cosa rappresentata, riferendoci alla sostanzialità, senza per questo parlare dell'immagine nel senso in cui si esprimono la fisica o la chimica. Ci saremmo riferiti, in quel caso, ai dati iletici, ai dati materiali che non sono la materialità stessa. E, ovviamente, a nessuno verrebbe in mente che la coscienza abbia un colore o che sia un contenitore colorato per il fatto che le rappresentazioni visive si presentano colorate.

Ma nonostante tutto, sussiste una difficoltà. Quando diciamo che lo spazio di rappresentazione ha diversi livelli e profondità, è perché stiamo parlando di uno spazio volumetrico, tridimensionale, oppure perché la struttura percettivo-rappresentativa della mia cinestesi mi si presenta volumetricamente? E' vera, senza alcun dubbio, la seconda alternativa; ed è per questo che le rappresentazioni possono apparire in alto o in basso, a sinistra o a destra e avanti o indietro, e che anche lo "sguardo" si colloca, rispetto all'immagine, in una prospettiva determinata.

... Possiamo considerare lo spazio di rappresentazione come la "scena" nella quale si svolge la rappresentazione e dalla quale abbiamo escluso lo "sguardo". Ed è chiaro che in una "scena" si sviluppa una struttura di immagini che deriva o è derivata da numerose fonti percettive e da percezioni di immagini precedenti.

Per ciascuna struttura di rappresentazione esiste un'infinità di alternative che non si manifestano totalmente ma che agiscono in compresenza, mentre la rappresentazione stessa si manifesta in "scena". E' ovvio che qui non ci stiamo occupando di contenuti "manifesti" o "latenti" né di "vie associative" che possono imprimere alle immagini direzioni diverse.

Spieghiamo questo punto con un esempio: quando immagino un oggetto della mia stanza, esso è accompagnato in compresenza da altri oggetti che fanno parte dello stesso ambito ma che non appaiono in "scena"; ed è proprio grazie al fatto che tale ambito o regione include anche oggetti non presenti, oltre a quelli presenti, che io posso far apparire a volontà gli uni e gli altri, sempre però all'interno dei limiti di ciò che indico come "la mia stanza". Analogamente, anche le regioni si strutturano le une con le altre e non solo come insiemi di immagini ma anche come insiemi di espressioni, significati e relazioni. Posso distinguere ciascuna regione - od insieme di regioni - dalle altre grazie agli "orizzonti", che sono una sorta di limiti, i quali mi permettono di ubicarmi mentalmente ed anche di spostarmi in diversi tempi e spazi mentali.

Quando percepisco il mondo esterno, quando nella vita quotidiana mi muovo in esso, non lo costituisco solo attraverso le rappresentazioni che mi permettono di riconoscere ed agire, ma lo costituisco anche attraverso sistemi compresenti di rappresentazione. Se a questa strutturazione del mondo da me effettuata dò il nome di "paesaggio", mi risulta immediatamente verificabile come la percezione del mondo sia sempre riconoscimento e interpretazione di una realtà sulla base del

mio paesaggio. Questo mondo che prendo per la realtà stessa è la mia propria biografia in azione e l'opera di trasformazione che svolgo nel mondo è la mia stessa trasformazione. E quando parlo del mio mondo interno, parlo anche dell'interpretazione che ne sto dando e della trasformazione che vi opero.

Le distinzioni fin qui adottate fra spazio "interno" e spazio "esterno" sulla base dei vissuti di limite riconducibili alle percezioni cenestesico-tattili non possono essere mantenute quando parliamo di questo modo globale di stare nel mondo caratteristico della coscienza, secondo cui il mondo è il "paesaggio" della coscienza e l'io il suo "sguardo". Il modo di stare nel mondo proprio della coscienza è fondamentalmente un modo di azione in prospettiva, che ha nel corpo - e non solo nell'intracorpo- il proprio riferimento spaziale. Ma il corpo, nell'essere oggetto del mondo, è anche oggetto del paesaggio e quindi oggetto di trasformazione. Il corpo finisce allora per diventare una protesi dell'intenzionalità umana.

Se le immagini permettono di riconoscere e di agire, allora individui e popoli tenderanno a trasformare il mondo in modi diversi a seconda della struttura del loro paesaggio e delle loro necessità (o di ciò che considerino le loro necessità).

Per concludere queste osservazioni su *Psicologia dell'immagine*, aggiungerò che nella configurazione di qualunque paesaggio agiscono in compresenza contenuti tetici, che sono una sorta di credenze o di relazioni fra credenze che non possono essere sostenute razionalmente. Essi, dato che accompagnano qualunque formulazione ed azione, costituiscono la base su cui si fonda la vita umana nel suo svolgersi quotidiano.

Da quanto detto una futura teoria dell'azione dovrà spiegare come questa sia possibile fin dalle sue espressioni più elementari; essa dovrà anche rendere conto di come l'attività dell'essere umano non sia semplice riflesso di condizioni esistenti e di come l'azione, trasformando il mondo, trasformi in pari tempo il suo produttore. Le conclusioni a cui tale teoria giungerà non saranno indifferenti, come non lo saranno le direzioni che verranno prese; e questo non solo per il futuro sviluppo dell'etica ma per la possibilità stessa di un progresso dell'umanità.

Passiamo ora a commentare rapidamente il secondo saggio del presente libro.

Discussioni storiologiche intende studiare i requisiti preliminari necessari per dare fondamento a ciò che chiamiamo "Storiologia". Già all'inizio della discussione si mette in dubbio che le definizioni di "Storiografia" o "filosofia della storia" possano continuare a essere utili ancora per molto, essendo state impiegate con significati tanto diversi che è ormai molto difficile giungere ad una determinazione dell'oggetto a cui si riferiscono. Il termine "Storiologia" è stato coniato da Ortega intorno al 1928, in uno scritto intitolato *La Filosofia della storia di Hegel e la storiologia*. In una nota del nostro saggio viene citato il seguente brano tratto dallo scritto di Ortega: *"Nella storiografia e nella filologia attuali è inaccettabile il dislivello esistente tra la precisione con cui si raccolgono o si trattano i dati, e l'imprecisione, o meglio, la miseria intellettuale nell'uso delle idee costruttive. Contro questo stato di cose nel regno della storia s'innalza la storiologia. Mossa dalla convinzione che la storia, come ogni scienza empirica, debba essere prima di tutto una costruzione e non un 'ammasso'. [...] La centesima parte dei dati già raccolti e depurati bastava già per elaborare qualcosa di una portata scientifica molto più autentica e sostanziosa di quanto, in effetti, ci presentino i libri di storia"*. Sulla scia di questo dibattito iniziato molto tempo fa, nel nostro saggio si parla di Storiologia nel senso di un'interpretazione e nel senso della costruzione di una teoria coerente, nella quale i dati storici in sé non possano essere giustapposti o organizzati in guisa di una semplice "cronaca" di avvenimenti, con il rischio di svuotare il fatto storico di ogni significato. La pretesa di una Storia (con tanto di maiuscola) estranea ad ogni interpretazione è un controsenso che ha reso vani numerosi sforzi della storiografia precedente.

In questo lavoro si studia, da Erodoto in avanti, la visione del fatto storico sotto un'angolatura specifica, quella dell'introduzione del paesaggio dello storico nella descrizione. Procedendo in questo modo, si riescono a cogliere non meno di quattro deformazioni dell'ottica storica. In primo luogo, l'introduzione intenzionale, da parte dello storico, del momento in cui vive per dare risalto ad alcuni fatti o minimizzare l'importanza di altri secondo la propria prospettiva. Questa deformazione è osservabile nella presentazione del racconto ed influisce tanto sulla trasmissione del fatto quanto su quella del mito, leggenda, tema religioso o letterario che sono serviti da fonte. La seconda deformazione consiste nella manipolazione delle fonti; trattandosi di una frode, essa non merita commenti. La terza riguarda la semplificazione e la stereotipia che consentono di dare valore - od al contrario di squalificare - dei fatti sulla base di un modello più o meno accettato. La

manca di impegno che caratterizza sia gli autori sia i lettori di queste opere è tale che esse in genere risultano avere una grande diffusione nonostante lo scarso valore scientifico. In lavori di questo tipo l'informazione attendibile è spesso sostituita da "storie", "dicerie" od informazioni di seconda mano. La quarta deformazione che rileviamo si riferisce invece alla "censura", che a volte si trova non solo nella penna dello storico ma anche nella testa del lettore. La censura impedisce che nuovi punti di vista si diffondano correttamente; essa opera perché è il momento storico stesso, con il suo repertorio di credenze, a formare una barriera che solo il tempo, o meglio, avvenimenti drammatici che smentiscono ciò che è comunemente accettato, permetteranno di abbattere.

Fin qui le *Discussioni* hanno messo in evidenza, in modo generale, quali difficoltà si presentino nella valutazione dei fatti mediati. Ma ben più sconcertante risulta il verificare come un soggetto riferisca cose inesistenti o decisamente deformate anche quando racconta a se stesso o ad altri avvenimenti della sua storia immediata, cioè della propria storia personale, biografica; e che lo faccia, in sovrappiù, all'interno di un ineludibile sistema interpretativo. Ma allora, se le cose stanno così, che succederà quando si ha a che fare con eventi che non sono stati vissuti dallo storico ma che fanno parte di ciò che chiamiamo "storia mediata"?

In ogni modo queste considerazioni non ci portano necessariamente allo scetticismo storico e questo perché fin dall'inizio abbiamo riconosciuto la necessità che la Storiologia sia costruttiva e che, ovviamente, rispetti certe condizioni per essere considerata una scienza completa.

Le *Discussioni* proseguono prendendo in esame ciò che chiamiamo "concezioni della storia senza il fondamento temporale".

Nel Capitolo II, Paragrafo 1 del nostro lavoro, facciamo questa osservazione: "Nei numerosi sistemi in cui appare un rudimento di Storiologia, tutto lo sforzo sembra diretto a giustificare la databilità, il momento di calendario accettato, analizzando nei minimi dettagli come accaddero, perché accaddero, o come sarebbero dovute accadere le cose; mai però si prende in considerazione cosa sia l'"accadere", come sia possibile, in generale, che qualcosa accada."

Tutti coloro che si sono dedicati a costruire delle vere e proprie cattedrali di Filosofia della Storia, nella misura in cui non hanno risposto alla domanda fondamentale sulla natura dell'accadere, ci hanno presentato solo una Storia della databilità civile accettata, priva della dimensione della temporalità, che è necessaria proprio perché quella sia appresa.

In termini generali osserviamo che il concetto di tempo che ha prevalso finora è quello tipico della percezione ingenua, per la quale i fatti si svolgono senza strutturalità e si succedono, dall'anteriore al posteriore, secondo una sequenza lineare; per la quale gli eventi stanno "uno accanto all'altro", senza che sia possibile comprendere come un momento diventi un altro momento, senza che sia possibile cogliere, insomma, l'intima trasformazione dei fatti. Perché dire che un avvenimento va da un momento A ad un momento B e così via fino a un momento N - da un passato attraverso un presente per proiettarsi verso un futuro - significa solo parlare della collocazione dell'osservatore in un tempo di databilità convenzionale, mettendo in risalto la percezione del tempo propria dello storico e, appunto perché si tratta di percezione, spazializzando il tempo tra un "indietro" ed un "avanti" nel modo in cui lo spazializzano le lancette dell'orologio per mostrare che esso trascorre. Comprendere ciò non presenta difficoltà, una volta acquisita la consapevolezza che ogni percezione ed ogni rappresentazione si danno sotto forma di "spazio". Ma perché mai il tempo dovrebbe trascorrere da un "indietro" ad un "avanti" e non, per esempio, in senso inverso o a "salti" imprevedibili? Non si può rispondere a questa domanda con un semplice "perché è così". Ammettendo che ogni "ora" è, "da ambo i lati", successione indeterminata di istanti, si giunge alla conclusione che il tempo è infinito; ma accettare questa supposta "realtà" significa anche allontanare lo sguardo dalla propria finitezza e passare così attraverso la vita in presenza della convinzione che il fare tra le cose sia infinito, anche se "in compresenza" si sa che la vita ha una fine. In questo modo "le cose che si hanno da fare" eludono la morte di ogni istante; per questo "si ha più o meno tempo per determinate cose"; infatti l'"avere" si riferisce alle "cose" per cui il trascorrere stesso della vita si trasforma in cosa, si naturalizza.

La concezione naturalistica del tempo che ha pervaso fino a oggi la Storiografia e la Filosofia della Storia si fonda sulla credenza nella passività dell'essere umano nella costruzione del tempo storico; su questa base si è arrivati a considerare la storia umana come un "riflesso" o come una sorta di "cinghia di trasmissione" degli eventi naturali o come un epifenomeno della storia naturale. Ed anche quando, con un salto ingiustificato dal mondo naturale a quello sociale, gli

insiemi umani sono stati considerati come i generatori dei fatti storici, il naturalismo non è stato affatto abbandonato e la visione ingenua del tempo ha prodotto una "spazializzazione" della società.

Un pensiero rigorosamente riflessivo ci porta a comprendere come in tutto il fare umano i tempi non si succedano "naturalmente" ma come gli istanti passati, presenti e futuri agiscano in modo strutturale: ciò che è accaduto in quanto memoria e conoscenza risulta infatti tanto determinante quanto i progetti che si tenta di rendere operanti attraverso azioni nel presente. Il fatto che l'essere umano non possieda una "natura" allo stesso modo in cui qualsiasi altro oggetto la possiede, il fatto che tenda intenzionalmente a superare le determinazioni naturali ne mostra la radicale storicità. L'essere umano si costituisce e si costruisce attraverso l'azione-nel-mondo ed è in questo modo che dà un senso al proprio trascorrere ed al fatto assurdo di una natura priva di intenzionalità. La finitezza, in termini di tempo e spazio, si presenta come prima condizione assurda, senza senso, che la natura impone alla vita umana attraverso precise esperienze vissute di dolore e sofferenza. La lotta contro quest'assurdità, il superamento del dolore e della sofferenza è ciò che dà un senso al lungo processo della storia.

Non intendiamo proseguire qui il difficile e vasto dibattito sul problema della temporalità, sul tema del corpo umano e della sua trasformazione e su quello del mondo naturale inteso come protesi sempre più sviluppata della società; ci limiteremo ad enunciare i nodi principali che, sotto forma di ipotesi, vengono esposti nel presente saggio.

In primo luogo si studia la costituzione storica e sociale della vita umana, cercando la temporalità interna della sua trasformazione, con una posizione, pertanto, ormai lontana da quella che ammette una successione lineare - "uno accanto all'altro" - degli avvenimenti. Quindi si prende in esame il coesistere, su uno stesso scenario storico, di generazioni nate in momenti differenti, i cui paesaggi di formazione, esperienza e progetto non sono omogenei. La dialettica generazionale, cioè la lotta per il controllo dello spazio sociale centrale, si svolge tra accumulazioni temporali in cui prevale rispettivamente il passato, il presente od il futuro, rappresentate da generazioni di differente età. Sono proprio i rispettivi paesaggi - con il loro caratteristico sostrato di credenze - a spingere le diverse generazioni ad agire nel mondo in modi diversi. Ma il fatto che la morte e la nascita delle generazioni sia un fatto biologico non ci consente di biologizzarne la dialettica. Per questo la concezione ingenua delle generazioni, secondo cui "i giovani sono rivoluzionari, quelli di mezza età diventano conservatori ed i più vecchi reazionari", trova in numerose analisi storiche forti smentite; non prenderle in considerazione ci condurrebbe a un nuovo mito naturalista, il cui correlato è la glorificazione della gioventù. Ciò che definisce il segno della dialettica generazionale in ciascun momento storico è il progetto di trasformazione o conservazione che ciascuna generazione lancia verso il futuro. E' poi ovvio che sono più di tre le generazioni che coesistono su uno stesso scenario storico; ma solo quelle centrali e contigue e non quelle che esistono "in compresenza", cioè i bambini e gli anziani, risultano protagoniste del dramma generazionale. Ma poiché tutta la struttura del momento storico è in trasformazione, il segno di tale momento cambia allorché i bambini entrano nella frangia giovanile mentre coloro che sono in età matura si spostano verso la vecchiaia. Questo *continuum* storico ci mostra la temporalità in azione e ci fa comprendere come gli esseri umani siano i protagonisti della loro storia.

In conclusione l'aver compreso il funzionamento della temporalità ci consente di estrarre da queste *Discussioni storiologiche* alcuni elementi che, insieme a quelli studiati in *Psicologia dell'immagine* relativamente al tema dello spazio di rappresentazione, ci permetteranno forse di dare fondamento ad una completa teoria dell'azione.

Questo è tutto. Grazie.

MITI-RADICE UNIVERSALI

CENTRO CULTURALE S. MARTIN, BUENOS AIRES, ARGENTINA
18 APRILE 1991

Prima di iniziare il commento a *Miti-radice universali* vorrei chiarire i motivi che mi hanno spinto a scriverlo ed i rapporti che lo legano alle mie opere precedenti.

In primo luogo i motivi.

Mi sono avvicinato ai miti di differenti culture con una intenzione più prossima a quella propria della psicologia sociale che non a quella che motiva le religioni comparate, l'etnologia o l'antropologia. La domanda che mi sono posto è questa: perché non rivedere i sistemi di ideazione più antichi che non ci coinvolgono direttamente in modo da poter apprendere, proprio grazie a questa distanza, qualcosa di più su noi stessi? Perché non introdurci in un mondo di credenze a noi estranee che hanno accompagnato altri modi di porsi nei confronti della vita? Perché non essere il più possibile flessibili e cercare di comprendere, grazie a questo tipo di riferimenti, come mai le nostre credenze fondamentali oggi vacillino? Sono state queste le inquietudini che mi hanno motivato a prendere in esame varie produzioni mitologiche. Naturalmente, per cercare di arrivare alla base delle credenze che hanno operato in tempi e luoghi tanto differenti, avrei potuto utilizzare, come filo conduttore, la storia delle istituzioni o quella delle idee o quella dell'arte; in nessun caso, però, avrei avuto a disposizione fenomeni tanto puri e diretti quanto quelli che ci offre la mitologia.

Il progetto iniziale del libro consisteva in un'esposizione dei miti di diversi popoli accompagnata da brevi commenti o note che non costituissero un'interferenza od un'interpretazione. Ma appena mi sono messo all'opera mi sono trovato di fronte a varie difficoltà. In primo luogo ho dovuto ridurre l'ampiezza del mio piano: volendo rifarmi a testi la cui veridicità fosse storicamente comprovata, sono stato costretto a scartarne vari che raccoglievano materiale magari più antico o che lo commentavano e che per queste ed altre ragioni presentavano numerosi difetti. Ovviamente non avrei potuto risolvere in nessun modo questo problema, quand'anche mi fossi limitato a prendere in esame i soli testi fonte, quelli cioè in base ai quali una certa informazione è giunta fino a noi. D'altra parte ho anche scelto di non ricorrere alle tradizioni orali che gli odierni ricercatori raccolgono nelle collettività chiuse. Sono giunto alla conclusione di escludere questa soluzione avendo osservato l'insorgere di alcune complicazioni metodologiche, delle quali farò un esempio citando Mircea Eliade. In *Aspects du Mythe*, questo autore afferma: *"Fra i popoli primitivi i miti che si riferiscono ad una futura fine del mondo sono paradossalmente poco numerosi se comparati ai miti che ne narrano la fine nel passato. Come fa notare Lehmann questa stranezza è dovuta forse al fatto che gli etnologi nelle loro ricerche non hanno formulato domande adeguate. A volte è difficile precisare se il mito si riferisca ad una catastrofe passata o futura. Secondo la testimonianza di E. H. Man, gli Andamani credevano che dopo la fine del mondo avrebbe fatto la sua comparsa una nuova umanità, la quale avrebbe goduto di una condizione paradisiaca; non ci sarebbero più state malattie, né vecchiaia, né morte. I morti sarebbero risuscitati dopo la catastrofe. Ma secondo R. Brown, Man avrebbe combinato tra loro varie versioni raccolte da informatori differenti. In realtà, precisa Brown, si tratta di un mito che racconta la fine e la nuova creazione del mondo; ma è un mito che si riferisce al passato e non al futuro. Poiché, secondo quanto fa notare Lehmann, la lingua andamana non possiede il tempo futuro, ne discende che è difficile decidere se si tratti di un avvenimento passato o futuro"*. In queste osservazioni di Eliade sono presenti perlomeno tre problematiche che i ricercatori hanno messo in luce partendo dall'analisi di uno stesso mito: 1. La possibilità che le ricerche condotte sui soggetti di una collettività siano state mal formulate; 2. Che le fonti informative non siano omogenee; 3. Che la lingua nella quale è stata fornita l'informazione non contempli il tempo verbale necessario per comprendere un mito temporale.

Inconvenienti di questo tipo, ai quali se ne sono sommati molti altri, mi hanno impedito di approfittare della grande massa di informazioni che ci viene attualmente fornita dai ricercatori sul campo. Di conseguenza non ho potuto includere nel mio piano i miti dell'Africa nera né quelli dei popoli dell'Australia o della Polinesia e neanche quelli dell'America del Sud.

Quando poi ho rivolto la mia attenzione ai testi più antichi ho potuto verificare quanto grandi fossero le differenze all'interno della documentazione pervenutaci. Ad esempio per la cultura sumero-accadica possiamo contare sul grande poema di Gilgamesh che è un'opera pressoché completa mentre nessuno degli altri frammenti che ci sono giunti ha un'ampiezza comparabile ad essa. Al contrario la cultura indiana ci sorprende per l'enorme quantità di opere tramandateci. Per raggiungere un minimo di equilibrio, ho "estratto" dalla mitologia indiana alcuni piccoli "campioni" che avessero un'estensione pari a quella dei materiali disponibili appartenenti alla cultura sumero-accadica. Ho ripetuto lo stesso procedimento di riduzione dei materiali sovrabbondanti tramandatici da altri popoli, sempre prendendo come modello di riferimento il materiale sumero-accadico ed assiro-babilonese. In questo modo ho potuto presentare al lettore i miti, a mio giudizio più significativi, di dieci culture differenti.

Date queste premesse, devo riconoscere che l'opera che ne è risultata è assai incompleta; tuttavia mi sembra che essa sia essenzialmente riuscita a mettere in luce un aspetto molto importante del sistema di credenze storiche. Mi riferisco a ciò che chiamo "mito-radice", termine questo con cui indico quel nucleo di ideazione mitico che, nonostante le deformazioni e le trasformazioni dello scenario nel quale ha dispiegato la sua azione e nonostante le variazioni dei nomi, dei personaggi e degli attributi secondari di questi ultimi, è passato di popolo in popolo conservando più o meno intatto il suo argomento centrale e grazie a ciò è riuscito a raggiungere una dimensione universale. Il doppio carattere di "radice" e di "universale" ha costituito il mio criterio centrale di scelta, e sulla base di esso ho individuato alcuni miti che rispondessero appunto a queste due condizioni. Ciò non significa che non riconosca l'esistenza di altri nuclei mitici di questo stesso tipo che non ho presentato in questa sommaria raccolta. A questo punto credo di aver risposto alla domanda sui motivi che mi hanno indotto a scrivere questo libro; mi sembra anche di aver descritto le difficoltà incontrate per raggiungere gli obiettivi che mi ero inizialmente proposto.

Restano però ancora alcuni punti da chiarire. Mi riferisco alla seconda domanda posta all'inizio, quella relativa ai rapporti che legano quest'opera ai miei lavori precedenti.

Molti di voi avranno sicuramente letto *Lo sguardo interno* e forse anche *Il paesaggio interno* ed *Il paesaggio umano*. Magari ricorderanno anche che questi tre volumetti, scritti in momenti differenti, sono stati poi raccolti in un unico libro dal titolo di *Umanizzare la terra*. In quest'opera l'utilizzo della prosa poetica mi ha permesso di effettuare uno spostamento progressivo del punto di vista: partendo da un mondo onirico, personale, caricato di simboli ed allegorie, il libro finiva per aprirsi sulla sfera interpersonale, sul mondo sociale e storico. In realtà alla base di questo scritto stava la stessa concezione poi sviluppata in opere posteriori, anche se con trattamenti e stili differenti. Nelle *Esperienze guidate* una serie di racconti brevi mi ha permesso di "montare" degli scenari nei quali passavo in rassegna diversi problemi della vita quotidiana. Dopo un'"entrata" costruita con immagini alquanto irreali, il lettore passava attraverso una sequenza di scene nelle quali si trovava ad affrontare in forma allegorica le proprie difficoltà. Quindi appariva un "nodo" letterario che faceva aumentare la tensione generale della scena; seguiva uno scioglimento di tale nodo e, finalmente, un'"uscita" o finale positivo. Le idee centrali delle *Esperienze guidate* erano queste: 1. Non solo nei sogni ma anche nella vita quotidiana appaiono immagini che sono l'espressione in forma allegorica di tensioni profonde; nella vita quotidiana non si presta però troppa attenzione a tali fenomeni: in questo caso si tratta di fantasie (i sogni ad occhi aperti) e di divagazioni le quali, trasformandosi in immagini, trasportano cariche psichiche che svolgono funzioni molto importanti per la vita. 2. Le immagini permettono di muovere il corpo in direzioni specifiche. Ma non esistono soltanto immagini di tipo visivo: a ciascun senso esterno corrisponde un diverso tipo di immagine. Le immagini, attivando il corpo, permettono alla coscienza di aprirsi al mondo. Ma esistono anche sensi interni e quindi anche immagini ad essi correlate, la cui carica si dispiega verso l'interno, e che pertanto fanno diminuire o aumentare le tensioni nell'intracorpo. 3. La biografia, vale a dire la memoria globale di una persona, agisce anch'essa attraverso immagini che risultano associate alle tensioni ed ai climi affettivi insieme ai quali erano state "imprese" nella memoria. 4. L'azione della memoria biografica è continua, ininterrotta in ciascuno di noi; pertanto percepire qualcosa

non significa captare passivamente il mondo che ci si presenta: in ogni nuova percezione è sempre presente l'azione delle immagini biografiche che funzionano come una sorta di "paesaggio" costruitosi nel passato. Questo significa che, quando svolgiamo le nostre attività quotidiane, "copriamo" sempre il mondo con i nostri sogni ad occhi aperti, le nostre compulsioni e le nostre aspirazioni più profonde. 5. Il comportamento, tanto quello attivo che quello inibito nei confronti del mondo, è sempre strettamente correlato alle immagini, per cui la trasformazione di queste costituisce un elemento-chiave nella dinamica dei cambiamenti di condotta. Se risulta possibile trasformare le immagini e trasferire le cariche psichiche ad esse associate, una tale trasformazione sarà necessariamente accompagnata da cambiamenti di condotta. 6. Nei sogni propriamente detti e nei sogni ad occhi aperti, nelle opere d'arte come nei miti compaiono immagini che corrispondono alle tensioni vitali e alle "biografie", siano esse individuali o di popoli interi. Tali immagini hanno la capacità di determinare l'orientamento della condotta, anch'essa individuale o collettiva a seconda del caso. Le sei idee appena enunciate erano alla base delle *Esperienze guidate* ed è per questo che molti lettori avranno ritrovato in esse parecchio materiale proveniente da antiche leggende, storie e miti (come spiegano le note), materiale che abbiamo rielaborato ed adattato al lettore singolo (o ad un piccolo circolo di lettori nel caso in cui le *Esperienze* vengano praticate collettivamente).

Passiamo alla mia opera più recente, *Contributi al pensiero*. A nessuno sfugge che il suo è lo stile del saggio filosofico. Nei due lavori che lo compongono viene studiata in un caso la *Psicologia dell'immagine* (in una quasi-teoria della coscienza) e nell'altro il tema della Storia. Gli oggetti della ricerca sono sicuramente molto diversi ma in definitiva il tema del "paesaggio" e quello degli antepredicativi epocali, vale a dire delle credenze, costituiscono il tratto in comune dei due testi. Come si vede *Miti-radice universali* mantiene una stretta relazione con le opere precedenti anche se qui l'enfasi si sposta sulle immagini collettive e la forma espositiva risulta ancora diversa. A questo proposito vorrei aggiungere che non considero il momento che stiamo vivendo adatto ad una produzione sistematica e stilisticamente uniforme; credo, al contrario, che il momento attuale richieda una continua diversificazione per poter far giungere a destinazione le nuove idee.

Miti-radice universali si fonda sulla stessa concezione delle altre mie opere e credo che qualunque mio nuovo libro manterrà questa continuità ideologica, per quanto possa affrontare temi differenti e per quanto lo stile ed il genere espositivo possano ulteriormente cambiare. E con questo mi sembra di avere spiegato sinteticamente i motivi che hanno dato luogo al presente scritto e i rapporti che lo legano ad altri testi precedenti.

Sgombrato dunque il campo, entriamo nel vivo dei Miti-radice.

Della parola "mito" si è fatto vario uso. A partire da Senofane, duemilacinquecento anni or sono, il termine fu utilizzato per indicare (squalificandoli) quei racconti di Omero ed Esiodo che non si riferivano a verità provate o accettabili. In seguito si stabilì una contrapposizione tra "mythos" da una parte e "logos" e "historia", dall'altra, parole queste ultime con le quali si indicavano rispettivamente la ragione delle cose ed i fatti realmente accaduti. Poco a poco il mito perdette il suo carattere sacro e finì per essere assimilato in grande misura alla favola od all'invenzione letteraria, e questo nonostante trattasse di quegli stessi dèi nei quali si continuava a credere. Furono proprio i Greci a tentare di comprendere per primi in modo soddisfacente il fenomeno del mito. Alcuni autori svilupparono una sorta di metodo di interpretazione allegorica sulla base del quale cercarono di scoprire le ragioni nascoste sotto la copertura del mito. Procedendo in questo modo, arrivarono a credere che tali opere di fantasia costituissero delle spiegazioni rudimentali di leggi fisiche o di fenomeni naturali. Questo metodo fu esteso dallo gnosticismo alessandrino e quindi dalla patristica cristiana ai fenomeni che oggi chiameremmo psichici. Queste scuole cercarono infatti di comprendere i miti anche come allegorizzazioni di realtà proprie dell'anima. Ma i Greci svilupparono anche un secondo metodo interpretativo, che fu applicato allo studio dei miti che raccontavano gli albori della civiltà con lo scopo di scoprire in essi gli eventi storici realmente accaduti in quei periodi. I miti delle origini vennero interpretati come dei confusi ricordi relativi alle gesta di antichi eroi che erano stati elevati dalla loro condizione mortale a quella di dèi. Di conseguenza, si ammise che quei miti conferivano un'eccessiva dignità ad eventi storici che, in realtà, erano stati molto più modesti. Queste due vie cui si ricorse per comprendere il mito (naturalmente ne sono esistite delle altre) sono arrivate fino a noi. In entrambi i casi, è sottintesa l'idea che nel mito i fatti siano "deformati" e che questa deformazione produca una sorta d'incanto

nella mentalità ingenua. È vero che i miti furono utilizzati dai grandi tragici greci e che, in certa misura, il genere teatrale è derivato dalla rappresentazione di avvenimenti mitici, ma in questo caso l'incanto generato nello spettatore era di tipo estetico: la storia mitica muoveva a commozione per la sua qualità artistica e non perché si credesse in ciò che veniva rappresentato. Ma il mito assume un senso del tutto nuovo nelle tradizioni orfica e pitagorica e nelle correnti neoplatoniche, le quali gli attribuiscono il potere di trasformare lo spirito di chi entra in contatto con esso. Rappresentando scene mitiche, gli orfici pretendevano di produrre una "catarsis", cioè una pulizia interiore, che avrebbe permesso loro di accedere a comprensioni più profonde nell'ordine delle idee e delle emozioni. Come si può vedere, tutte le interpretazioni che abbiamo descritto sono arrivate fino a noi e formano parte del bagaglio di idee di cui si servono, senza porsi troppe domande, sia il pubblico in generale che gli specialisti. A dire il vero i miti greci hanno subito in Occidente una lunga eclisse e solo nel Rinascimento (grazie agli umanisti) ed in seguito nell'epoca delle rivoluzioni europee hanno ripreso, per così dire, il loro cammino. L'ammirazione per i classici spinse gli studiosi a rivolgersi alla loro fonte ellenica: questo ritorno influenzò profondamente le arti e così i miti greci tornarono ad esercitare la loro influenza. Trasformandosi ancora una volta, essi arrivarono a radicarsi nelle fondamenta stesse delle nuove discipline che si dedicavano a studiare i comportamenti umani. La Psicologia del profondo, che nasce in un Austria pervasa di neoclassicismo decadente, risulta particolarmente influenzata da quelle antiche correnti orfiche e neoplatoniche di cui dicevamo, anche se è già forte in essa l'attrazione per l'irrazionalismo romantico. Non risulta affatto strano, allora, che i temi di Edipo, di Elettra e simili siano stati tratti dai tragici greci e che sulla base di essi siano state elaborate delle spiegazioni del funzionamento mentale ed inoltre che si siano utilizzate le tecniche catartiche di ricreazione drammatica seguendo la linea della concezione orfica.

In un altro ordine d'idee non risulterà affatto superfluo chiarire adeguatamente le differenze tra mito, da un lato, e leggenda, saga, racconto e favola, dall'altro. Nel caso della leggenda, la storia viene effettivamente deformata dalla tradizione; la letteratura epica è estremamente ricca di esempi a questo proposito. Per quanto attiene al racconto, autori come de Vries sostengono che esso si allontana dalla leggenda per il fatto di introdurre al suo interno elementi del folklore, con i quali si dà colore alla narrazione. Orbene, la saga si avvicina al racconto ma se ne differenzia perché arriva quasi sempre ad un esito tragico, mentre il racconto termina con un lieto fine.

In ogni caso tanto nella saga pessimista come nel racconto ottimista spesso vengono introdotti elementi mitici desacralizzati. Un genere molto differente è quello della favola, che sotto la veste fantastica nasconde un insegnamento morale. Queste distinzioni elementari ci servono ad evitare possibili confusioni ed a mettere in luce il significato con cui noi intendiamo il mito: nel mito noi sempre ritroviamo la presenza degli dèi e delle loro azioni e questo anche quando esse si realizzano attraverso uomini, eroi o semidei. Pertanto, quando parliamo di miti, ci riferiamo ad un ambito toccato dalla presenza divina, presenza che viene ritenuta certa e che influenza tutti gli elementi costitutivi di tale ambito. E' invece molto diverso riferirsi agli dèi collocandoli in un'atmosfera desacralizzata, in un ambito dove il credere in essi sia diventato, per esempio, puro piacere estetico. Questo punto marca una discriminante netta tra le presentazioni attualmente in voga delle diverse mitologie (che descrivono le credenze antiche in maniera esteriore e formale) e l'esposizione sacralizzata, che si muove all'"interno" dell'atmosfera in cui il mito fu creato. Nel nostro lavoro abbiamo seguito quest'ultimo approccio. Da qui nasce il nostro rispetto per i testi originali, che abbiamo sì completato in caso di lacune o per esigenze di comprensione ma ricorrendo sempre ad un carattere tipografico differente o a eventuali note per evidenziare ciò che non corrispondeva al testo originale. In effetti, in *Miti-radice universali* ci sono molti esempi di questo tipo e a chi li volesse interpretare come una nuova creazione parallela dirò semplicemente che il lettore ha sempre sott'occhio il testo originale differenziato dall'altro di cui siamo autori.

Continuando in tema di precisazioni, sarà opportuno mettere in chiaro che non ci siamo addentrati nella religione viva a cui i miti presentati erano correlati, né tanto meno negli aspetti rituali o cerimoniali. Non abbiamo preso in esame alcuno dei miti del cristianesimo, dell'islam o del buddismo; e questo perché ci è stato sufficiente presentare alcuni miti profondi dell'ebraismo, dell'induismo e dello zoroastrismo per comprendere quale potente influenza le immagini di queste ultime religioni abbiano esercitato sulle prime tre. Credo che questa scelta renda perfettamente l'idea di mito-radice universale.

C'è ancora da dire che nell'epoca contemporanea e nel linguaggio comune la parola "mito" indica due realtà distinte. Da una parte i racconti fantastici su divinità appartenenti a diverse culture e dall'altra quelle cose in cui si crede tenacemente ma che in realtà sono false. Chiaramente entrambi i significati hanno in comune l'idea che certe credenze siano fortemente radicate e che dimostrare razionalmente la loro falsità sia un'operazione molto difficile. Ci sorprende il fatto che illustri pensatori dell'antichità abbiano potuto credere in cose che i nostri bambini ascoltano come favole prima di addormentarsi. La credenza che la terra fosse piatta o quella nel geocentrismo fanno spuntare sulle nostre labbra un pietoso sorriso e questo anche quando intendiamo che tali teorie erano solo dei miti che servivano a spiegare una realtà sulla quale il pensiero scientifico non aveva detto la sua ultima parola. Ed in modo analogo, quando consideriamo alcune delle cose in cui credevamo fino a pochi anni fa, non ci rimane che arrossire per la nostra ingenuità, anche se proprio in quello stesso momento possiamo venir presi da nuovi miti senza accorgerci che ci sta accadendo il medesimo fenomeno precedentemente vissuto.

D'altronde, in quest'epoca di vertiginosa trasformazione del nostro mondo abbiamo assistito allo spiazzamento di alcune credenze sull'individuo e la società che nemmeno cinque anni prima venivano difese come verità indiscusse. E dico "credenze" in luogo di teorie o dottrine perché mi interessa far risaltare il nucleo costituito dagli antepredicativi, dai pregiudizi che operano prima della formulazione di uno schema più o meno scientifico. Così come le novità tecnologiche vengono accompagnate da espressioni quali "favoloso!" o "incredibile!", che sono l'equivalente orale dell'applauso, allo stesso modo ci stiamo abituando ad ascoltare il diffondersi del termine "incredibile!" riferito ai cambiamenti politici, alla caduta di ideologie complete, alla condotta di leader e di formatori di opinione, ai comportamenti delle società. Ma questo secondo "incredibile!" non equivale esattamente allo stato d'animo che si manifesta nei confronti del prodigio tecnico, bensì riflette sorpresa e sconcerto rispetto a fenomeni che non si credevano possibili. Gran parte dei nostri contemporanei credevano davvero che le cose stessero in modo diverso e che sarebbero andate diversamente.

Dobbiamo, insomma, riconoscere che è esistito un rilevante consumo di miti e che ciò ha avuto non poche conseguenze nel modo di porsi nei confronti della vita, nel modo di affrontare l'esistenza. Devo avvertire che considero i miti non come qualcosa di assolutamente falso ma, al contrario, come delle verità psicologiche che possono corrispondere o meno alla percezione del mondo nel quale ci tocca vivere. A questo aggiungerò che tali credenze non sono affatto degli schemi passivi ma piuttosto delle tensioni e dei climi emotivi che, plasmandosi in immagini, finiscono per diventare delle forze capaci di indirizzare l'attività individuale o collettiva. Determinate credenze, indipendentemente dagli aspetti etici o paradigmatici che a volte le accompagnano, possiedono per la loro stessa natura una grande forza referenziale. Non ci sfugge che il credere negli dèi sia qualcosa di molto diverso dalle credenze desacralizzate forti ma, pur facendo salve le differenze, riconosciamo in entrambi i casi strutture comuni.

Le credenze deboli con le quali ci muoviamo nella vita quotidiana sono facilmente rimpiazzabili una volta dimostrato che la nostra percezione dei fatti era sbagliata. In cambio, quando parliamo di credenze forti sulle quali costruiamo la nostra interpretazione globale delle cose, i nostri gusti e le nostre idiosincrasie più generali, la nostra irrazionale scala di valori, stiamo toccando la struttura del nostro mito personale, mito che non siamo disposti a mettere veramente in discussione perché esso ci coinvolge totalmente. Dirò di più: quando uno di questi miti cade, sopravviene una crisi profonda che ci fa sentire come foglie in balia del vento. Questi miti, personali o collettivi, orientano la nostra condotta e della loro azione profonda possiamo solo avvertire certe immagini che ci guidano in una direzione determinata.

Ogni momento storico possiede le sue credenze fondamentali forti ed una struttura mitica collettiva, sacralizzata o no, che serve a dare coesione agli insiemi umani, a dar loro identità e partecipazione all'interno di un ambito comune. Mettere in discussione i miti fondamentali di un'epoca significa esporsi ad una reazione irrazionale di intensità variabile, che dipende dalla forza della critica e dal radicamento della credenza toccata. Ma, com'è naturale, le generazioni si succedono ed i momenti storici cambiano; ed allora ciò che un volta era oggetto di rifiuto finisce per essere accettato con naturalezza come se fosse la più pura delle verità. Nel momento attuale mettere in discussione il grande mito del denaro significa suscitare una reazione che impedisce il dialogo: immediatamente il nostro interlocutore si difenderà affermando, ad esempio: "Come è possibile che il denaro sia un mito, dal momento che è necessario per vivere!"; o meglio: "Un mito

è qualcosa di falso, qualcosa che non si vede; invece il denaro è una realtà tangibile che fa muovere le cose”, eccetera. Non servirà a nulla spiegare la differenza tra la tangibilità del denaro e gli intangibili che si crede di poter raggiungere grazie ad esso; né servirà far notare la distanza tra un segno rappresentativo del valore attribuito alle cose e la carica psicologica che quello stesso segno possiede. Se lo faremo, diventeremo immediatamente oggetto di sospetto. Il nostro oppositore comincerà subito ad osservarci con uno sguardo freddo, a scrutare i nostri vestiti per calcolarne il prezzo ed esorcizzare così l'eresia; indubbiamente, infatti, li avremo pagati in denaro... poi si chiederà quanto pesiamo, quante calorie giornaliere consumiamo, in che posto viviamo e via di seguito. A quel punto potremo cercare di ammorbidente il nostro discorso aggiungendo qualcosa che suoni più o meno così: “In realtà bisognerebbe distinguere tra il denaro che serve per vivere e il denaro non necessario”... ma questa concessione sarà in ogni caso tardiva. In fin dei conti esistono le banche, gli istituti di credito, la moneta nelle sue differenti forme. Vale a dire, diverse “realtà” che testimoniano un'effettività che noi apparentemente neghiamo. Ma a ben vedere in questo racconto pittoresco non abbiamo mai negato l'efficacia strumentale del denaro, al contrario: abbiamo finito per dotarlo di un grande potere psicologico, visto che abbiamo convenuto che a quest'oggetto si attribuisce più magia di quanta realmente ne abbia. Esso ci darà la felicità ed una certa dose di immortalità fintanto che ci impedirà di preoccuparci del problema della morte. Questo mito del denaro oggi desacralizzato ha però spesso operato in prossimità, per così dire, degli dei. Tutti sappiamo che la parola “moneta” deriva da Juno Moneta, Giunone Ammonitrice, di fianco al cui tempio gli antichi romani coniavano appunto le monete. A Juno Moneta si chiedeva abbondanza di beni, ma per i credenti più importante del denaro era Giunone, dalla cui buona volontà esso derivava. Anche oggi i veri credenti chiedono al loro dio beni di diverso tipo e, pertanto, anche denaro: ma se sono dei veri credenti, la divinità resterà al vertice della loro scala di valori. Il denaro in quanto feticcio ha subito svariate trasformazioni. Per molto tempo, perlomeno in Occidente, il denaro ha fatto aggio sull'oro, metallo misterioso, scarso e attraente per via delle sue qualità speciali. L'alchimia medievale si dedicò a produrlo artificialmente. Era un oro ancora sacralizzato al quale si attribuiva il potere di moltiplicarsi all'infinito, che serviva da medicamento universale e che, oltre alla ricchezza, procurava la longevità. Fu sempre l'oro a spingere a tante affannose ricerche nelle terre d'America. E non mi riferisco solamente alla cosiddetta “febbre dell'oro”, che portò avventurieri e colonizzatori negli Stati Uniti, quanto all'Eldorado, cercato da tanti conquistatori, che veniva anche associato a miti minori, quale la fonte della giovinezza.

Un mito radicato con tanta forza fa “ruotare” intorno al proprio nucleo dei miti minori. Così, nell'esempio del quale ci stiamo occupando, numerosi oggetti risultano avvolti come da un'aureola di cariche provenienti dal nucleo centrale del mito. L'automobile, che ci è utile, è anche un simbolo del denaro, dello “status”, che ci apre le porte ad ancora più denaro. Su questo punto Greeley osserva: “E' sufficiente visitare il salone annuale dell'automobile per riconoscerne una manifestazione religiosa profondamente ritualizzata. I colori, le luci, la musica, la riverenza degli adoratori, la presenza delle sacerdotesse del tempio (le hostess), lo sfarzo ed il lusso, lo sperpero di denaro, le masse compatte: tutto ciò, in un'altra civiltà, costituirebbe un ufficio autenticamente liturgico. Il culto dell'automobile sacra ha i suoi fedeli ed i suoi iniziati. Lo gnostico non attendeva il responso dell'oracolo con più impazienza dell'adoratore dell'automobile che aspetta le prime indiscrezioni sui nuovi modelli. E' in quel momento del ciclo periodico annuale che i pontefici del culto (i venditori di automobili) assumono un'importanza nuova, parallelamente al crearsi di una moltitudine ansiosa che aspetta impazientemente l'avvento di una nuova forma di salvezza”. Ovviamente non sono d'accordo con il peso che quest'autore attribuisce alla devozione verso il feticcio-automobile; ma, ad ogni modo, la descrizione che ne dà ha il pregio di avvicinarsi alla comprensione del tema mitico relativamente ad un oggetto contemporaneo. In realtà si tratta di un mito desacralizzato, per cui anche se vi si potrà forse rinvenire una struttura simile a quella del mito sacro, tale struttura sarà beninteso priva delle caratteristiche fondamentali di forza autonoma, pensante e indipendente, tipiche di quello. Dato che l'autore si rifà ai riti periodici annuali, la sua descrizione dovrebbe valere anche per le celebrazioni dei compleanni, per il Capodanno, per la consegna degli Oscar od analoghi riti civili, che non implicano un'atmosfera religiosa come nel caso dei miti sacralizzati. Certo, l'aver messo in chiaro la differenza fra mito e cerimoniale sarebbe stato qui di grande importanza, anche se la cosa sarebbe andata al di là dei nostri obiettivi immediati; sarebbe stato anche interessante tracciare i confini fra l'universo delle volontà mitiche e

quello delle forze magiche, dove la preghiera è sostituita dal rito d'incantamento; ma anche questo tema sarebbe risultato al di là dei limiti del presente studio.

Quando abbiamo preso in esame uno dei miti desacralizzati centrali di quest'epoca (mi riferisco al denaro), lo abbiamo inteso come il nucleo di un sistema di ideazione; e sono certo che gli ascoltatori non avranno immaginato qualcosa di simile al modello atomico di Bohr, dove il nucleo costituisce la massa centrale intorno alla quale girano gli elettroni. Nella nostra descrizione il nucleo di un sistema di ideazione informa delle sue peculiari caratteristiche la gran parte della vita di una persona. La condotta, le aspirazioni e i principali timori sono in rapporto con questo tema centrale. Ma la cosa va ancora oltre: tutta un'interpretazione del mondo e degli eventi è collegata a tale nucleo. Nel nostro esempio la storia dell'umanità assumerà un carattere economico; e questa storia avrà fine, in modo paradisiaco, quando avranno fine i conflitti che mettono in discussione la supremazia del denaro.

In conclusione abbiamo fatto riferimento ad uno dei miti desacralizzati centrali allo scopo di avvicinarci al possibile funzionamento dei miti sacri di cui parliamo in *Miti-radice universali*.

Ad ogni modo una grande distanza separa i due sistemi mitici, poiché in uno il numinoso, il divino, manca completamente, il che crea differenze difficili da superare. Sia come sia, le cose nel mondo d'oggi stanno cambiando a grande velocità e mi sembra di percepire che si è chiuso un momento storico e che se ne sta aprendo un altro, nel quale sembrano farsi strada una nuova scala di valori ed una nuova sensibilità. Tuttavia non potrei giurare che gli dèi si stiano nuovamente avvicinando all'uomo. I teologi contemporanei soffrono quell'angoscia per l'assenza di Dio di cui parla Buber¹. Angoscia che Nietzsche, dopo la morte di Dio, non poté superare. Il punto è che nei miti antichi c'è stato troppo antropomorfismo e che forse quello che chiamiamo "Dio" si esprime senza voce attraverso il Destino dell'umanità.

Se mi si domandasse chiaramente se attendo il sorgere di nuovi miti direi che questo è proprio ciò che sta succedendo. Chiedo solo che queste forze tremende che la Storia scatena servano a generare una civiltà planetaria e veramente umana, nella quale la disuguaglianza e l'intolleranza siano abolite per sempre. Allora, come dice un vecchio libro, "le armi saranno trasformate in strumenti di lavoro"².

Nient'altro, molte grazie.

1 Martin Buber, esponente dell'Ebraismo contemporaneo, teorico del pacifismo e della non violenza (N. d. T.).

2 L'autore si riferisce alla *Bibbia* e precisamente al *Libro di Isaia* (N.d.T.).

PENSIERO ED OPERA LETTERARIA

TEATRO GRAN PALACE, SANTIAGO DEL CILE, CILE
23 MAGGIO 1991

Ringrazio innanzitutto la casa editrice Planeta ed i numerosi amici che mi hanno invitato a parlare su alcuni scritti pubblicati in questi giorni e ai quali è stata dedicata una nuova collana. E, ovviamente, ringrazio tutti voi per essere qui presenti.

In varie conferenze tenute in differenti paesi abbiamo commentato i diversi libri uno alla volta, via via che venivano pubblicati; oggi, invece, cercheremo di dare una visione globale delle idee che costituiscono la base su cui queste opere sono costruite. Dovremo, tuttavia, menzionare alcune caratteristiche proprie di ciascuno dei quattro volumi che oggi presentiamo, in quanto essi non sono uniformi né per tematica né per stile. Come vedremo, gli interessi che hanno motivato le quattro opere sono diversi, e lo stesso vale per le forme espositive che spaziano dalla prosa poetica di *Umanizzare la terra* al racconto breve delle *Esperienze guidate*, dall'esegesi di *Miti-radice universali* al saggio di *Contributi al pensiero*.

Soffermandomi brevemente su ciascun volume, dirò che il primo, *Umanizzare la terra*, è una trilogia di testi scritti in tempi successivi: nel 1972, nel 1981 e nel 1988. Mi sto riferendo ad opere che sono circolate separatamente con i seguenti titoli: *Lo sguardo interno*, *Il paesaggio interno* ed *Il paesaggio umano*. *Umanizzare la terra* si divide nei tre libri menzionati che, a loro volta, si suddividono in capitoli e questi ultimi in paragrafi numerati. In generale il discorso svolge una funzione esortativa grazie al ricorso a proposizioni imperative che conferiscono una certa durezza al testo. Per fare ammenda di tale durezza, ricordo la frequenza con la quale nel testo ricorrono frasi esplicative che permettono al lettore di effettuare un confronto tra quanto viene enunciato e le proprie esperienze. Quest'opera alquanto polemica presenta però una difficoltà ancora più grande, che è quella che le deriva da una deliberata forzatura della lingua spagnola; è vero che tale espediente ha permesso di creare un'atmosfera consona alle emozioni che si cercava di trasmettere ma esso ha anche determinato l'insorgere di problemi di significato che impediscono una comprensione adeguata del testo - cosa questa che è apparsa chiaramente al momento della traduzione in altre lingue. In definitiva *Umanizzare la terra* è un'opera di pensiero, scritta in prosa poetica, che verte sugli aspetti più generali della vita umana. Essa utilizza un continuo spostamento del punto di vista: si passa infatti dalla dimensione dell'interiorità personale alla dimensione interpersonale e sociale, con costanti esortazioni a superare il nonsenso della vita e a dedicarsi, con impegno militante, all'umanizzazione del mondo.

Il secondo volume, intitolato *Esperienze guidate*, ha avuto la sua versione definitiva nel 1980. Si tratta di un insieme di racconti brevi scritti in prima persona. Ma è necessario chiarire che questa "prima persona" non è quella dell'autore, come quasi sempre succede, bensì quella del lettore. Questo risultato è stato ottenuto grazie all'ambientazione dei singoli racconti che funziona come una sorta di cornice all'interno della quale il lettore colloca una scena in cui compaiono i propri contenuti e lui stesso. Quest'operazione è facilitata dalla presenza nel testo di asterischi che, indicando delle pause nella lettura, permettono di introdurre mentalmente le immagini personali; in tal modo un osservatore passivo si trasforma in attore e coautore delle diverse storie. In genere il lettore di opere letterarie o lo spettatore di rappresentazioni teatrali, filmiche o televisive, pur identificandosi in modo più o meno completo con i personaggi, è sempre in grado di distinguere, sul momento o successivamente, tra l'attore che appare "dentro" la scena e l'osservatore che ne resta "fuori", e che altri non è se non lui stesso. Nelle *Esperienze guidate* succede il contrario: il personaggio principale è l'osservatore, che diventa agente e paziente di azioni ed emozioni. C'è da aggiungere che nelle note al testo si forniscono gli elementi essenziali affinché una qualunque persona con un minimo di attitudine letteraria possa costruire dei nuovi racconti che siano motivo di piacere estetico o che, meglio ancora, facilitino la riflessione su situazioni esistenziali che esigono un cambiamento di condotta od una risposta a breve termine che sul momento non risulta

ancora chiara. A differenza di *Umanizzare la terra*, che in prosa poetica trattava di situazioni generali della vita ed esortava ad incamminarsi in una direzione presentata anch'essa in termini generali, le *Esperienze guidate* utilizzano la tecnica del racconto breve al fine di aiutare il lettore ad ordinare in termini di priorità le proprie azioni ed a definire l'orientamento da dare ad esse in particolari situazioni della vita quotidiana.

Il terzo volume, *Miti-radice universali*, è stato scritto nel 1990. Questo libro non si occupa più di immagini individuali, come invece era il caso di *Esperienze guidate*, ma si dedica a comparare e commentare le più antiche immagini collettive cui le diverse culture hanno dato forma di miti. Si tratta di un lavoro di esegesi, di un'interpretazione di testi di diversa provenienza che sono stati sottoposti ad una parziale rielaborazione nell'intento di colmare i vuoti degli originali e di superare le difficoltà delle traduzioni di cui ci è serviti. In quest'opera si è cercato di identificare quei miti il cui argomento centrale avesse mostrato una certa stabilità e permanenza, al di là e nonostante le modificazioni dei nomi e delle caratteristiche secondarie intervenute nel corso del tempo. Miti di questo tipo, che chiamiamo "radice", hanno spesso assunto un carattere universale, e questo non solo per il grado di dispersione geografica raggiunto ma anche perché altri popoli li hanno adottati come propri. Avendo chiara la doppia funzione da noi attribuita all'immagine (da un lato tradurre tensioni vitali e dall'altro stimolare un comportamento che permetta di scaricare tali tensioni), l'immagine collettiva plasmata nel mito ci servirà per capire la base psicosociale su cui esso è costruito. Ecco dunque che *Miti-radice universali* ci permette di avvicinarci alla comprensione di quei fattori che hanno dato coesione e orientamento ai gruppi umani e questo indipendentemente dal fatto che i miti in questione possedessero una dimensione religiosa o che costituissero solo delle potenti credenze sociali desacralizzate.

Due saggi, *Psicologia dell'immagine*, scritto nel 1988, e *Discussioni storiologiche*, dell'anno seguente, compongono un quarto volume intitolato *Contributi al pensiero*. In esso si espongono succintamente i temi teorici per noi più importanti, i quali si riferiscono alla struttura della vita umana e alla storicità che è costitutiva di tale struttura.

Quanto detto fin qui ci mette in condizione di tentare una presentazione globale delle idee sulle quali si fondano le nostre singole opere. Devo però ricordare che è in *Contributi al pensiero* che alcune di queste idee si trovano espone nel modo più rigoroso.

Entriamo dunque in tema facendo alcune considerazioni riguardo alle ideologie ed ai sistemi di pensiero. La nostra concezione non prende l'avvio da affermazioni generali, ma dall'esame della specificità della vita umana, della specificità dell'esistenza, della specificità del vissuto personale del pensare, del sentire e dell'agire. Questa impostazione rende la nostra concezione incompatibile con qualunque sistema di pensiero che parta invece da entità quali l'Idea, la materia, l'inconscio, la volontà, ecc. Questo perché qualunque verità che si pretenda enunciare a proposito dell'uomo, della società o della storia, deve partire da domande che riguardano direttamente il soggetto che le pone. In caso contrario, quando parliamo dell'uomo finiamo in realtà per dimenticarci di lui, o per rimpiazzarlo con qualche altra entità o per trascurarlo del tutto: quasi volessimo metterlo da parte perché le sue profondità ci inquietano, perché la sua debolezza quotidiana e la morte che lo attende ci gettano in balia dell'assurdo. In questo senso, le diverse teorie sull'uomo hanno forse svolto una funzione narcotizzante, la funzione cioè di far distogliere lo sguardo dagli esseri umani reali che soffrono, godono, creano e falliscono: quegli esseri che sono intorno a noi e che siamo noi stessi: quel bambino che fin dalla nascita tenderà ad essere trattato come una cosa, quel vecchio le cui speranze di gioventù sono ormai infrante. Non sappiamo che facene di quelle ideologie che si presentano come la realtà stessa, o che pretendono di non essere delle ideologie, e che tentano di screditare la verità che le denuncia come un'ennesima costruzione umana. Credere che l'essere umano possa o meno incontrare Dio, possa o meno progredire nella conoscenza e nel dominio della natura, possa o meno costruire un'organizzazione sociale conforme alla sua dignità, sono tutte affermazioni che obbligano chi le fa a confrontarsi con la propria esperienza vissuta. E colui che ammette o rifiuta una qualsiasi concezione, per logica o stravagante che sia, porrà sempre se stesso in gioco, precisamente per il fatto di ammettere o di rifiutare. Parliamo, dunque, della vita umana.

Quando mi osservo, non da un punto di vista fisiologico ma da un punto di vista esistenziale, riconosco di trovarmi in un mondo già dato, da me né costruito né scelto, di trovarmi in-situazione nei confronti di fenomeni che, a partire dal mio proprio corpo, mi risultano ineludibili. Il corpo, poi, come elemento costitutivo della mia esistenza è un fenomeno omogeneo al mondo naturale sul

quale agisce e dal quale è "agito". Ma la naturalità del corpo mi si presenta molto diversa da quella di tutti gli altri fenomeni naturali; infatti: 1. del corpo ho un vissuto diretto, immediato; 2. attraverso il corpo ho un vissuto dei fenomeni esterni; 3. grazie alla mia intenzione, ho una disponibilità immediata di alcune delle operazioni che il corpo è in grado di compiere. Il mondo, d'altra parte, mi si presenta non tanto come un agglomerato di oggetti naturali bensì come un'articolazione di esseri umani e di oggetti e segni da essi prodotti o modificati. L'intenzione che avverto in me mi appare come un elemento interpretativo fondamentale del comportamento degli altri; e proprio come costituisco il mondo sociale comprendendone le intenzioni, così da esso sono costituito. Ovviamente stiamo parlando di intenzioni che si manifestano attraverso azioni corporee. E' grazie alle espressioni corporee o alla percezione della situazione in cui l'altro si trova che posso comprenderne i significati, le intenzioni. Inoltre, gli oggetti naturali e quelli umani mi producono o piacere o dolore; per questo cerco sempre di modificare la mia collocazione rispetto ad essi, nel senso che cerco di allontanarmi da ciò che mi risulta doloroso e di avvicinarmi a ciò che mi risulta piacevole. Pertanto non sono affatto chiuso al mondo naturale ed umano: anzi, la mia caratteristica fondamentale è precisamente l'"apertura". La mia coscienza si è configurata su una base intersoggettiva: usa codici di ragionamento, modelli emotivi, schemi di azione che sento come "miei" ma che riconosco anche in altri. E, ovviamente, il mio corpo è aperto al mondo in quanto il mondo io lo percepisco e su di esso agisco. Il mondo naturale, a differenza dell'umano, mi appare privo di intenzioni. Posso - è ovvio - immaginare che le pietre, le piante o le stelle posseggano un'intenzione, ma in ogni caso, un effettivo dialogo con esse mi risulta impossibile. Anche gli animali, nei quali a volte scorgo la scintilla dell'intelligenza, mi appaiono impenetrabili, soggetti a trasformazioni lente e sempre all'interno di quella che è la loro natura. Vedo società di insetti totalmente strutturate e mammiferi superiori che usano rudimenti tecnici, ma tutti ripetono i loro codici come se fossero sempre i primi rappresentanti delle loro rispettive specie. E nelle virtù dei vegetali e degli animali modificati ed addomesticati dall'uomo, riconosco l'intenzione umana ed il suo avanzare nell'opera di umanizzazione del mondo.

Definire l'uomo sulla base della sociabilità mi risulta insoddisfacente in quanto questo aspetto è comune a numerose specie animali; né la sua caratteristica fondamentale può essere trovata nella capacità lavorativa perché esistono animali che possiedono questa capacità ad un livello molto superiore; né a definire l'essenza umana basta il linguaggio, perché sappiamo che in varie specie animali esistono codici e forme di comunicazione. In cambio, nel fatto che ogni nuovo essere umano trova un mondo modificato da altri e viene costituito da un mondo sempre dotato di intenzioni, scopro la capacità più propriamente umana di accumulare ed incorporare la dimensione temporale; scopro cioè la dimensione storico-sociale e non semplicemente sociale dell'essere umano. Date queste premesse, tenterò una definizione. Questa: "L'uomo è un essere storico che trasforma la propria natura attraverso l'attività sociale." Ma se ammetto come valida questa definizione, dovrò ammettere che l'essere umano può trasformare intenzionalmente anche la propria struttura fisica. Ma questo sta già accadendo. L'uomo ha iniziato tale processo utilizzando "protesi" esterne, cioè degli strumenti posti davanti al suo corpo, che gli hanno permesso di ampliare le funzioni delle mani, di affinare i sensi, di aumentare la potenza e la qualità del suo lavoro. Dal punto di vista naturale, l'uomo non era adatto alla vita nell'acqua o nell'aria; ciò nonostante è stato capace di creare le condizioni per muoversi in esse, ed oggi sta addirittura iniziando a dar forma concreta ad una possibilità estrema, quella di emigrare dal proprio ambiente naturale, il pianeta Terra. Oggi, inoltre, l'uomo sta intervenendo sul suo stesso corpo sostituendone gli organi, modificando la chimica cerebrale, sviluppando la fecondazione in vitro, manipolando i geni. Se con l'idea di "natura" umana si è voluto indicare ciò che c'è di stabile nell'essere umano, tale idea oggi risulta inadeguata, anche se la si applica alla parte più oggettuale dell'essere umano stesso, vale a dire il corpo. Per quando riguarda poi la validità di espressioni quali "morale naturale", "diritto naturale", o istituzioni naturali, riteniamo che in questi campi tutto sia storico-sociale e nulla vi esista "naturalmente".

L'idea di "natura" umana si è sviluppata parallelamente all'idea che la coscienza fosse passiva. Secondo questo modo di pensare, l'uomo è un'entità che agisce in risposta agli stimoli del mondo naturale. All'inizio, una tale concezione si è manifestata nella forma di un sensualismo grossolano; questo è stato a poco a poco sostituito da correnti storicistiche che hanno però mantenuto al loro interno la posizione che esso sosteneva riguardo alla passività della coscienza. E tra tali correnti, persino quelle che privilegiavano l'attivismo e la trasformazione del mondo

all'interpretazione dei fatti, hanno concepito l'attività umana come il risultato di condizioni esterne alla coscienza.

Questi vecchi pregiudizi sulla natura umana e sulla passività della coscienza oggi riappaiono e tentano di imporsi in una nuova veste, quella del neo-evoluzionismo che ha come criteri distintivi la lotta per la sopravvivenza e la selezione naturale che privilegia il più forte. Nella sua versione più recente, tale concezione zoologica, trapiantata nel mondo umano, abbandona le dialettiche basate sulla razza e la classe sociale che ne caratterizzavano le precedenti espressioni, e passa a sostenere una dialettica basata su leggi economiche naturali che autoregolerebbero tutta l'attività sociale. Così, ancora una volta, l'essere umano concreto scompare dalla vista ed è trasformato in cosa.

Abbiamo elencato le concezioni che, per spiegare l'uomo, partono da dati teorici generali e sostengono l'esistenza di una natura umana e la passività della coscienza. Noi, al contrario, sosteniamo la necessità di partire dalla specificità umana; sosteniamo che l'essere umano è un fenomeno storico-sociale e non naturale, ed inoltre affermiamo che la coscienza umana è attiva e trasforma il mondo sulla base dell'intenzione. Abbiamo inteso la vita umana in-situazione ed il corpo come un oggetto naturale percepito direttamente e direttamente sottoposto a numerosi dettami dell'intenzione. A questo punto si impongono le seguenti domande: in che senso la coscienza umana è attiva, secondo quali modalità, cioè, è in grado di applicare le proprie intenzioni al corpo e attraverso di esso trasformare il mondo? In secondo luogo, secondo quali modalità la costituzione umana è storico-sociale? Queste domande devono trovare risposta a partire dall'esistenza individuale se non vogliamo ricadere in generalità teoriche, dalle quali successivamente verrà fatto derivare un sistema di interpretazioni. Di conseguenza, per rispondere alla prima domanda si dovrà cogliere con evidenza immediata come l'intenzione agisca sul corpo, e per rispondere alla seconda bisognerà partire dall'evidenza della temporalità e dell'intersoggettività dell'essere umano, e non da leggi generali della Storia e della società. Passiamo dunque al primo punto.

Per allungare un braccio, aprire una mano e prendere un oggetto, ho bisogno di ricevere informazioni sulla posizione del braccio e della mano. Queste mi arrivano grazie a percezioni cinestetiche e cenestesiche, cioè percezioni provenienti dall'intracampo, il quale è dotato di sensori che eseguono compiti specializzati, proprio come fanno i sensori tattili, uditivi, gustativi, visivi, olfattivi dei sensi esterni. Ho anche bisogno di mettere insieme dei dati visivi riguardanti la distanza tra il mio corpo e l'oggetto. In altre parole, prima di estendere il braccio debbo raccogliere una complessa quantità di informazioni, una "struttura di percezioni" e non una semplice somma di percezioni separate. Nel mentre mi dispongo a prendere un oggetto, effettuo anche una selezione dell'informazione, scartando quella che al momento non mi serve. La concezione secondo la quale mi limito a rimanere passivo mentre percepisco mi risulta del tutto inadeguata a spiegare il fatto che posso dare direzione ad una struttura di percezioni conformemente all'intenzione di prendere un oggetto. Tutto ciò mi diventa più chiaro quando passo ad eseguire il movimento: mi rendo conto che posso "aggiustare" continuamente il movimento stesso grazie ai dati che i sensi mi forniscono su di esso secondo un meccanismo di retroalimentazione. E' chiaro che la semplice percezione non è in grado di spiegare come possa mettere in movimento il braccio e riaggiustarne la traiettoria. A questo punto, per evitare di confondere le diverse sensazioni, decido, una volta collocatomi di fronte all'oggetto, di eseguire ad occhi chiusi le operazioni con il braccio e la mano. Sperimento nuovamente le sensazioni interne ma, in assenza della vista, il calcolo della distanza mi risulta difficile. Se rappresentandolo, sbaglio la posizione dell'oggetto, se cioè lo immagino in un luogo diverso da quello in cui esso si trova realmente, sicuramente la mia mano non riuscirà a prenderlo. La mia mano, cioè, si muoverà nella direzione "tracciata" dall'immagine visiva. Altrettanto posso esperire con gli altri sensi esterni che traggono informazioni dai fenomeni: anche ad essi corrispondono delle immagini che sono, apparentemente, delle "copie" delle percezioni. Posso infatti contare su immagini gustative, olfattive, ecc., così come su immagini corrispondenti ai sensi interni, quali posizione, movimento, dolore, acidità, pressione interna, ecc.

Se approfondisco questo aspetto, scopro che sono proprio le immagini a determinare le attività del corpo, e che esse, pur riproducendo la percezione, sono dotate di una grande mobilità: sono instabili e tendono a trasformarsi sia volontariamente che involontariamente. A questo punto devo ricordare che la Psicologia ingenua ha creduto che le immagini fossero qualcosa di passivo e che

la loro unica funzione fosse quella di costituire il fondamento dei ricordi; pertanto, mano a mano che esse si allontanavano dalla "dittatura" della percezione, finivano per cadere nella categoria degli errori privi di significato. A quei tempi tutta la pedagogia si basava sulla crudele ripetizione a memoria dei testi mentre la creatività e la comprensione erano ridotte al minimo giacché, come abbiamo osservato, la coscienza era considerata passiva. Ma andiamo avanti.

E' evidente che anche dell'immagine ho una percezione, e questo mi permette di distinguere un'immagine dall'altra proprio come distinguo una percezione dall'altra. O forse non mi risulta possibile ricordare delle immagini, rappresentare cose immaginate in precedenza? Vediamo. Se adesso, con gli occhi aperti, effettuo l'operazione di prendere un oggetto, non mi sarà agevole percepire l'azione dell'immagine che va sovrapponendosi alla percezione; ma se immagino l'oggetto in una posizione falsa, nonostante abbia visto e conosca la sua posizione vera, la mia mano si muoverà di slancio verso ciò che ho immaginato e non verso ciò che ho visto. Quindi è l'immagine e non la semplice percezione a determinare l'attività nei confronti di un oggetto. Si può replicare utilizzando l'argomento dell'arco riflesso corto, che non passa per la corteccia cerebrale ma si chiude a livello di midollo, dando origine ad una risposta ancor prima che lo stimolo possa essere analizzato: ma se con questo si vuol dire che esistono risposte automatiche che non richiedono l'attività della coscienza, noi stessi possiamo citare un gran numero di operazioni involontarie, naturali, comuni tanto al corpo umano che a quello di diversi animali. Solo che in questo modo non si fornisce alcuna spiegazione sul problema dell'immagine.

Sul tema delle immagini che si sovrappongono alla percezione, aggiungeremo che si tratta di un fenomeno che si dà in tutti i casi, anche se non riusciamo ad osservarlo con la stessa chiarezza con cui lo osservavamo allorché immaginavamo accanto a un oggetto realmente percepito una sua copia inesistente. Dobbiamo anche considerare che il braccio non risponde solo perché se ne è immaginato visivamente il movimento. Il braccio si muove quando viene lanciata nell'intracampo un'immagine che corrisponde alle percezioni interne del livello muscolare, del livello in cui si produce il movimento. L'immagine visiva, invece, traccia la direzione lungo la quale il braccio tenderà a spostarsi. Queste affermazioni trovano conferma nel fatto che durante il sonno il corpo del dormiente, nonostante il gran proliferare di immagini, permane quieto. E' chiaro che in questo caso il paesaggio di rappresentazione del dormiente si è "interiorizzato", per cui le sue immagini si dirigono verso le cappe più interne dell'intracampo e non verso gli strati muscolari. Nel sonno i sensi esterni tendono a disattivarsi, e lo stesso vale per le loro immagini. Se si cita il caso dell'agitazione che accompagna gli incubi o il sonnambulismo, risponderemo che dal livello di sonno profondo si passa gradualmente a quello di dormiveglia attivo; qui i sensi esterni si mettono in funzione, e le immagini cominciano ad "esteriorizzarsi" ponendo il corpo in attività. Non entreremo nel tema dello spazio di rappresentazione, né in quello della traduzione, deformazione e trasformazione degli impulsi che sono trattati nel saggio *Psicologia dell'immagine*. Quanto abbiamo visto ci permette di avanzare verso altre idee: come quelle di compresenza, di struttura temporale della coscienza, di sguardo e paesaggio.

Un giorno qualsiasi entro nella mia stanza e percepisco la finestra: la riconosco, mi è conosciuta. Ora ne ho una nuova percezione, ma in me agiscono anche le vecchie percezioni di essa, ritenute nella memoria sotto forma di immagini. Oggi, però, mi rendo conto che un angolo del vetro presenta una crepa ... "quella non c'era", mi dico, mettendo a confronto la nuova percezione con le ritenzioni in memoria relative alle percezioni precedenti. In più mi succede di provare una specie di sorpresa. La "finestra" percepita in occasioni anteriori è rimasta impressa nella mia memoria come ritenzione, ma non passivamente come una fotografia: essa è attiva ed agisce proprio come agiscono le immagini. Le ritenzioni in memoria, infatti, agiscono su ciò che percepisco, nonostante si siano formate nel passato. Si tratta di un passato sempre attualizzato, sempre presente. Prima di entrare nella mia stanza davo per scontato, presupponevo, che la finestra dovesse essere in perfette condizioni; non lo stavo pensando, semplicemente ci contavo. La finestra in particolare non era presente nei miei pensieri di quel momento, ma compresente: era interna all'orizzonte degli oggetti contenuti nella mia stanza. E' grazie al sistema di compresenze, alla ritenzione in memoria attualizzata e sovrapposta alla percezione, che la coscienza presume più di quanto percepisca. In questo fenomeno troviamo il funzionamento più elementare della credenza. E' come se, nell'esempio citato, io dicessi: "Credevo che la finestra fosse in perfette condizioni". Se poi, entrando nella mia stanza, mi fossero apparsi fenomeni propri di un campo differente di oggetti, per esempio il motore di un aereo o un ippopotamo, una tale situazione surreale mi sarebbe

risultata incredibile: e non perché quegli oggetti non esistano, ma perché la loro collocazione sarebbe risultata esterna rispetto al campo di compresenza corrispondente alle mie ritenzioni. Riprendiamo l'esempio; io sono entrato nella mia stanza guidato dall'intenzione, guidato dall'immagine di prendere una penna. Mentre camminavo, forse non stavo pensando al mio obiettivo, ma le immagini di ciò che dovevo raggiungere in un futuro immediato continuavano in ogni caso ad agire in compresenza. Il futuro della coscienza era attualizzato, stava nel presente. Sfortunatamente ho trovato il vetro rotto e le mie intenzioni si sono modificate per via della necessità di risolvere un altro problema urgente. Ebbene, in qualsiasi istante presente della mia coscienza posso osservare l'incrociarsi di ritenzioni e di futurizzazioni che agiscono in compresenza e in struttura. L'istante presente si costituisce nella mia coscienza come un campo temporale attivo dato da tre tempi differenti. Il tempo della coscienza è molto differente dal tempo del calendario, dove il giorno di oggi non è toccato da quello di ieri, né da quello di domani. Nel calendario - o nell'orologio - l'"adesso" risulta distinto dal "non più" e dal "non ancora", ed inoltre gli avvenimenti sono ordinati uno accanto all'altro in una successione lineare: non posso certo dire che ciò costituisca una struttura, si tratta piuttosto di un raggruppamento all'interno di una serie totale che chiamo "calendario". Ma su questo punto torneremo quando prenderemo in esame il tema della storicità e della temporalità.

Riprendiamo piuttosto un argomento toccato precedentemente, cioè il fenomeno per cui la coscienza presume più di quel che percepisce, il fenomeno per cui ciò che viene dal passato, ovvero una ritenzione, si sovrappone alla percezione attuale. Ogni sguardo che rivolgo ad un oggetto, produce una percezione deformata dell'oggetto stesso. Questa affermazione non va presa nello stesso senso in cui la fisica moderna parla della nostra incapacità di percepire l'atomo o le lunghezze d'onda al di sopra e al di sotto delle nostre soglie di percezione: qui ci stiamo riferendo al fenomeno per cui le immagini delle ritenzioni e delle futurizzazioni si sovrappongono alla percezione. E' per questo che qualunque paesaggio naturale che osservo - per esempio, un'alba in campagna - non è determinato in sé ma sono io stesso a determinarlo, a costituirlo sulla base dell'ideale estetico cui aderisco. Nell'esempio, l'alba mi può apparire splendida magari per contrasto con la vita di città, o perché al mio fianco c'è qualcuno a cui tengo molto o, chi sa, perché sembra suggerirmi la speranza di un futuro aperto. E se in tale circostanza provo una grande pace, una sensazione di questo tipo può darmi l'illusione di contemplare il paesaggio in modo passivo mentre in realtà sono io stesso a mettere attivamente in gioco numerosi contenuti che si sovrappongono al semplice oggetto naturale. E ciò non è valido limitatamente a questo esempio: lo è per ogni sguardo che rivolgo alla realtà.

Abbiamo detto in *Discussioni storologiche* che il mondo costituisce il destino naturale del corpo: ed è sufficiente osservare come il corpo è conformato per verificare la validità di questa asserzione. I sensi, gli apparati di nutrizione, locomozione, riproduzione, ecc., sono conformati naturalmente per stare nel mondo; ma fondamentale è anche il fenomeno dell'immagine, la quale dispiega attraverso il corpo la sua carica trasformatrice. E l'immagine non sorge per copiare il mondo, come riflesso di una situazione data, bensì, al contrario, proprio per modificare una situazione precedentemente data. In questa dinamica, gli oggetti vengono intesi come ampliamenti o come limitazioni delle possibilità corporee, mentre i corpi estranei appaiono come dei moltiplicatori di tali possibilità, in quanto sono governati da intenzioni che si riconoscono simili a quelle che governano il proprio corpo. Ma perché l'essere umano ha bisogno di trasformare il mondo e se stesso? La ragione sta nella situazione di finitezza e di carenza temporospaziale nella quale esso si trova e che sperimenta come dolore fisico o sofferenza mentale. Allora, gli sforzi per vincere il dolore non costituiscono una semplice risposta animale, ma piuttosto una configurazione temporale in cui prevale il futuro, che si trasforma in un impulso fondamentale della vita anche quando questa, in un determinato momento, non si trova in situazione di pericolo. Pertanto, se lasciamo da parte la risposta immediata, riflessa e naturale, il differimento della risposta e la costruzione effettuata per evitare il dolore fisico risultano spinte dalla sofferenza psicologica che sorge di fronte alla possibilità del pericolo; tanto il differimento della risposta come la costruzione per evitare il dolore sono rappresentate come possibilità future o come situazioni attuali in cui il dolore è presente in altri esseri umani. Il superamento del dolore appare dunque come un progetto fondamentale che guida l'azione umana. E' l'intenzione di vincere il dolore che ha reso possibile la comunicazione fra corpi ed intenzioni diverse all'interno di ciò che chiamiamo la "costituzione sociale". La costituzione sociale è storica come la vita umana e configura la vita

umana. La sua trasformazione è continua, ma si dà in modo diverso rispetto a quanto avviene nella natura, i cui cambiamenti non sono dovuti ad intenzioni. L'organizzazione sociale è sottoposta ad una dinamica e ad uno sviluppo continui, ma tale continuità non si deve solo alla presenza di oggetti sociali, perché questi, pur essendo portatori di intenzioni umane, non hanno potuto crescere di per sé soli. La continuità è data dalle generazioni umane che interagiscono e si trasformano, e non risultano semplicemente poste l'una accanto all'altra. Le generazioni, proprio grazie alle quali sono possibili la continuità e lo sviluppo della produzione sociale, sono delle strutture dinamiche, sono il tempo sociale in movimento senza il quale la società ricadrebbe nello stato naturale e perderebbe la sua condizione di società. Succede, d'altra parte, che in ogni momento storico coesistano generazioni di diverso livello temporale, con ritenzioni e protensioni distinte, che configurano pertanto paesaggi situazionali differenti. Il corpo e il comportamento dei bambini e degli anziani presenta alle generazioni attive rispettivamente la situazione da cui esse provengono e quella verso cui vanno; da parte loro, le generazioni collocate agli estremi di questa relazione triplice hanno collocazioni temporali che sono anch'esse estreme. Ma questa è una situazione che non rimane mai statica: le generazioni attive invecchiano, i vecchi muoiono, i bambini crescono e vanno ad occupare posizioni attive mentre nuove nascite ricostituiscono di continuo la società. Se, per astrazione, si "fermasse" l'incessante fluire, si potrebbe parlare di un "momento storico", rispetto al quale tutti i membri che si trovano collocati in uno stesso scenario sociale possono essere considerati contemporanei, cioè viventi in uno stesso tempo. Ma, come possiamo facilmente osservare, essi non sono coetanei rispetto alla temporalità interna, perché hanno paesaggi di formazione, situazioni attuali, e progetti tra loro diversi. In pratica, la dialettica generazionale si stabilisce tra le "frange" contigue che tentano di assicurarsi il controllo delle attività centrali (il presente sociale) per svolgerle secondo i loro interessi e le loro credenze. E' la temporalità sociale interna ciò che spiega strutturalmente il divenire storico, sul quale interagiscono diverse accumulazioni generazionali e non una successione di fenomeni posti linearmente uno accanto all'altro come nel tempo del calendario, secondo quanto ci spiega la storiologia ingenua.

Configuro il mio paesaggio in un mondo storico che si è costituito socialmente, sempre interpretando quello cui rivolgo lo sguardo. C'è il mio paesaggio personale, ma c'è anche un paesaggio collettivo che corrisponde in un dato momento a grandi insiemi umani. Come abbiamo detto prima coesistono, in uno stesso tempo presente, diverse generazioni. Potremmo affermare, semplificando molto, che in questo momento esistono quelli che sono nati prima del transistor e quelli che sono nati tra i computer. Numerose configurazioni sono diverse nelle due esperienze, e non solo riguardo al modo di agire ma anche riguardo a quello di pensare e sentire... e così i rapporti sociali o il modo di produzione che funzionavano in una certa epoca, a volte lentamente, a volte in modo brusco, cessano di funzionare. Dal futuro ci si attendeva un certo risultato: ora quel futuro è arrivato, ma le cose non sono andate nel modo previsto. Né il modo di agire, né la sensibilità, né l'ideologia di quell'epoca ormai passata concordano più con il nuovo paesaggio che si sta imponendo nello scenario sociale.

Per terminare questa esposizione schematica delle idee espresse nei volumi oggi pubblicati, dirò che l'essere umano per la sua apertura al mondo e per la sua libertà di scegliere fra situazioni, di differire risposte, di immaginare il futuro, ha anche la possibilità di negare se stesso - negare aspetti del proprio corpo o negare il corpo completamente come nel suicidio - e di negare gli altri. Proprio questa libertà ha permesso che alcuni si appropriassero illegittimamente del tutto sociale, cioè negassero la libertà e l'intenzionalità di altri riducendoli a protesi, a strumenti delle proprie intenzioni. Qui sta l'essenza della discriminazione, la cui metodologia è la violenza nelle sue varie forme: fisica, economica, razziale e religiosa. La violenza si può instaurare e perpetuare grazie alla manipolazione dell'apparato di regolazione e di controllo sociale, vale a dire lo Stato. Proprio per questo, l'organizzazione sociale richiede un tipo avanzato di coordinazione che stia al riparo da qualunque concentrazione di potere, sia essa privata che statale. Ma poiché abitualmente si confonde l'apparato statale con la realtà sociale, dobbiamo mettere in chiaro che essendo la società, e non lo Stato, a produrre i beni, la proprietà dei mezzi di produzione deve, per coerenza, essere sociale.

Senza dubbio coloro che hanno sottratto ad altri una parte della loro umanità, hanno provocato nuovo dolore e sofferenza, ricreando, questa volta in seno alla società, l'antica lotta contro le avversità naturali: una lotta che vede ora contrapposti, da un lato coloro che vogliono "naturalizzare" altri esseri umani, la società e la Storia, e dall'altro gli oppressi, che hanno bisogno

di umanizzarsi umanizzando il mondo. Per questo, umanizzare significa uscire dalla reificazione per affermare l'intenzionalità di ogni essere umano ed il primato del futuro sulla situazione presente. E' la rappresentazione di un futuro possibile e migliore che permette di modificare il presente, e che rende possibile ogni rivoluzione ed ogni cambiamento. Di conseguenza la pressione di condizioni opprimenti non è sufficiente a determinare il cambiamento: perché il cambiamento si dia è necessaria la consapevolezza che esso è possibile e che dipende dall'azione umana. Si tratta di una lotta che non si dà tra forze meccaniche, che non è il riflesso di un fenomeno naturale: si tratta di una lotta fra intenzioni umane. E' esattamente questo a permetterci di parlare di oppressori ed oppressi, di giusti ed ingiusti, di eroi e codardi. E' questa l'unica cosa che permette di dare un senso alla solidarietà sociale e all'impegno per la liberazione dei discriminati, siano essi maggioranza o minoranza.

Infine, per quanto attiene al significato degli atti umani, non crediamo che essi siano una convulsione senza senso, una "passione inutile", un tentativo che si concluderà in modo assurdo. Pensiamo che l'azione valida sia quella che si fa carico degli altri esseri umani e della loro libertà. E neppure crediamo che il destino dell'umanità sia fissato da un insieme di cause radicate nel passato che renderanno vano ogni possibile sforzo; al contrario crediamo che il futuro sarà costruito dall'intenzione, sempre più cosciente nei popoli, di aprire il cammino che porta alla creazione di una nazione umana universale.

Nient'altro, molte grazie.

LETTERE AI MIEI AMICI

CENTRO CULTURALE ESTACION MAPOCHO, SANTIAGO DEL CILE, CILE
14 MAGGIO 1994

Ringrazio le istituzioni che hanno organizzato questo Primo Incontro della Cultura Umanista per avermi cortesemente invitato a presentare qui l'edizione cilena del libro *Lettere ai miei amici*. Ringrazio Luis Felipe Garcia per quanto ha detto in rappresentanza della casa editrice Virtual. A Volodia Teitelboim¹, che ringrazio per il suo intervento, mi riservo di rispondere in futuro e di commentare, con l'attenzione che meritano, molti dei brillanti concetti che ha espresso in questa occasione. Ringrazio infine le importanti personalità della cultura e i giornalisti qui presenti, nonché, naturalmente, i numerosi amici che oggi ci accompagnano.

Per chiarire l'ambito in cui si colloca il libro che oggi appare nelle librerie, vorrei, in questo breve discorso, mettere in evidenza che non si tratta di un'opera sistematica ma di una serie di commenti scritti in stile epistolare, stile ben noto e tante volte utilizzato. A partire dalle *Epistole morali* di Seneca, ha circolato per il mondo un'immensa quantità di scritti di questo tipo che ha conosciuto un'influenza di certo diseguale e suscitato un interesse anch'esso diseguale. Al giorno d'oggi sono ben note le "lettere aperte", che pur essendo apparentemente dirette ad una persona, ad un'istituzione o ad un governo, sono scritte con l'intenzione di farle arrivare al di là del destinatario esplicito, e cioè al grande pubblico. E' in quest'ultimo senso che è stato pensato il nostro presente lavoro, il cui titolo completo è: *Lettere ai miei amici sulla crisi sociale e personale di questo momento storico*.

Ma chi sono gli "amici" ai quali le missive sono dirette? Si tratta di persone che non necessariamente sono d'accordo con la nostra posizione ideologica ma il cui rapporto con noi è in ogni caso motivato da una genuina intenzione di approfondire le proprie conoscenze e di rendere più incisive le proprie azioni al fine di superare la crisi che stiamo vivendo. Questo per quanto attiene al destinatario.

Quanto alla tematica, lo stesso titolo non manca di mettere in evidenza che la crisi investe tanto le società quanto gli individui. Noi prendiamo il concetto di "crisi" nel suo senso più abituale, secondo il quale il termine indica degli eventi che possono prendere delle direzioni diverse, avere esiti diversi. La "crisi" fa uscire da una situazione e fa entrare in un'altra, nuova, che pone i suoi propri problemi. A livello popolare la "crisi" è vista come una fase pericolosa dalla quale può risultare qualcosa di benefico o di pernicioso per i soggetti che la vivono; tali soggetti sono, in questo caso, le società e gli individui. Per alcuni è ridondante menzionare gli individui, giacché risultano impliciti allorché si parla di società; ma dal nostro punto di vista questo non è corretto e la pretesa di far sparire uno dei due termini si fonda su un'analisi che non condividiamo. Detto questo, mi sembra di aver chiarito il titolo del libro.

Orbene, l'ordine ragionevole del discorso ci imporrebbe di entrare in argomento presentando i contenuti dell'opera. Ma invece di seguire un tale modo scolastico di procedere, preferiamo prima di tutto chiarire con quale intenzione ci siamo accinti a scrivere questo lavoro. Ebbene, l'intenzione è stata quella di raccogliere insieme i vari aspetti del pensiero del Nuovo Umanesimo per formulare un giudizio sulla situazione che ci tocca vivere. Il Nuovo Umanesimo ha lanciato una serie di richiami sulla crisi generale della civiltà ed ha proposto l'adozione di alcune misure minime per superarla. Il Nuovo Umanesimo è cosciente delle derive apocalittiche che, come insegna la storia, sono tipiche di ogni fine di secolo e di millennio. Sappiamo bene che in congiunture epocali come questa si fanno sentire le voci di quanti proclamano la fine del mondo, la quale assume caratteristiche diverse a seconda della cornice folkloristica in cui si inserisce: fine dell'ecosistema, della Storia, delle ideologie, dell'essere umano ormai prigioniero delle macchine, ecc. Il Nuovo Umanesimo non proclama niente di tutto ciò, ma dice semplicemente: "Amici, bisogna cambiare direzione!" Possibile che nessuno voglia ascoltarci? Possibile che ci stiamo sbagliando? Me lo auguro, perché questo significherebbe che le cose stanno andando per il verso

giusto e che siamo sulla strada che porta al Paradiso in Terra. Certi filosofi strutturalisti ci diranno che la crisi attuale non è altro che un riassetto interno del sistema, un riordino necessario degli elementi del sistema che peraltro non cessa di alimentare il progresso; certi pensatori postmoderni affermeranno che tutto il problema sta nel fatto che continuiamo ad utilizzare gli schemi del XIX secolo ormai inservibili, mentre in realtà coloro ai quali spettano le decisioni in campo sociale stanno offrendo ai loro governati un incremento di potere e di pacificazione grazie alla trasparenza che la tecnologia e le comunicazioni oggi permettono. Bene, amici! Possiamo stare tranquilli, confidando nel fatto che il Nuovo Ordine si incaricherà di pacificare il mondo. Non ci saranno più guerre come in Jugoslavia, Medio Oriente, Burundi o Sri Lanka. Non ci sarà più fame, non ci sarà più un 80% della popolazione mondiale sotto il livello di sopravvivenza. Non ci sarà più recessione né licenziamenti né distruzione dei posti di lavoro. D'ora in poi avremo amministrazioni sempre più oneste, tassi di scolarizzazione e di educazione sempre più alti, delinquenza e insicurezza urbana in declino, alcolismo e tossicodipendenze in diminuzione... insomma, un aumento generale della soddisfazione e della felicità. Va tutto molto bene, amici. Suvvia, siate pazienti, il Paradiso è talmente vicino!... Ma se così non fosse, se la situazione attuale dovesse deteriorarsi o se addirittura se ne perdesse il controllo, su quali alternative potremmo contare?

Questo è il discorso che viene portato avanti in *Lettere ai miei amici*. E non crediamo che costituisca un'offesa il prendere in considerazione la possibilità, intesa come semplice ipotesi, che si arrivi ad un epilogo doloroso. Nessuno si offende per il fatto che gli edifici siano dotati di scale di emergenza, che i cinema e gli altri luoghi pubblici di estintori ed uscite di sicurezza; nessuno protesta per il fatto che gli stadi siano tenuti per legge ad essere provvisti di uscite supplementari. Certo, quando si va al cinema o si entra in un edificio, non si pensa ad un incendio o ad una catastrofe, e tutti sanno che le norme di sicurezza si inquadrano nel contesto generale della prevenzione. Se né l'edificio né il cinema si incendiano, se nello stadio non hanno luogo disordini, non c'è che da esserne contenti!

Nella sesta Lettera si trova il *Documento del Movimento Umanista*, nel quale gli umanisti espongono le loro idee più generali e le loro alternative alla crisi. Non si tratta di un documento dei guastafeste, né di un insieme di idee pessimiste: è un testo che descrive la crisi e presenta proposte alternative. Nel leggerlo, anche coloro che non si trovino d'accordo con esso dovrebbero dire: "Bene, si tratta di un'alternativa. Dobbiamo aver cura di questi ragazzi, le società hanno bisogno dell'equivalente delle scale antincendio. Non sono nostri nemici, sono la voce della sopravvivenza".

Il Documento del Movimento Umanista ci dice:

"Gli umanisti pongono al primo posto il lavoro rispetto al grande capitale; la democrazia reale rispetto alla democrazia formale; il decentramento rispetto al centralismo; la non-discriminazione rispetto alla discriminazione; la libertà rispetto all'oppressione; il senso della vita rispetto alla rassegnazione, al conformismo ed all'idea che tutto sia assurdo... Gli umanisti sono internazionalisti, aspirano a una nazione umana universale. Hanno una visione globale del mondo in cui vivono ma agiscono nel loro ambiente. Non desiderano un mondo uniforme bensì multiforme: multiforme per etnie, lingue e costumi; multiforme per paesi, regioni, località; multiforme per idee ed aspirazioni; multiforme per credenze, dove abbiano posto l'ateismo e la religiosità; multiforme nel lavoro; multiforme nella creatività. Gli umanisti non vogliono padroni; non vogliono dirigenti né capi, e non si sentono rappresentanti o capi di alcuno..." E, alla fine del Documento, si legge: "Gli umanisti non sono ingenui né si gonfiano il petto con dichiarazioni di sapore romantico. In questo senso, non credono che le loro proposte siano l'espressione più avanzata della coscienza sociale né pensano che la propria organizzazione sia qualcosa di indiscutibile. Gli umanisti non fingono di essere i rappresentanti della maggioranza. In tutti i casi, agiscono in accordo con ciò che ritengono più giusto e favoriscono le trasformazioni che credono possibili e adatte all'epoca in cui è toccato loro di vivere".

Non è forse caratteristico di questo Documento un forte sentimento di libertà, di pluralismo, di coscienza dei propri limiti? Si può ben chiamare alternativa questa proposta, che non è affatto una proposta di dominazione, uniformante ed assoluta...

E come si presenta il processo di crisi? Che direzione sta prendendo? Le diverse lettere rispondono a queste domande facendo sempre riferimento ad uno stesso modello esplicativo: il modello del sistema chiuso. La storia di questo sistema può essere sintetizzata così. Esso sorse

con il sorgere del Capitalismo. La Rivoluzione Industriale gli diede una spinta decisiva. Gli Stati nazionali, in mano ad una borghesia sempre più potente, si disputarono il mondo. I vecchi domini coloniali passarono di mano, dalle teste coronate alle compagnie private. Ed il sistema bancario intraprese il compito che gli è proprio, quello di intermediazione, indebitamento di terzi e appropriazione delle fonti di produzione. Sempre il sistema bancario finanziò le campagne militari delle borghesie ambiziose, concesse prestiti a tutte le parti in conflitto e le indebitò e praticamente sempre, da ogni conflitto, uscì con lautissimi guadagni. Quando le borghesie nazionali si proponevano ancora la crescita in termini di sfruttamento impietoso della classe lavoratrice, in termini di aumento della produzione industriale, in termini di commercio, mantenendo però come preciso centro di gravità il paese che amministravano, il sistema bancario aveva già superato con un balzo le limitazioni amministrative dello Stato nazionale. Sopraggiunsero le rivoluzioni socialiste, il crack della borsa ed i riassetamenti dei centri finanziari, ma il processo di crescita e di concentrazione di questi ultimi non si fermò. Dopo l'ultimo rantolo nazionalista delle borghesie industriali, dopo l'ultimo conflitto mondiale, risultò chiaro che il mondo era uno, che le regioni, i paesi e i continenti erano ormai interconnessi e che l'industria aveva bisogno del capitale finanziario internazionale per sopravvivere. Ormai lo Stato nazionale costituiva un elemento di disturbo per il trasferimento di capitali, beni, servizi, persone e prodotti mondializzati. Cominciò la regionalizzazione. E con essa la destrutturazione del vecchio ordine. Il proletariato che un tempo aveva costituito la base della piramide sociale - all'inizio con i lavoratori delle industrie estrattive primarie e quindi con le masse dei lavoratori industriali - divenne sempre meno omogeneo. Un processo continuo di riconversione dei fattori di produzione portò le industrie secondarie, quelle terziarie ed i servizi, sempre più sofisticati, ad assorbire grandi quantità di mano d'opera. Le tradizionali associazioni dei lavoratori ed i sindacati persero potere, non potendosi più proporre come rappresentanti di un'intera classe sociale, e si orientarono su rivendicazioni di corto respiro di tipo salariale ed occupazionale. La rivoluzione tecnologica provocò una nuova crescita accelerata delle disuguaglianze in un mondo che già ne era pieno, in cui vaste regioni arretrate tendevano ad allontanarsi sempre più dai centri di decisione. Queste regioni colonizzate, sfruttate e destinate a occupare il ruolo di semplici fornitori di materie prime nella divisione internazionale del lavoro, furono obbligate a vendere i loro prodotti a prezzi sempre più bassi ed a comprare la tecnologia necessaria al loro sviluppo a prezzi sempre più alti. Ed i debiti contratti per seguire il modello di sviluppo imposto crebbero di pari passo. Arrivò il momento in cui le imprese ebbero bisogno di diventare più flessibili, di decentralizzarsi, di rendersi agili e competitive. Tanto nel mondo capitalista come in quello socialista le strutture rigide cominciarono a incrinarsi, mentre i costi necessari a mantenere la crescita dei complessi militari-industriali divennero sempre più opprimenti. Si giunse così ad uno dei momenti più critici della storia umana: ed è dal campo socialista che ebbe inizio il disar-mo unilaterale. Solo la storia futura potrà dire se si trattò di un errore o se invece fu proprio questa decisione a salvare il nostro mondo dall'olocausto nucleare. Gli avvenimenti presentati in questa sequenza sono tutti facilmente riconoscibili. E così arriviamo ad un mondo nel quale tutte le industrie, tutti i commerci, tutta la politica, tutti i paesi, tutti gli individui sono schiavi della concentrazione del potere finanziario. Ha inizio la fase del sistema chiuso ed in un sistema chiuso non esiste altra alternativa che la destrutturazione del sistema stesso. In questa prospettiva la destrutturazione del campo socialista appare come il semplice preludio della destrutturazione mondiale che sta avanzando a velocità vertiginosa.

Questo è il momento di crisi nel quale ci troviamo. Ma lo sviluppo della crisi ammette diverse varianti. Per semplice economia di ipotesi, nonché per esigenze di semplicità, nelle *Lettere* si tratteggiano a grandi linee due possibilità. Da una parte la variante basata sull'aumento dell'entropia in un sistema chiuso e dall'altra quella dell'aprirsi di questo sistema chiuso grazie all'azione, non naturale ma intenzionale, dell'essere umano. Vediamo la prima, che descriveremo in un modo un po' pittoresco.

Il consolidamento di un impero mondiale, che tenderà a omogeneizzare l'economia, il Diritto, le comunicazioni, i valori, la lingua, gli usi e i costumi, è altamente probabile. Un impero mondiale, manovrato dal capitale finanziario internazionale, che non si preoccuperà neanche delle popolazioni che vivranno nei suoi centri di decisione. Ed in una situazione bloccata come questa, il processo di decomposizione del tessuto sociale continuerà. Le organizzazioni politiche e sociali, l'amministrazione dello Stato, tutto sarà occupato da tecnocrati al servizio di un mostruoso Parastato, che tenderà a disciplinare le popolazioni con misure sempre più coercitive

parallelamente alla decomposizione del tessuto sociale. Il pensiero perderà la capacità di astrazione che verrà rimpiazzata da una forma di funzionamento analitico "passo dopo passo" sempre più conforme al modello informatico. Si perderanno le nozioni di processo e di struttura per cui la produzione intellettuale si ridurrà a semplici studi di linguistica e analisi formale. La moda, il linguaggio e gli stili sociali, la musica, l'architettura, le arti plastiche e la letteratura subiranno anch'essi un processo di destrutturazione; parallelamente la miscela di stili in tutti i campi passerà ad essere considerata un grande progresso proprio come è successo a tutti gli eclettismi che sono apparsi nelle epoche di decadenza imperiale. Ma proprio allora l'antica speranza di uniformare tutto nelle mani di un solo potere svanirà per sempre. In quella notte della ragione, in quella stanchezza della civiltà, avranno campo libero i fanatismi di ogni genere, la negazione della vita, il culto del suicidio, il fondamentalismo nudo e crudo. Non ci sarà più scienza né grandi rivoluzioni del pensiero... solo tecnologia che oramai verrà chiamata "Scienza". Risorgeranno i localismi e le lotte etniche ed i popoli dimenticati si riverseranno sui centri di decisione come un uragano dal quale le megalopoli, un tempo sovraffollate, usciranno disabitate. Continue guerre civili scuoteranno questo povero pianeta nel quale non vorremmo vivere. In fondo, questa parte del racconto la si ritrova nella storia di numerose civiltà che in un certo momento credettero di poter progredire all'infinito. Tutte finirono per scomparire. Per fortuna, però, quando alcune caddero, nuovi impulsi umani sorsero in altri luoghi del pianeta; ed è proprio in questo avvicinarsi delle civiltà che si sviluppa il processo di superamento del vecchio da parte del nuovo. E' chiaro però che in un sistema mondiale chiuso non c'è posto per il sorgere di un'altra civiltà ma solo per un lungo ed oscuro medioevo mondiale.

Se quanto viene affermato nelle *Lettere* sulla base del modello descritto è del tutto sbagliato, non ci sarà di che preoccuparsi. Se, invece, il processo meccanico delle strutture storiche va nella direzione indicata, è tempo di chiedersi in che modo gli esseri umani potranno cambiare la direzione degli avvenimenti. Ma, d'altra parte, chi potrà determinare un cambiamento di direzione tanto formidabile se non i popoli, che sono appunto il soggetto della storia? Ma abbiamo raggiunto un livello di maturità sufficiente per comprendere che, già da ora, non ci sarà progresso se esso non sarà di tutti e per tutti? E' questa la seconda ipotesi che si esamina nelle *Lettere*.

Se nei popoli prenderà corpo l'idea che (è bene ripeterlo) non ci sarà progresso se esso non sarà di tutti e per tutti, allora sarà possibile fare una precisa scelta di campo. Nell'ultimo stadio del processo di destrutturazione, venti nuovi cominceranno a soffiare nella base sociale. Nei quartieri periferici, nelle comunità di vicini, nei luoghi di lavoro più umili, il tessuto sociale comincerà a rigenerarsi. Si tratterà di un fenomeno apparentemente spontaneo che si svilupperà parallelamente al crescere di molteplici raggruppamenti di base formati da lavoratori resisi indipendenti dalla tutela dei vertici sindacali. Appariranno numerosi nuclei politici, privi di organizzazione centrale, che lotteranno contro le organizzazioni politiche verticistiche. Ogni fabbrica, ogni ufficio, ogni impresa diventerà teatro di discussioni. Partendo dalle rivendicazioni più immediate si arriverà a prendere coscienza della situazione più generale: si comprenderà che il lavoro ha un valore umano maggiore del capitale ed al momento di decidere sulle priorità, il rischio a cui è esposto il lavoratore apparirà più importante di quello a cui è esposto il capitale. Si arriverà facilmente alla conclusione che i guadagni d'impresa dovranno essere reinvestiti nella creazione di nuove fonti di lavoro od impiegati in altri settori per aumentarne la produttività, invece di riversarsi in operazioni speculative che determinano un aumento del capitale finanziario, lo svuotamento delle imprese ed il conseguente fallimento dell'apparato produttivo. Anche l'imprenditore prenderà a poco a poco coscienza di essere diventato un semplice impiegato della banca ed avvertirà che, in una situazione di emergenza come quella, il suo alleato naturale è il lavoratore. Ci sarà nuovo fermento sociale e si scatenerà così la lotta franca ed aperta tra il capitale speculativo, con il suo chiaro carattere di forza astratta ed inumana, e le forze del lavoro, autentica leva della trasformazione del mondo. A poco a poco si arriverà a comprendere che il progresso non dipende dal debito contratto con le banche e che la funzione delle banche deve essere quella di concedere crediti all'impresa senza oneri di interesse. Risulterà anche chiaro che non ci sarà altro modo di invertire il processo di concentrazione che porta al collasso se non mediante una redistribuzione della ricchezza a favore delle aree arretrate. La Democrazia reale, plebiscitaria e diretta, diventerà una necessità nel momento in cui si vorrà uscire dalla situazione di agonia determinata dalla non partecipazione alla politica e dalla minaccia costante di disordini popolari. I poteri saranno riformati perché a quel punto la struttura della democrazia formale, dipendente dal capitale finanziario, avrà

perso ogni credito ed ogni significato. Senza dubbio questo secondo scenario di crisi si presenterà dopo un periodo di incubazione, durante il quale i problemi si faranno più acuti. Avrà allora inizio un processo fatto di passi avanti e passi indietro, in cui ogni successo, grazie alle comunicazioni istantanee, assumerà il valore di un effetto-dimostrazione che tenderà a riprodursi, per emulazione, fin nei luoghi più remoti. Non si tratterà affatto di un processo di conquista degli Stati nazionali ma di un moltiplicarsi, nell'intero scenario mondiale, di fenomeni sociali del tipo descritto, che prefigureranno un cambiamento radicale nella direzione degli avvenimenti. Se prenderà questa linea di sviluppo il processo storico non terminerà meccanicamente in un collasso, come tante volte è avvenuto; saranno invece i popoli, con la loro volontà di cambiamento, con la loro volontà di prendere una nuova direzione, ad incamminarsi sulla strada che porta alla creazione della nazione umana universale.

E' a questa seconda possibilità, è a questa alternativa che puntano gli umanisti di oggi: hanno troppa fede nell'essere umano per credere che tutto finirà in modo stupido. E anche se non si sentono l'avanguardia del processo di sviluppo dell'umanità, sono pronti ad impegnarsi in questo compito in misura proporzionale alle loro forze e nei luoghi in cui si trovano a vivere.

Non vorrei dedicare altro tempo al commento del libro che oggi abbiamo tra le mani. Lasciate solo che vi ringrazi per la pazienza e la tolleranza che avete dimostrato nel seguire un discorso dai risvolti alquanto fastidiosi.

Nient'altro. Molte grazie.

1 Ex-Segretario Generale del Partito Comunista Cileno (N.d.T.).

Conferenze

UMANESIMO E NUOVO MONDO

ISTITUTO NAZIONALE DI BELLE ARTI, CITTA' DEL MESSICO, MESSICO
7 LUGLIO 1991

Il tema di oggi, "Umanesimo e Nuovo Mondo", deve essere collocato, anche se con brevi cenni, in un contesto adeguato. Quando si parla di "Umanesimo" generalmente ci si riferisce a quella corrente letteraria che ha nel Petrarca il suo iniziatore e che si sviluppa parallelamente alla grande trasformazione operata dal Rinascimento. Ma non è difficile comprovare come in altre civiltà - ed anche in quelle più vicine alla civiltà europea - una serie di temi venga affrontata a partire da un punto di vista analogo a quello degli Umanisti del Rinascimento. All'interno della cultura romana è Cicerone il rappresentante più conosciuto di questa tendenza. Dall'epoca del Rinascimento europeo, gli umanisti non solo hanno attribuito all'essere umano lo statuto di soggetto e di generatore degli eventi storici ma lo hanno collocato al centro di tutte le attività fondamentali. L'essere umano è divenuto anche il gradino più alto di un'assologia che potremmo riassumere efficacemente con la frase: "Niente al di sopra dell'uomo e nessun uomo al di sopra di un altro".

E' soprattutto durante il Rinascimento, nella lotta contro l'oscurantismo intrapresa dall'Arte e dalla Scienza, che il termine "umanesimo" acquista la sua reale dimensione. Sarebbe francamente superfluo ricordare qui l'opera di Pico della Mirandola o di Giordano Bruno o, naturalmente, quella di Galileo: figure di culto per gli umanisti di oggi. Essi subirono tutti la persecuzione da parte di un sistema che mutilava la dimensione reale dell'essere umano collocando al di sopra di tutto la divinità e quindi le figure vicarie di questa: il principe, lo Stato, le leggi.

L'irrompere dell'umanesimo sconvolge questa scala di valori. L'umanesimo mette al centro della scena l'anima e il corpo dell'essere umano prendendo in prestito, il più delle volte, concezioni proprie del paganesimo greco-romano, a sua volta fortemente influenzato dalle scuole di pensiero neo-platonica e neo-pitagorica. Un formidabile dibattito si sviluppa nella vecchia Europa, la cui sfera d'influenza si estende in quello stesso periodo alle Americhe. Ma come ben sappiamo, la colonizzazione e la conquista non vengono portate avanti sulla base di quegli elementi di progresso che si stavano facendo strada nei circoli europei più avanzati ma solo con la brutalità e con l'ideologia dominante, che a quel tempo era oscurantista e fondata sulla monarchia per diritto divino. L'Inquisizione e la persecuzione del libero pensiero raggiungono le nuove terre; ma, insieme a queste, e per il momento in modo non direttamente visibile, arrivano anche le idee che faranno da detonatore alla Rivoluzione Francese ed alle guerre e rivoluzioni grazie alle quali l'America diventerà indipendente.

E' proprio lo svilupparsi della visione umanista, antropocentrica, ad inaugurare la modernità; visione che non si esprime ormai solamente nell'arte e nella scienza ma che arriva a toccare la sfera politica dell'epoca, sfidando apertamente la monarchia ed il potere ecclesiastico. Sia che si subisca il fascino di quel periodo, che in Occidente apre la strada all'età delle rivoluzioni, sia che lo si rifiuti, andrà comunque riconosciuto il contributo tutto speciale che vi apportò l'Umanesimo.

Oggi, al tramonto delle rivoluzioni, anche quell'umanesimo, così vitale, pare tramontare, spinto via dalla forza di una tecnologia che sembra essere riuscita ad assorbire la trasformazione rivoluzionaria delle strutture economico-sociali, a spogliare il discorso politico di ogni capacità di comunicazione ed a sostituire alle idee di Fraternità e Solidarietà l'economia della competizione, le cosiddette leggi di autoregolazione del mercato e le nude e crude variabili della macroeconomia. Parallelamente viene proposta una nuova scala di valori: una scala vuota, in cui all'essere umano in quanto tale è negato il livello più alto, che spetta ora al culto del denaro. Nella mitologia contemporanea esiste ovviamente un'ideologia che giustifica questa operazione: è l'ideologia della Fine delle Ideologie e della Fine della Storia, nella quale sentiamo risuonare l'eco delle idee del pragmatismo che hanno fatto la loro comparsa verso la metà del secolo scorso.

A mio parere questo pragmatismo filosoficamente tanto elementare - sostenuto da un neo-darwinismo che zoologizza la società con la sua concezione della lotta per la sopravvivenza

che premia il più adatto - sta prendendo piede non tanto per le sue eccezionali qualità intrinseche quanto per il crollo, dovuto all'azione di molteplici fattori, dei grandi sistemi di pensiero. E' veramente un vuoto enorme quello lasciato dalla disgregazione dei sistemi di pensiero strutturati; vuoto che può essere riempito da qualsiasi cosa di qualità inferiore che sia in grado di soddisfare gli interessi di coloro che controllano i meccanismi dell'economia.

Mi rendo conto che quanto ho detto fin qui andrebbe giustificato punto per punto e che anche in questo caso darebbe luogo ad infinite discussioni. In ogni caso, ho messo in evidenza alcuni aspetti che mi sembrano importanti per comprendere la situazione dell'Umanesimo nel momento attuale. Devo mettere in chiaro, comunque, che in questo secolo le correnti di pensiero che hanno affrontato il tema dell'umanesimo sono state, in verità, estremamente poche.

Riconosciamo che la questione è stata riportata in primo piano da Sartre ne *L'esistenzialismo è un umanesimo* e da Heidegger nella *Lettera sull'umanesimo*, opere che, sebbene appartenenti a fronti opposti, possono entrambe collocarsi nel solco dell'umanesimo esistenzialista. Possiamo anche rilevare la presenza di uno pseudoumanesimo di stampo cristiano in Maritain, di un antiumanesimo marxista in Althusser e di una dialettica marxista tra umanesimo borghese ed umanesimo proletario in Aníbal Ponce.

Avrei commentato anche molto schematicamente le correnti del pensiero contemporaneo che hanno tentato una riformulazione teorica dell'umanesimo, rifacendomi alle due principali: le esistenzialiste e le cristiane. Ma ormai il termine "Umanesimo" ha superato questa divisione ed ha raggiunto un'ampia accettazione a livello popolare nel significato di una qualunque disposizione favorevole all'essere umano in contrapposizione all'avanzare del macchinismo e della tecnologia. In questo senso oggi sembra essere di *bon ton* aderire alla moda dell'umanesimo, moda che nulla ha a che vedere con la faticosa e tragica evoluzione dell'umanesimo di cui abbiamo tracciato la storia, né soprattutto con il contesto preciso che lo definisce e del quale mi permetto di citare alcune caratteristiche essenziali: 1° L'affermazione che la coscienza umana è attiva, in contrapposizione a concezioni che considerano la coscienza come il "riflesso" di condizioni oggettive; 2° L'affermazione della storicità dell'essere umano e di quanto da lui prodotto, nel senso che l'essere umano non è un essere naturale bensì sociale ed appunto storico; 3° L'idea di apertura dell'uomo-al-mondo, grazie alla quale si superano le dicotomie tra individuo e società e tra soggettività ed oggettività; 4° Il trovare il fondamento delle azioni umane e dell'etica nell'essere umano stesso e non in altre istanze, quali ad esempio la divinità.

Pertanto, l'umanesimo di oggi, se intende essere coerente, non può che considerarsi libertario, solidale, attivo ed impegnato nella realtà sociale: esso non può contrapporre in alcun modo l'arte alla scienza, né commettere l'errore di identificare l'arte con l'umanesimo e la scienza con la tecnologia. Deve considerare entrambi i termini inerenti al processo di evoluzione culturale dell'umanità ed aver chiaro il fatto che determinati aspetti della tecnologia altro non sono se non strumenti al servizio di quanti detengono il potere economico.

Per mettere a fuoco il nostro tema nei termini di "Umanesimo e Nuovo Mondo", diremo che l'asservimento delle culture americane alle potenze europee nulla ha a che vedere con una dialettica tra cultura e tecnologia, ma al contrario risponde ad un modello sociale che a partire da cinquecento anni fa, e fino a pochi anni or sono, si è andato sviluppando nel quadro dell'oscurantismo e delle istituzioni assolutiste. Si è trattato di un fenomeno storico, politico e sociale, e niente affatto di un progetto di lungo respiro alla realizzazione del quale si siano sentiti impegnati i popoli e le classi popolari d'Europa, che erano oppressi tanto quanto le altre popolazioni soggette nelle altre parti del mondo. Del resto, sia gli umanisti europei, sia in seguito, gli umanisti d'America, hanno subito la stessa persecuzione nell'uno e nell'altro continente ed hanno dato, sempre nell'uno e nell'altro continente, il proprio contributo alla trasformazione rivoluzionaria.

Oggi però nuovi pericoli minacciano l'America Latina ed in particolare questo paese dal singolare profilo culturale che è il Messico. Apriremo forse una fase dialettica completamente sbagliata tra cultura e tecnologia o faremo risaltare la nostra specificità così ricca, ponendoci al livello di altre regioni del mondo che oggi sembrano monopolizzare la scienza e la tecnica? Questi temi, di enorme importanza, non possono essere messi da parte senza un'accurata riflessione: propongo perciò la formazione di una commissione di studio che porti questi interrogativi in ogni parte d'America e che lavori per la realizzazione di una conferenza permanente che discuta i rapporti tra cultura e tecnologia nell'anno 1992, anno in cui si celebreranno i cinquecento anni dallo sbarco

europeo in America. Oggi come allora inizia una lotta che va considerata in tutta la sua portata; e credo che proprio il Messico debba essere il centro, fisico e culturale, di questo dibattito.

Nient'altro, molte grazie.

LA CRISI DELLA CIVILTÀ E L'UMANESIMO

ACCADEMIA DELLE SCIENZE, MOSCA, RUSSIA
18 MAGGIO 1992

Ringrazio l'Accademia delle Scienze di Mosca, il Club "Intenzioni Umaniste" ed i rappresentanti del mondo della cultura, qui presenti; ringrazio gli editori dei miei scritti, l'équipe dei traduttori ed i numerosi amici che mi hanno invitato a parlare qui oggi; ringrazio i mezzi d'informazione per la collaborazione offerta ed infine, naturalmente, ringrazio tutti voi per la vostra presenza.

Sicuramente saprete perdonare alcune difficoltà dovute alla traduzione ed altrettanto bene saprete comprendere che, essendo obbligati, sempre per ragioni di traduzione, a stringere i tempi, dovremo sintetizzare più di un'idea.

Il nostro tema odierno, "La crisi della civiltà e l'Umanesimo", esige di prendere in esame il concetto di "civiltà" come passo preliminare a tutto l'ulteriore sviluppo del discorso. Molto si è scritto e discusso attorno alla parola "civiltà". Sin dagli inizi della Filosofia della Storia le diverse civiltà sono state intese come delle entità storiche dotate di un proprio processo, di una propria evoluzione e di un proprio destino. Questa entità, la civiltà, appare come un ambito, come una regione di comportamenti umani che permette di identificare vari popoli caratterizzati da un determinato modo di produzione, da determinate relazioni sociali, da una determinata concezione giuridica e da una determinata scala di valori. In generale l'idea di "popolo" o di "nazione" non coincide con quella di civiltà, nella quale si comprendono piuttosto, al di là delle loro rispettive frontiere, numerosi popoli e nazioni interni al suddetto ambito comune. Tradizionalmente ci si è riferiti alle civiltà come a degli "spazi culturali" radicati all'interno di certi limiti geografici, a cui è stata attribuita la capacità di influenzare altre civiltà più o meno contigue ed essere da esse influenzati.

Quando si parla di civiltà egizia o di civiltà greca, ci si sta riferendo a degli ambiti di comportamento umano secondo la definizione data sopra e non si sta pensando che un artificio come lo Stato, con la sua capacità più o meno forte di centralizzazione, sia il fattore decisivo nell'articolazione di tali ambiti. Il fatto che i macedoni o gli spartani partecipassero della cultura ellenica senza formar parte di una lega di città-stato, anzi arrivando addirittura a combattersi tra loro, dimostra che non è lo Stato l'aspetto sostanziale che li definisce. Ad ogni modo, il radicamento in un determinato spazio ha permesso di parlare di civiltà "mesopotamica", di civiltà "del Nilo", di civiltà "delle isole" e così via. Questo tipo di classificazione, evidentemente, implica una concezione secondo la quale ogni civiltà è determinata da ragioni geografiche; qualcosa di simile succede quando si parla delle civiltà "del vino, del latte e del miele" o di quelle "del mais" e ci si riferisce alle risorse alimentari; o quando si parla di civiltà "neolitica", usando una parola che mette in rapporto gli stadi di evoluzione culturale con la produzione strumentale e tecnica.

Ancor più importante di questo sforzo di classificazione, però, è stato il lavoro, che ha avuto inizio con Vico, teso a comprendere quali fossero le scansioni temporali di una civiltà, quale fosse il suo divenire e quale il punto d'arrivo. Dai *corsi e ricorsi*¹ degli avvenimenti umani che il geniale studioso napoletano cerca di individuare (basandosi su un'idea generale della forma dell'evoluzione storica, su un complesso di assiomi e su un metodo filologico) fino alla storiologia di Toynbee (la cui concezione si fonda sull'idea di "stimolo-risposta", già anticipata da Pavlov nei suoi studi fisiologici), è stato versato molto inchiostro e si è cercato di fare scienza a partire da idee più o meno vaghe. Com'è ovvio, tali sforzi sono stati premiati alcuni da maggiore, altri da minore successo. Comte parlava di una legge valida per tutte le civiltà: ogni civiltà presentava al suo inizio uno stadio eroico e teologico, quindi passava per uno stadio metafisico e infine raggiungeva un momento positivo di razionalità, abbondanza e giustizia; Hegel ci ha parlato delle civiltà come di manifestazioni del procedere dello Spirito Assoluto per passi dialettici successivi; Spengler ci ha presentato le civiltà come "protoforme biografiche", come entità che seguono le tappe biologiche di nascita, gioventù, maturità e morte.

Grandi opere sono state scritte per comprendere il funzionamento ed il destino delle civiltà; ma molti tra i ricercatori e i filosofi che si sono dedicati a questi compiti non sembrano aver approfondito a sufficienza il punto primario, che sta nel riconoscere come le loro domande e risposte nascessero dal paesaggio culturale e dal momento storico nel quale essi stessi vivevano. E se oggi si volesse trovare una nuova risposta per quanto riguarda il tema della civiltà, non si potrebbero più eludere le difficoltà (o gli aspetti favorevoli) dovute al paesaggio culturale nel quale ci siamo formati ed al momento storico nel quale ci è dato vivere. Oggi, se volessimo comprendere il divenire storico, dovremmo interrogarci sulle condizioni della nostra stessa vita e così facendo umanizzeremmo quello stesso processo storico sul quale staremmo riflettendo. Ed il nostro modo di procedere non consisterebbe nell'interpretare dall'esterno gli eventi prodotti dall'essere umano, come fa un libro di storia, ma nel comprendere - a partire dalla struttura, storica ed apportatrice di senso, della vita umana - ciò che succede nella situazione in cui viviamo. Questa impostazione ci porta ad avvertire le limitazioni alle quali siamo sottoposti nel formulare certe domande e nel dare certe risposte: è infatti il momento stesso in cui viviamo ad impedirci di infrangere il limite posto dalle nostre credenze e dai nostri presupposti culturali; e nella rottura delle nostre credenze, nell'apparire di fatti che credevamo impossibili, risiede ciò che ci permetterà di avanzare verso un momento nuovo della civiltà.

Stiamo parlando, come avrete tutti capito, della situazione di crisi nella quale la nostra vita si trova immersa e, di conseguenza, del momento di rottura delle credenze e dei presupposti culturali nei quali siamo stati formati. Per caratterizzare la crisi da questo punto di vista possiamo prendere in esame quattro fenomeni che influiscono direttamente sulla nostra vita, vale a dire: 1. Nel mondo è in atto una veloce trasformazione, determinata dalla rivoluzione tecnologica, che si scontra con le strutture stabilite e con le abitudini di vita delle società e degli individui; 2. Lo sfasamento tra l'accelerazione tecnologica e la lentezza con cui la società si adatta al cambiamento sta generando crisi sempre più profonde in tutti i campi. Niente lascia supporre che questo sfasamento si ridurrà; sembra, al contrario, che tenderà ad aumentare di intensità; 3. Essendo gli avvenimenti imprevedibili, ci diventa impossibile capire quale direzione prenderanno le cose, le persone che ci circondano e, in definitiva, la nostra stessa vita. In realtà non è il cambiamento in sé a preoccuparci, bensì la sua crescente imprevedibilità; 4. Molte cose che pensavamo e credevamo oramai non ci servono più. Non possiamo attenderci soluzioni da una società, da istituzioni o da singoli individui che soffrono dello stesso male. Da una parte abbiamo bisogno di riferimenti, dall'altra i riferimenti tradizionali ci risultano asfissianti ed obsoleti.

A mio parere è qui, in questa zona del pianeta più che in qualsiasi altra, che si sta verificando la più formidabile accelerazione nelle condizioni che determinano il cambiamento storico; accelerazione confusa e dolorosa, nella quale è in gestazione un nuovo momento della civiltà. Qui ed ora nessuno sa cosa succederà domani, mentre in altre parti del mondo si presuppone, ingenuamente, che la civiltà crescerà in modo prevedibile e all'interno di un modello economico e sociale già stabilito. Ovviamente questa maniera di vedere le cose somiglia più ad uno stato d'animo o ad un desiderio che ad una posizione giustificata dai fatti, dato che è sufficiente esaminare quanto sta accadendo per arrivare alla conclusione che il mondo, considerato globalmente e non diviso schizofrenicamente fra Est ed Ovest, sta andando verso una crescente instabilità. Puntare lo sguardo esclusivamente su un tipo di Stato, un tipo di amministrazione od un tipo di economia per interpretare il divenire storico dimostra pochezza intellettuale, e denuncia quale sia il fondamento delle credenze che abbiamo incorporato nella nostra formazione culturale. Mentre da un lato avvertiamo che il paesaggio sociale e storico nel quale stiamo vivendo è cambiato violentemente rispetto al paesaggio nel quale vivevamo fino a pochi anni fa, dall'altro utilizziamo ancora degli strumenti di analisi che appartengono al vecchio paesaggio per interpretare le situazioni nuove. Le difficoltà però sono ancora più grandi e questo perché contiamo su di una sensibilità che si è formata in un'altra epoca, una sensibilità che non è cambiata allo stesso ritmo degli avvenimenti. E' per questa ragione, sicuramente, che in ogni parte del mondo sta crescendo il divario fra coloro che detengono il potere (economico, politico, artistico...) e le nuove generazioni, che percepiscono in modo differente la funzione che istituzioni e leaders devono compiere.

Credo sia giunto il momento di dire qualcosa che risulterà scandaloso per la vecchia sensibilità e cioè: per le nuove generazioni, il modello economico o sociale, che i formatori della pubblica opinione discutono tutti i giorni, non costituisce affatto un tema centrale d'interesse: esse, piuttosto,

si attendono che istituzioni e leaders non risultino un peso in più che gravi su un mondo già tanto complicato. Esse, da un lato si attendono un'alternativa nuova, dato che i modelli esistenti sembrano loro inservibili, dall'altro non sono disposte a seguire proposte né ad accettare leaders che non abbiano la loro stessa sensibilità. Questa, da molti, viene considerata come una mancanza di responsabilità da parte dei più giovani: io però non sto parlando di responsabilità, bensì di un tipo di sensibilità che dev'essere preso seriamente in considerazione. Non si tratta di un problema che si possa risolvere con sondaggi d'opinione o con inchieste che permettano di scoprire in quale nuovo modo si possa manipolare la società; si tratta di considerare globalmente il significato dell'essere umano concreto, che finora è stato fatto oggetto solo di dichiarazioni teoriche ma che è stato sempre tradito nella pratica.

A quanto affermato fin qui si potrà obiettare che, in una crisi come questa, i popoli vogliono soluzioni concrete; ma vorrei far presente che una soluzione concreta è cosa ben diversa dalla promessa di soluzioni concrete. Di concreto c'è che ormai non si crede più nelle promesse e questo, come realtà psicosociale, è molto più importante del fatto di offrire soluzioni che, come la gente ben intuisce, non verranno mai messe in pratica. La crisi di credibilità è anch'essa pericolosa, poiché ci getta indifesi nelle braccia della demagogia e del carisma del primo leader che compaia sulla scena facendo appello a sentimenti profondi e proponga soluzioni immediate. Tutto questo, però, nonostante io lo ripeta spesso, è difficile da ammettere, perché si scontra con l'ostacolo rappresentato dal nostro paesaggio di formazione, nel quale i fatti si confondono ancora con le parole che li nominano.

A questo punto salta all'occhio la necessità di domandarsi, una volta per tutte, se lo sguardo di cui ci siamo serviti per comprendere questi problemi sia adeguato. Quel che dico non è poi così strano visto che gli scienziati che operano in altri campi hanno smesso di credere, già da alcuni anni, di osservare la realtà in se stessa, e si sono dedicati a capire in che modo la loro stessa osservazione interferisca sul fenomeno studiato. Questo, espresso nei termini a noi più abituali, significa che l'osservatore introduce nel fenomeno studiato elementi del suo proprio paesaggio, elementi che nel fenomeno studiato non esistono e che persino lo sguardo che si lancia verso un campo di studio è già indirizzato a una determinata regione di quel campo, per cui può succedere che le questioni di cui ci si sta occupando non siano affatto rilevanti. Questo problema si fa molto più grave al momento di giustificare delle posizioni politiche: si afferma che tutto ciò che si fa lo si fa tenendo sempre conto dell'essere umano, quando è evidente che si tratta di un'affermazione falsa, dato che il punto di partenza non è mai la preoccupazione per le persone bensì altri fattori che attribuiscono ad esse una posizione accessoria.

Non si considera minimamente che gli avvenimenti ed il destino della civiltà si possono spiegare esaurientemente soltanto comprendendo la struttura della vita umana; ciò ci porta a comprendere come il tema della vita umana sia solo oggetto di proclami ma mai sia preso in seria considerazione e questo perché si presuppone che la vita delle persone non sia un fattore determinante dello svolgersi degli avvenimenti, bensì solo il ricettore passivo di forze macroeconomiche, etniche, religiose o geografiche; perché si presuppone che ai popoli si debba chiedere, oggettivamente, lavoro e disciplina sociale e, soggettivamente, credulità ed obbedienza.

Ma sarà bene, dopo aver preso in esame un modo di considerare i fenomeni della civiltà che tenga conto del nostro paesaggio di formazione, delle nostre credenze, dei nostri giudizi di valore, tornare a concentrarci sul tema centrale.

La nostra attuale situazione di crisi non si riferisce a civiltà separate, come succedeva in altri tempi allorché le diverse civiltà potevano scegliere di interagire o meno lasciando giocare o regolando determinanti fattori. Per il processo di crescente mondializzazione che stiamo dolorosamente vivendo, siamo obbligati ad interpretare lo svolgersi degli avvenimenti secondo una dinamica globale e strutturale. Ciononostante, vediamo come tutto si destruttura, come lo Stato nazionale venga ferito, in basso, dai colpi infertigli dalle rivendicazioni locali ed in alto dalla regionalizzazione e dalla mondializzazione; come le persone, i codici culturali, le lingue e le merci si mescolino quasi si trattasse di una fantastica torre di Babele; come le imprese centralizzate entrino in crisi per l'incapacità di diventare più flessibili; come il divario tra le generazioni diventi abissale, quasi che in uno stesso momento ed in uno stesso luogo esistessero subculture separate per quanto riguarda il passato ed i progetti futuri; come i membri della famiglia, i colleghi di lavoro, le organizzazioni politiche, lavorative e sociali subiscano l'effetto di forze centrifughe disintegratrici; come le ideologie, prese in questo vortice, non siano in grado né di proporre delle

risposte valide né di ispirare un modo di agire coerente per le collettività umane; come la solidarietà di un tempo scompaia da un tessuto sociale sempre più lacerato; e, infine, come l'individuo di oggi, che nel proprio paesaggio quotidiano può contare sul maggior numero di persone nonché sulla maggiore varietà di mezzi di comunicazione che in qualunque altra epoca, si trovi isolato ed impossibilitato a comunicare. Quanto detto mostra come anche questi fatti, per quanto destrutturati e paradossali, rispondano ad uno stesso processo che è globale e strutturale; se poi le vecchie ideologie non sono in grado di dar risposta a tali fenomeni è perché esse fanno parte del mondo che scompare. Tuttavia, molti ritengono che questi fatti segnino la fine delle idee, la fine della Storia, del conflitto e del progresso umano. A tutto ciò noi diamo il nome di "crisi", tenendoci però ben lontani dal considerare questa crisi come un crollo definitivo; e questo perché vediamo che, in realtà, il dissolvimento delle vecchie forme è come la rottura di un abito che all'essere umano va ormai stretto.

Avvenimenti di questo tipo, che hanno cominciato ad accadere a maggiore velocità in alcune zone, non tarderanno ad estendersi a tutto il pianeta; allora, nei paesi in cui ancora oggi ci si lascia andare ad un trionfalismo ingiustificato, vedremo apparire fenomeni che il linguaggio quotidiano qualificherà come "incredibili". Stiamo avanzando verso una civiltà planetaria che si darà una nuova organizzazione ed una nuova scala di valori e che, inevitabilmente, lo farà partendo dal tema più importante del nostro tempo: sapere se vogliamo vivere e in quali condizioni vogliamo farlo. Di sicuro, quei circoli minoritari avidi e per ora potenti che dominano il mondo non terranno conto nei loro progetti di questo tema che è valido per ogni essere umano, piccolo, isolato ed impotente e considereranno invece decisivi i fattori macrosociali. Ma proprio per non aver compreso i bisogni dell'essere umano concreto ed attuale, essi rimarranno sorpresi sia dallo scoraggiamento che pervaderà la società, sia dalle manifestazioni di violenza che la scuoteranno e, più in generale, dalla fuga quotidiana della gente attraverso ogni tipo di droga, la nevrosi ed il suicidio. In definitiva, tali progetti disumanizzati crolleranno miseramente all'atto stesso della messa in pratica, perché un venti per cento della popolazione mondiale non potrà mantenere a lungo la distanza sempre più grande che la separa da quell'ottanta per cento di esseri umani che è al limite della sopravvivenza. Come tutti sappiamo, questa è una sindrome che non scomparirà grazie all'intervento combinato degli psicologi, dei farmaci, dello sport e dei suggerimenti dei formatori di opinione. E né i mezzi di comunicazione sociale sempre più potenti né il gigantismo dello spettacolo pubblico riusciranno a convincerci che siamo formiche o puri numeri statistici; al contrario, otterranno il risultato di rendere sempre più forte la sensazione che la vita è assurda e priva di senso.

Io credo che nella crisi della civiltà che stiamo soffrendo esistano numerosi fattori positivi dai quali dobbiamo trarre profitto, proprio come traiamo profitto dalla tecnologia quando migliora la salute, l'educazione e le condizioni di vita (tecnologia che rifiutiamo quando è applicata alla distruzione, cioè con una finalità distorta rispetto a quella originaria). Gli avvenimenti ci stanno dando un grosso aiuto perché ci spingono ad effettuare una revisione globale di tutto ciò in cui abbiamo creduto fino ad oggi, a guardare alla storia umana da un altro punto di vista, a costruire i nostri progetti sulla base di un'altra immagine del futuro, ad arricchire lo sguardo che rivolgiamo l'uno all'altro di una pietà e di una tolleranza nuove. Grazie a ciò, un nuovo Umanesimo si aprirà la strada in questo labirinto della Storia in cui l'essere umano, come in tante altre occasioni, ha creduto di perdersi.

La crisi attuale si propaga in ogni direzione del pianeta e le sue radici non affondano solamente nella Comunità di Stati Indipendenti o a Mosca, che in altri momenti ne sono stati i punti di maggior risonanza. La civiltà mondiale, che è oggi in cammino, non può prescindere dalle iniziative di questo grande popolo, perché dalle soluzioni che esso troverà ai propri problemi dipende il futuro di noi tutti, in quanto partecipi della stessa civiltà mondiale.

Abbiamo parlato del concetto di civiltà e di quel che oggi pensiamo sia la civiltà che si mondializza; abbiamo toccato anche il tema della crisi e quello delle credenze sulle quali ci basiamo per interpretare il momento in cui viviamo. Per quanto riguarda il concetto di "Umanesimo" che appare nel titolo di questa conferenza, voglio solo toccarne alcuni aspetti. In primo luogo non ci stiamo riferendo all'Umanesimo storico, quello della letteratura e delle arti, che ha costituito il motore del Rinascimento e che ha spezzato le catene dell'oscurantismo della lunga notte medioevale. L'Umanesimo storico ha una sua precisa caratterizzazione e di esso ci sentiamo continuatori nonostante esistano attualmente certe correnti confessionali che falsamente si

autodefiniscono “umaniste”... non ci può essere umanesimo là dove si ponga un valore, qualunque esso sia, al di sopra dell'essere umano. Devo sottolineare, inoltre, che l'Umanesimo fa derivare le sue spiegazioni riguardo al mondo, i valori, la società, la politica, l'Arte e la Storia, dalla sua concezione fondante: l'essere umano. E' la comprensione della struttura della vita umana a chiarire il suo modo di vedere le cose. Non si può procedere in altro modo, non si può arrivare all'essere umano da un altro punto di partenza che non sia l'essere umano stesso. Per l'Umanesimo contemporaneo non si può partire da teorie sulla materia, sullo spirito o su Dio... è necessario partire dalla struttura della vita umana, dalla libertà e dall'intenzionalità che la caratterizzano e, logicamente, non esiste determinismo o naturalismo che possa trasformarsi in umanesimo, perché i presupposti stessi del determinismo e del naturalismo pongono l'essere umano al livello di un fenomeno accessorio.

L'Umanesimo odierno definisce l'essere umano come “... un essere storico che trasforma la propria natura attraverso l'attività sociale.” In questa definizione troviamo gli elementi che, se debitamente sviluppati, possono giustificare una teoria ed una prassi in grado di dare risposta alla situazione di emergenza attuale. Dilungarci in considerazioni attorno alla definizione data ci porterebbe troppo lontano e non abbiamo il tempo per farlo.

A nessuno sfugge come la rapida descrizione che abbiamo dato della civiltà e della crisi attuale abbia come punto di partenza la struttura dell'esistenza umana e come tale descrizione costituisca l'applicazione ad un tema specifico della concezione dell'Umanesimo contemporaneo. I termini di “Crisi della Civiltà” e “Umanesimo” risultano connessi allorché proponiamo una visione che può contribuire ad evitare alcune delle difficoltà attuali. Pur non dilungandoci oltre sulla sua caratterizzazione, è chiaro che stiamo considerando l'Umanesimo come un insieme di idee, come una prassi, come una corrente di opinione e come un'organizzazione che possa portare avanti obiettivi di trasformazione sociale e personale, accogliendo nel suo seno peculiarità politiche e culturali concrete senza che queste scompaiano, in quanto forze di cambiamento differenti ma convergenti nel loro intento finale. Pessimo servizio farebbe a questo momento di cambiamento chi si sentisse destinato ad omogeneizzare ed universalizzare una determinata tendenza proprio quando si va verso il decentramento e si chiede a gran voce che vengano riconosciute le peculiarità reali.

Vorrei terminare con una considerazione molto personale. In questi giorni ho avuto la possibilità di partecipare ad incontri e seminari con personalità della cultura, scienziati ed accademici. In più di un caso, mentre ci scambiavamo le nostre idee sul futuro che ci toccherà, mi è sembrato di avvertire un clima di pessimismo. In tali occasioni non ho avuto la tentazione di lasciarmi andare a delle ingenuie espressioni di entusiasmo né di dichiarare la mia fede in un futuro positivo. Credo, tuttavia, che in questo momento dobbiamo fare lo sforzo di superare questo scoraggiamento, ricordando altri momenti di grave crisi che la specie umana ha attraversato e superato. A questo scopo vorrei ricordare queste parole che condivido pienamente, parole la cui eco ci giunge dalle origini della tragedia greca: “...di ogni cammino, apparentemente sbarrato, l'essere umano ha sempre trovato l'uscita”².

Nient'altro, molte grazie.

1 In italiano nel testo (N.d.T.).

2 Si tratta di una parafrasi degli ultimi versi dell'*Andromaca* di Euripide (N.d.T.).

VISIONE ATTUALE DELL'UMANESIMO

UNIVERSITÀ' AUTONOMA DI MADRID, MADRID, SPAGNA
16 APRILE 1993

Ringrazio l'Università Autonoma di Madrid per l'opportunità offertami di presentare il mio punto di vista, ed il Forum Umanista dell'Università per avermi invitato a parlare oggi in questa sede. Ringrazio per la loro presenza i docenti, gli studenti, gli esponenti della stampa e gli amici, e infine ringrazio tutti voi che siete qui.

L'ultimo discorso pubblico da me tenuto a Madrid ebbe luogo il 3 novembre 1989 nell'Ateneo. In quell'occasione parlai di uno dei miei libri che era stato appena pubblicato da una casa editrice spagnola. Oggi non toccheremo temi di letteratura o di poesia; faremo invece alcune considerazioni su una corrente di pensiero che postula l'attività trasformatrice dell'essere umano e le cui proposte cominciano ad essere considerate con maggiore attenzione grazie ai profondi rivolgimenti che stanno avvenendo nella società. Questa corrente è l'Umanesimo. In modo estremamente sintetico ne riassumeremo i precedenti storici, l'evoluzione e la situazione che lo caratterizza nel momento attuale.

Due sono i significati che si sogliono attribuire al termine "Umanesimo". In modo generico, si parla di "Umanesimo" per indicare qualsiasi tendenza di pensiero che affermi il valore e la dignità dell'essere umano. L'Umanesimo, in questa accezione, può essere interpretato nei modi più diversi e contrastanti. Nell'altro significato, che è più ristretto ma collocato in una prospettiva storica precisa, il termine "Umanesimo" è usato per indicare quel grande processo di trasformazione culturale che prese le mosse in Italia tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo e che, nel secolo successivo, col nome di "Rinascimento", dominò tutta la vita intellettuale europea. Basti menzionare Nicola Cusano, Erasmo da Rotterdam, Giordano Bruno, Galileo Galilei, Tommaso Moro, Juan Vives e Bouillé per comprendere tutta la complessità e l'ampiezza dell'Umanesimo storico. L'influenza culturale dell'Umanesimo si estese a tutto il XVII secolo e a gran parte del XVIII, dove è rintracciabile nei principi che sono alla base delle grandi rivoluzioni che segnano l'inizio dell'età moderna. Il secolo successivo vede invece il lento declino, fino quasi alla scomparsa, dell'umanesimo come corrente di pensiero. Solo verso la metà del nostro secolo esso è tornato ad essere argomento di dibattito tra gli studiosi delle questioni sociali e politiche.

In modo molto sintetico, possiamo caratterizzare l'Umanesimo storico mettendo in evidenza quelli che sono i suoi aspetti fondamentali, e cioè:

1. La reazione contro il modo di vivere ed i valori del Medioevo. Con l'Umanesimo inizia uno studio approfondito delle altre culture, in particolare di quella greco-romana, nelle loro espressioni artistiche, scientifiche e filosofiche.
2. La nuova immagine dell'essere umano, del quale vengono esaltate la personalità e l'attività trasformatrice.
3. Il nuovo atteggiamento nei riguardi della natura, che viene intesa come l'ambiente dell'uomo e non più come una sorta di mondo demoniaco pieno di tentazioni e castighi.
4. L'interesse per la sperimentazione e la ricerca nel mondo che ci circonda e la tendenza a spiegarne i fenomeni con argomenti di ordine naturale, senza ricorrere al sovrannaturale.

Questi quattro aspetti dell'Umanesimo storico convergono verso uno stesso obiettivo: far sorgere la fiducia nell'essere umano e nella sua creatività e far considerare il mondo come il regno dell'uomo, regno sul quale egli può esercitare il proprio dominio grazie al sapere scientifico. In questa nuova prospettiva, la necessità di costruire una nuova visione dell'universo e della storia appare inderogabile. Parallelamente, le nuove concezioni del movimento umanista portano necessariamente alla ridiscussione della questione religiosa, tanto nelle sue strutture dogmatiche e liturgiche quanto in quelle organizzative che informano le strutture sociali del Medioevo. L'Umanesimo, in sintonia con la trasformazione delle forze economiche e sociali dell'epoca, diventa una forza rivoluzionaria di volta in volta più cosciente che tende sempre di più a mettere

in discussione l'ordine stabilito. Ma la Riforma, nel mondo germanico ed anglosassone e la Controriforma, in quello latino, cercano di frenare le nuove idee, riproponendo in modo autoritario la visione cristiana tradizionale. La crisi che investe la Chiesa passa poi alle strutture statali. Alla fine, l'impero e la monarchia per diritto divino vengono eliminati grazie alle rivoluzioni che hanno luogo verso la fine del secolo diciottesimo ed in quello successivo.

Ma, dopo la Rivoluzione Francese e le guerre d'indipendenza americane, l'Umanesimo scompare, anche se nella società continua ad esistere un retroterra di ideali ed aspirazioni ad esso legati che incoraggia trasformazioni economiche, politiche e scientifiche. L'Umanesimo è stato eclissato da concezioni e modelli di comportamento che sono riusciti ad imporsi a livello sociale e che hanno trovato la loro espressione ultima nel colonialismo, nella Seconda Guerra Mondiale e nell'assetto bipolare del pianeta. E' nella situazione venutasi a creare dopo questi eventi che si riapre il dibattito sul significato dell'essere umano e della natura, sulla ragion d'essere delle strutture economiche e politiche, sull'orientamento della Scienza e della tecnologia e, in generale, sulla direzione degli avvenimenti storici.

Sono i "filosofi dell'Esistenza" a lanciare i primi segnali: Heidegger squalifica l'Umanesimo riducendolo ad una metafisica tra le tante (nella sua *Lettera sull'Umanesimo*); Sartre lo difende (nella sua conferenza *L'esistenzialismo è un umanesimo*); Luypen ne precisa il contesto teorico (in *La fenomenologia è un umanesimo*). Su un altro fronte, ecco Althusser prendere posizione in senso antiumanista (in *Pour Marx*¹) e Maritain appropriarsi dell'umanesimo, che del cristianesimo era stato l'antitesi (nel suo *Umanesimo Integrale*). A tutti questi autori va riconosciuto il merito di aver messo in atto degli sforzi degni di attenzione.

Al giorno d'oggi l'Umanesimo, dopo aver percorso un cammino tanto lungo e dopo le ultime discussioni filosofiche, deve necessariamente definire la propria posizione non solo in termini di concezione teorica ma anche in termini di prassi in campo sociale. Per quanto riguarda questi aspetti, ci riferiremo costantemente al recente documento di fondazione del Movimento Umanista.

Lo stato della questione umanista deve oggi essere formulato a partire dalle condizioni in cui l'essere umano vive. Tali condizioni non sono astratte. Di conseguenza, non è legittimo far discendere l'Umanesimo da una teoria sulla Natura o da una teoria sulla Storia o dalla fede in un Dio. La condizione umana è tale che un incontro privo di mediazioni con il dolore e con la necessità di superare il dolore risulta ineludibile. Si tratta di una condizione che è comune a tante altre specie ma che in quella umana presenta un bisogno addizionale, quello di prefigurare i modi futuri per vincere il dolore e raggiungere il piacere. La capacità di previsione della specie umana poggia sull'esperienza passata e sull'intenzione di migliorare la situazione presente. Il lavoro umano, che si accumula nelle diverse produzioni sociali e passa trasformandosi di generazione in generazione, è il risultato di una lotta incessante per superare le condizioni naturali e sociali in cui l'essere umano vive. E' per questo che l'Umanesimo definisce l'essere umano come un essere storico che trasforma il mondo e la sua stessa natura attraverso l'attività sociale. Questo punto è di importanza capitale perché, se lo si accetta, non si potrà poi coerentemente sostenere l'esistenza di un diritto naturale o di una proprietà naturale o di istituzioni naturali oppure che, in definitiva, l'essere umano futuro sarà tale e quale quello attuale, come se esso fosse compiuto una volta per tutte.

Il vecchio tema del rapporto tra uomo e natura acquista di nuovo importanza. Riprendendolo in esame, scopriamo questo grande paradosso: da un lato l'essere umano ci appare privo di fissità, privo di natura, dall'altro riconosciamo in lui un aspetto costante: la storicità. E' per questo che, forzando i termini, si può arrivare a dire che la natura dell'uomo sia la sua storia, la sua storia sociale. Di conseguenza, ogni essere umano che viene al mondo non è, come avviene nelle altre specie, una sorta di primo esemplare equipaggiato geneticamente di tutto ciò che gli servirà per rispondere all'ambiente, bensì un essere storico che sviluppa la propria esperienza personale in un paesaggio sociale in un paesaggio umano. Ma ecco che in questo mondo sociale l'intenzione collettiva di vincere il dolore viene negata dall'intenzione di altri esseri umani. Con ciò intendiamo dire che alcuni esseri umani ne "naturalizzano" altri negandone le intenzioni e che in questo modo li trasformano in oggetti d'uso. Dunque, mentre la tragedia che deriva dall'essere sottoposti a condizioni fisiche naturali spinge il lavoro sociale e la scienza verso nuove realizzazioni che oltrepassino tali condizioni, la tragedia che deriva dall'essere sottoposti a condizioni sociali di disuguaglianza e di ingiustizia spinge l'essere umano a ribellarsi ad una situazione in cui riconosce non il gioco di forze cieche ma quello di intenzioni umane. Tali intenzioni, che discriminano altri

esseri umani, operano in un campo ben diverso da quello della natura e delle sue tragedie, in cui non esiste alcuna intenzione. Non a caso in ogni forma di discriminazione è sempre presente uno sforzo mostruoso teso a dimostrare come le differenze tra gli esseri umani siano dovute alla natura, fisica o sociale, cioè ad un gioco di forze prive di intenzione. Si cercherà di giustificare le differenze razziali, sessuali od economiche già stabilite facendo appello a leggi genetiche o di mercato; in ogni caso, però, si dovrà ricorrere alla distorsione, alla falsità e alla malafede.

Le due idee fondamentali esposte in precedenza - la prima relativa alla condizione umana, che per noi è caratterizzata dal dolore e dalla spinta a superarlo e la seconda che si riferisce alla definizione di essere umano, che per noi è un essere storico e sociale - secondo gli umanisti di oggi sintetizzano lo stato della questione dell'umanesimo. Sugli aspetti particolari di questi due temi rimando al mio saggio *Discussioni storiologiche*, contenuto in *Contributi al pensiero*.

Nel Documento di fondazione del Movimento Umanista si dichiara che si potrà passare dalla preistoria ad una storia pienamente umana solo quando cesseranno le azioni violente ed animalesche di appropriazione che alcuni esseri umani compiono nei confronti di altri esseri umani. Fino a quando ciò non succederà, non sarà possibile partire da alcun altro valore centrale che non sia l'essere umano completo, con le sue realizzazioni e la sua libertà. La frase: "Niente al di sopra dell'essere umano e nessun essere umano al di sotto di un altro", sintetizza questa idea. Collocare Dio, lo Stato, il Denaro o qualsiasi altra entità come valore centrale, significa relegare l'essere umano in una posizione subordinata e creare così le condizioni per meglio controllarlo o magari per sacrificarlo. Come umanisti abbiamo ben chiaro questo punto. Noi umanisti possiamo essere atei o credenti ma non partiamo dall'ateismo o dalla fede per dare fondamento alla nostra visione del mondo e alle nostre azioni; partiamo dall'essere umano e dai suoi bisogni più immediati.

Noi umanisti affermiamo che il problema fondamentale è: sapere se vogliamo vivere e in quali condizioni vogliamo farlo. Qualsiasi forma di violenza - fisica, economica, razziale, religiosa, sessuale, ideologica - attraverso cui il progresso umano è stato bloccato, ripugna agli umanisti. Qualsiasi forma di discriminazione - manifesta o larvata - costituisce per gli umanisti un motivo di denuncia.

Risulta così tracciata la linea di demarcazione tra l'Umanesimo e l'Anti-umanesimo. L'Umanesimo pone al primo posto il lavoro rispetto al grande capitale; la Democrazia reale rispetto alla Democrazia formale; il decentramento rispetto al centralismo; la non discriminazione rispetto alla discriminazione; la libertà rispetto all'oppressione; il senso della vita rispetto alla rassegnazione, al conformismo ed all'idea che tutto sia assurdo.

Poiché si basa sulla libertà di scelta, l'Umanesimo possiede l'unica etica valida. Allo stesso modo, poiché crede nelle intenzioni e nella libertà distingue tra errore e malafede.

Queste sono le nostre posizioni. Noi umanisti, d'altra parte, non riteniamo di essere usciti dal nulla ma ci sentiamo tributari di un lungo processo e di uno sforzo collettivo. Ci sentiamo impegnati nei problemi del mondo d'oggi e siamo coscienti della necessità di una lunga lotta in futuro. Siamo favorevoli alla diversità, in netta opposizione all'irregimentazione che finora è stata imposta con la giustificazione che il diverso crea dialettica tra gli elementi di un sistema e che pertanto rispettare tutte le specificità significa dare via libera a forze centrifughe e disintegratrici. Come umanisti pensiamo il contrario, anzi sottolineiamo il fatto che, proprio in questo momento storico, l'appiattimento della diversità porta le strutture rigide all'esplosione. Per questo poniamo l'accento sulla convergenza degli orientamenti e delle intenzioni e ci opponiamo, tanto sul piano teorico che pratico, all'eliminazione della diversità spacciata come condizione del sorgere di dialettiche all'interno di un insieme dato.

Nel Documento, noi umanisti ritroviamo le nostre radici nell'Umanesimo storico e ci ispiriamo agli apporti delle varie culture umane e non soltanto di quelle che in questo momento occupano una posizione centrale; pensiamo all'avvenire mentre lottiamo per superare la crisi generale del presente; siamo ottimisti: crediamo nella libertà e nel progresso sociale.

Noi umanisti siamo internazionalisti, aspiriamo ad una nazione umana universale. Abbiamo una visione globale del mondo in cui viviamo, ma agiamo nel nostro ambiente. Non desideriamo un mondo uniforme bensì multiforme: multiforme per etnie, lingue e costumi; multiforme per paesi, regioni, località; multiforme per idee ed aspirazioni; multiforme per credenze, dove abbiano posto l'ateismo e la religiosità; multiforme nel lavoro; multiforme nella creatività.

Noi Umanisti non vogliamo padroni; non vogliamo dirigenti né capi e non ci sentiamo dirigenti, capi o rappresentanti di alcuno; non vogliamo uno Stato centralizzato, né uno Stato Parallelo che lo sostituisca: non vogliamo eserciti polizieschi, né bande armate che ne prendano il posto.

L'Umanesimo entra direttamente nella discussione sulle condizioni economiche. E sostiene che nel momento attuale il problema-chiave non è quello di chiarire sempre più in dettaglio i diversi aspetti delle economie feudali, delle industrie nazionali o dei gruppi regionali; questi sono solo dei sopravvissuti al passo della Storia, che oggi, per assicurarsi la propria quota di profitto, devono piegarsi ai dettami del capitale finanziario internazionale, un capitale speculativo il cui processo di concentrazione su scala mondiale si fa sempre più spinto. In una situazione come questa, persino lo Stato nazionale, per sopravvivere, ha bisogno di crediti e prestiti. Tutti mendicano gli investimenti e, per averli, forniscono alla banca la garanzia che sarà essa ad avere l'ultima parola sulle decisioni fondamentali. Sta arrivando il momento in cui anche le aziende, proprio come le città e le campagne, diventeranno proprietà indiscussa della banca; sta arrivando il momento dello Stato Parallelo, un tempo, questo, in cui il vecchio ordine dovrà essere azzerato. Di pari passo svaniscono le vecchie forme di solidarietà; siamo di fronte alla disintegrazione del tessuto sociale ed all'apparire sulla scena di milioni di esseri umani indifferenti gli uni agli altri e senza legami tra loro, nonostante la miseria che li accomuna. Il grande capitale non solo domina l'oggettività grazie al controllo dei mezzi di produzione, ma domina anche la soggettività grazie al controllo dei mezzi di comunicazione e di informazione. In queste condizioni esso può disporre a piacere delle risorse materiali e sociali, riducendo la natura in uno stato di deterioramento irreversibile e tenendo sempre meno conto dell'essere umano. Il grande capitale possiede i mezzi tecnologici per fare tutto questo. E proprio come ha svuotato le aziende e gli Stati, è riuscito a svuotare di significato anche la Scienza, trasformandola in tecnologia che genera miseria, distruzione e disoccupazione. Non c'è bisogno di grandi discorsi per mettere in evidenza il fatto che oggi esistono le possibilità tecnologiche per risolvere, a breve termine e per vaste zone del mondo, i problemi della piena occupazione, dell'alimentazione, della salute, della casa, dell'istruzione. Se queste possibilità non si tramutano in realtà è semplicemente perché la speculazione mostruosa del grande capitale lo impedisce. Nei paesi avanzati, il grande capitale ha ormai superato lo stadio dell'economia di mercato e cerca, parallelamente alla riconversione tecnologica, di disciplinare la società per far fronte al caos che esso stesso ha generato. La disoccupazione crescente, la recessione e lo stravolgimento del quadro politico ed istituzionale segnano l'inizio di un'altra epoca, nella quale i dirigenti ed i quadri intermedi dovranno essere rinnovati ed adattati ai nuovi tempi. Questi cambiamenti di schema non sono altro che un passo in più verso la crisi generale del Sistema che marcia verso la mondializzazione.

A contrastare questa situazione di irrazionalità non si levano - come imporrebbe una visione dialettica - le voci della ragione; sorgono, invece, i più oscuri razzismi, integralismi e fanatismi. E se il neo-irrazionalismo prenderà il sopravvento in intere regioni e collettività, il margine d'azione delle forze progressiste finirà per ridursi sempre di più. D'altra parte, però, milioni di lavoratori hanno ormai preso coscienza sia dell'assurdità del centralismo statale che della falsità della democrazia capitalista. E' per questo che gli operai si ribellano contro i vertici corrotti dei sindacati e che interi popoli mettono in discussione i loro partiti ed i loro governi. Ma è necessario dare orientamento a fenomeni come questi che tendono ad esaurirsi in uno sterile spontaneismo: è necessario discutere il tema fondamentale dei fattori della produzione.

Per l'Umanesimo, i fattori della produzione sono il lavoro ed il capitale, mentre inessenziali e superflue sono la speculazione e l'usura. Nell'attuale situazione bisogna lottare per trasformare radicalmente l'assurdo rapporto che si è instaurato tra questi due fattori. Fino ad oggi è stata imposta questa regola: il profitto al capitale ed il salario al lavoratore. Ed una tale ripartizione è stata giustificata con l'argomento del "rischio" che l'investimento comporta; come se il lavoratore non mettesse a rischio il suo presente ed il suo futuro nei flussi e riflussi della disoccupazione e della crisi. Ma c'è un altro elemento in gioco ed è il potere di decisione e di gestione dell'azienda. Il profitto non destinato ad essere reinvestito nell'azienda, non diretto alla sua espansione o diversificazione, prende la via della speculazione finanziaria. E la stessa via della speculazione finanziaria la prende il profitto che non crea nuovi posti di lavoro. Di conseguenza la lotta dei lavoratori deve obbligare il capitale a raggiungere la sua massima resa produttiva. Ma questo non potrà diventare realtà senza una compartecipazione nella gestione e nella direzione dell'azienda. Altrimenti come si potranno evitare i licenziamenti in massa, la chiusura e lo svuotamento delle

aziende? Il vero problema sta infatti nell'insufficienza degli investimenti, nel fallimento fraudolento delle aziende, nella catena dell'indebitamento, nella fuga dei capitali. Se poi qualcuno insistesse ancora sulla base di insegnamenti ottocenteschi, sull'idea della confisca dei mezzi di produzione da parte dei lavoratori, quel qualcuno dovrebbe tenere presente il recente fallimento del Socialismo reale. A chi poi obietta che regolamentare il capitale così com'è regolamentato il lavoro comporta la fuga del capitale stesso verso luoghi ed aree più redditizi, si deve spiegare che una tal cosa non potrà succedere ancora per molto, giacché l'irrazionalità dell'attuale modello economico tende a produrre una saturazione ed ad innescare una crisi mondiale. Quest'obiezione, poi, non solo fa esplicito riconoscimento di una radicale immoralità ma ignora il processo storico dello spostamento del capitale verso la banca, il quale ha come conseguenza il fatto che lo stesso imprenditore finisce per diventare un impiegato senza capacità decisionale, l'anello di una catena all'interno della quale la sua autonomia è solo apparente. In ogni caso saranno gli stessi imprenditori che, con l'acuirsi del processo recessivo, finiranno per prendere in seria considerazione questi argomenti.

Gli umanisti sentono la necessità di agire non solo nel campo del lavoro o sindacale ma anche in quello politico, per impedire che lo Stato sia uno strumento del capitale finanziario mondiale, per stabilire un equo rapporto tra i fattori di produzione e per restituire alla società l'autonomia che le è stata sottratta.

Nel campo politico, la situazione mostra come l'edificio della Democrazia si sia gravemente deteriorato per l'incrinarsi dei pilastri sui quali poggiava: l'indipendenza dei poteri, la rappresentatività ed il rispetto delle minoranze. La teorica indipendenza dei poteri è solo un assurdo: nella pratica risulta seriamente compromessa. Ed in effetti, basta svolgere una semplice ricerca sull'origine e sulle articolazioni di ciascun potere in alcune aree del mondo per rendersi conto degli intimi rapporti che lo legano agli altri: e non potrebbe essere altrimenti, visto che fanno tutti parte di uno stesso sistema. Quindi, le frequenti crisi dovute al predominio di un potere sull'altro, al sovrapporsi delle funzioni, alla corruzione ed alle irregolarità, sono il riflesso della situazione economica e politica globale di un dato paese.

Per quanto riguarda la rappresentatività, c'è da dire che all'epoca in cui fu introdotto il suffragio universale si pensava che ci fosse un solo atto, per così dire, tra l'elezione dei rappresentanti del popolo e la conclusione del loro mandato. Ma con il passare del tempo si è visto chiaramente che oltre a questo primo atto con il quale i molti scelgono i pochi, ne esiste un secondo con il quale questi pochi tradiscono i molti, facendosi portatori di interessi estranei al mandato ricevuto. E questo male si trova ormai in incubazione nei partiti politici che sono ridotti a dei puri vertici separati dalle necessità del popolo: ormai, all'interno della macchina dei partiti, i grandi interessi finanziano i candidati e dettano la politica che questi dovranno portare avanti. Tutto ciò evidenzia una profonda crisi nel concetto e nell'espressione pratica della rappresentatività. Gli umanisti lottano per trasformare la pratica della rappresentatività dando la massima importanza alle consultazioni popolari, ai referendum, all'elezione diretta dei candidati. Non dimentichiamoci che in numerosi paesi ancora oggi esistono leggi che subordinano i candidati indipendenti ai partiti politici; che esistono ancora requisiti di reddito e sotterfugi vari che limitano la possibilità di presentarsi davanti alla volontà popolare. Qualsiasi legge che limiti la piena capacità del cittadino di eleggere e di essere eletto è una beffa nei confronti del fondamento stesso della Democrazia reale, che è al di sopra di ogni regolamentazione giuridica. E se si vorrà dare attuazione al principio delle pari opportunità, i mezzi di comunicazione di massa dovranno mettersi al servizio della popolazione nel periodo elettorale, durante il quale i candidati pubblicizzano le loro proposte, dando a tutti esattamente le stesse opportunità. Dovranno inoltre essere emanate leggi sulla responsabilità politica, in base alle quali quanti non abbiano mantenuto le promesse fatte agli elettori rischieranno l'interdizione, la destituzione od il giudizio politico. Questo perché il rimedio alternativo attualmente in vigore (gli individui ed i partiti inadempienti saranno penalizzati dal voto nelle elezioni successive) non pone affatto termine a quel secondo atto con cui si tradiscono i rappresentati. Per quanto riguarda poi la consultazione diretta su temi che presentano carattere d'urgenza, le possibilità tecnologiche di metterla in pratica crescono di giorno in giorno. Non si tratta di dare priorità a sondaggi o ad inchieste manipolate, si tratta invece di facilitare la partecipazione ed il voto diretto attraverso mezzi elettronici ed informatici avanzati.

In una Democrazia reale, alle minoranze deve essere data la garanzia di una rappresentatività adeguata ma, oltre a questo, si devono prendere tutte le misure che ne favoriscano nella pratica

l'inserimento e lo sviluppo. Oggi le minoranze assediata dalla xenofobia e dalla discriminazione chiedono disperatamente di essere riconosciute e, in questo senso, è responsabilità degli umanisti elevare questo tema a livello di discussione prioritaria, capeggiando ovunque la lotta contro i neofascismi, palesi o mascherati che siano. In definitiva, lottare per i diritti delle minoranze significa lottare per i diritti di tutti gli esseri umani. Ma anche all'interno di un paese esistono intere provincie, regioni od autonomie che subiscono una discriminazione analoga a quella delle minoranze come conseguenza delle spinte centralizzatrici dello Stato, che è oggi solo uno strumento insensibile nelle mani del grande capitale. Questa situazione avrà termine quando si darà impulso ad un'organizzazione federativa grazie alla quale il potere politico reale tornerà nelle mani di tali soggetti storico-culturali.

In definitiva, porre al centro dell'attenzione il tema del capitale e del lavoro, il tema della Democrazia reale e l'obiettivo del decentramento dell'apparato statale significa indirizzare la lotta politica verso la creazione di un nuovo tipo di società: una società flessibile ed in costante cambiamento, in sintonia con le necessità dinamiche dei popoli che oggi sono soffocati dalla dipendenza.

Nella situazione attuale dominata dalla confusione è necessario discutere il tema dell'Umanesimo spontaneo o ingenuo, mettendolo in rapporto con ciò che per noi è l'Umanesimo cosciente. Il vigore, sconosciuto fino a pochi anni fa, con cui gli ideali e le aspirazioni umaniste si manifestano nelle nostre società, appare ormai evidente: il mondo sta cambiando a grande velocità e questo cambiamento, oltre a spazzare via le vecchie strutture ed i vecchi riferimenti, sta liquidando le forme di lotta tradizionali. In una situazione come questa appaiono spontaneismi di ogni genere, che somigliano più alle catarsi o ai tumulti sociali che a dei processi dotati di una direzione precisa. Pertanto, se attribuiamo a gruppi, associazioni e singoli individui progressisti la definizione di umanisti, quand'anche non facciano espressamente parte del Movimento Umanista, è perché puntiamo ad unire le forze e non a costruire un nuovo egemonismo che perpetuerebbe punti di vista e procedimenti omologanti.

Crediamo che sia nei luoghi di lavoro ed in quelli di residenza dei lavoratori che la semplice protesta debba trasformarsi in una forza cosciente, che abbia come obiettivo la trasformazione delle strutture economiche; dicendo questo non dimentichiamo certo le numerose attività in cui sono coinvolti i membri più combattivi delle organizzazioni sindacali e politiche. Ma noi non proponiamo ad alcuno di abbandonare il proprio collettivo per partecipare alle attività del Movimento Umanista: al contrario. La lotta degli elementi progressisti appartenenti a tali organizzazioni, visto che è diretta a trasformarne i vertici, va ben oltre le rivendicazioni di corto respiro e spinge tali elementi a convergere sulle posizioni umaniste. In larghi strati di docenti e studenti, normalmente sensibili alle ingiustizie, la volontà di cambiamento diventerà cosciente a misura che la crisi generale del Sistema tenderà a gravare anche su di essi. E certo già oggi il settore della Stampa, che è a diretto contatto con la tragedia di ogni giorno, è in condizioni di prendere un indirizzo umanista: lo stesso vale per quei settori intellettuali le cui opere sono in netta opposizione con i modelli sostenuti da questo sistema inumano. Di fronte alla sofferenza umana, numerose organizzazioni lanciano l'invito all'azione disinteressata a favore degli emarginati o dei discriminati; così, in determinate occasioni, associazioni, gruppi di volontariato, consistenti fasce della popolazione si mobilitano e cercano di dare un contributo positivo. Senza dubbio, proprio il fatto di denunciare problemi di questo tipo costituisce di per sé un contributo. Ma tali gruppi non impostano la loro azione nel quadro di una trasformazione delle strutture che danno origine ai mali che denunciano. Un tale atteggiamento rientra più nel campo dell'Umanitarismo che in quello dell'Umanesimo cosciente. Comunque le denunce e le azioni concrete sono degne di essere approfondite ed ampliate.

Proprio come esiste un ampio ed esteso settore sociale che potremmo a ragione chiamare "campo umanista", così esiste un settore, non meno esteso, che potremmo denominare "campo anti-umanista". Oggi, sfortunatamente, mentre milioni di umanisti non sono ancora scesi in campo con determinazione per imporre il cambiamento sociale, si assiste all'apparizione di fenomeni regressivi che si consideravano ormai superati. A misura che le forze mobilitate dal grande capitale soffocano i popoli sorgono ideologie incoerenti che crescono sfruttando il malessere sociale, malessere che incanalano verso falsi colpevoli. Alla base di queste forme di neo-fascismo c'è una profonda negazione dei valori umani. Anche in certe correnti ecologiste devianti succede qualcosa di analogo, visto che privilegiano la natura rispetto all'uomo. Per esse,

la tragedia degli attuali disastri ecologici non è sta nel fatto che essi mettono in pericolo l'intera umanità ma nel fatto che l'essere umano ha attentato contro la Natura. Secondo alcune di queste correnti, l'essere umano è un essere infetto che in quanto tale contamina la Natura. Per loro sarebbe stato meglio che la medicina non avesse avuto alcun successo nella lotta contro le malattie e per prolungare la vita. "Prima la terra!" urlano in modo isterico, richiamandoci alla memoria i proclami del nazismo. Da qui alla discriminazione delle culture che contaminano, degli stranieri che sporcano ed inquinano, il passo è breve. Anche queste correnti rientrano nel campo dell'Anti-umanesimo, visto che alla loro base c'è il disprezzo per l'essere umano. I loro mentori disprezzano se stessi ed in questo riflettono le tendenze nichiliste e suicide oggi di moda. Certo, uno strato considerevole di persone sensibili aderisce ai movimenti ecologisti perché si rende conto di quanto siano gravi i problemi che questi denunciano; ma se assumeranno, come sembra opportuno, un carattere umanista, i movimenti ecologisti indirizzeranno la loro lotta verso i responsabili della catastrofe: il grande capitale e la catena di industrie ed aziende distruttive, tutte strettamente imparentate con il complesso militare-industriale. Prima di preoccuparsi delle foche dovranno preoccuparsi della fame, del sovraffollamento, della mortalità infantile, delle malattie, della carenza di abitazioni e strutture sanitarie che affliggono tante parti della Terra. Dovranno dare l'opportuno risalto a problemi quali la disoccupazione, lo sfruttamento, il razzismo, la discriminazione e l'intolleranza nel mondo tecnologicamente avanzato: quello stesso mondo che, con la sua crescita irrazionale, sta creando gli squilibri ecologici.

Non è necessario dilungarsi troppo sulle Destre intese come strumenti politici dell'Anti-umanesimo. La loro malafede raggiunge livelli tali che, continuamente, esse si spacciano per rappresentanti dell'"Umanesimo". Proprio così: la loro malafede ed il banditismo che dimostrano nell'appropriarsi delle parole sono talmente enormi, che questi rappresentanti dell'Anti-umanesimo non hanno mancato di nascondersi dietro il nome di "umanisti". Sarebbe impossibile fare un inventario completo dei trucchi, degli strumenti, dei modi e delle espressioni utilizzate dall'Anti-umanesimo. In ogni caso un'opera di chiarificazione delle tendenze anti-umaniste più nascoste permetterà a molti umanisti, per così dire ingenui o spontanei, di rivedere le proprie concezioni ed il significato della propria attività sociale.

Per quanto riguarda gli aspetti organizzativi, il Movimento Umanista crea fronti d'azione nei luoghi di lavoro, in quelli di residenza, nel mondo sindacale, politico e culturale con l'intento di trasformarsi, poco a poco, in un movimento a carattere sociale. Portando avanti questa linea, esso crea le condizioni per integrare forze diverse, gruppi ed individui progressisti senza che questi perdano la loro identità e le loro caratteristiche particolari. L'obiettivo del Movimento Umanista è quello di promuovere l'unione tra forze che possano influire sempre di più su vasti settori della popolazione e di orientare con la sua azione la trasformazione sociale.

Noi umanisti non siamo ingenui e non ci gonfiamo il petto con dichiarazioni di sapore romantico. In questo senso non crediamo che le nostre proposte siano l'espressione più avanzata della coscienza sociale né pensiamo che la nostra organizzazione sia qualcosa d'indiscutibile. Non ci fingiamo rappresentanti della maggioranza. In tutti i casi, agiamo in accordo con ciò che riteniamo più giusto e favoriamo le trasformazioni che crediamo possibili ed adatte all'epoca in cui ci è toccato vivere.

Per concludere questo discorso, vorrei comunicarvi una mia preoccupazione personale. Non credo assolutamente che stiamo andando verso un mondo disumanizzato del tipo di quello presentatoci da certi autori di fantascienza, da certe correnti che predicano la salvezza o da certe tendenze pessimistiche. Credo, però, che ci troviamo esattamente nel punto, per altro presentatosi molte altre volte nel corso della storia umana, in cui è necessario scegliere fra due vie che conducono a due mondi opposti. Dobbiamo scegliere in che condizioni vogliamo vivere; e credo che, in questo momento pericoloso, l'umanità si appresti a fare la propria scelta. L'Umanesimo ha un ruolo importante da giocare a favore della scelta migliore.

Nient'altro. Molte grazie.

1 In francese nel testo (N.d.T.).

LE CONDIZIONI DEL DIALOGO

ACCADEMIA DELLE SCIENZE, MOSCA, RUSSIA
6 OTTOBRE 1993

Signor Vicepresidente dell'Accademia delle Scienze di Russia, Vladimir Kudriatsev, illustri professori ed amici.

Il riconoscimento che mi è stato conferito dall'Accademia delle Scienze di Russia nella sessione del Consiglio Scientifico dell'Istituto per l'America Latina, tenutasi il 21 settembre scorso, è stato di enorme importanza per me. Pochi giorni dopo aver ricevuto la notizia, mi trovo qui per ringraziarvi di questo riconoscimento e per fare alcune riflessioni intorno al dialogo da me svolto nel corso di vari anni con gli accademici di diversi istituti del vostro Paese. Si è trattato di un rapporto di reciproco arricchimento portato avanti attraverso il contatto personale, la corrispondenza ed i libri. Esso ha dimostrato come fosse effettivamente possibile individuare alcune idee di fondo che fossero condivise da entrambe le parti, cosa questa che si dà solo quando il dialogo è, come nel nostro caso, rigoroso e scevro da pregiudizi. Per contrasto, vorrei affrontare qui il problema degli ostacoli che intralciano la fluidità del dialogo in generale e che, molto frequentemente, lo portano in una strada senza uscita.

Intendo la parola "dialogo" quasi nell'accezione del termine greco *dialogos* e di quello latino *dialogus*, che riprende la medesima idea, accezione che implica sempre l'alternarsi, nel discorso, di persone che manifestano le proprie idee o sentimenti. Ma quand'anche adempia a tutti i requisiti formali, a volte il dialogo fallisce e di conseguenza non si arriva a comprendere adeguatamente ciò che era oggetto di esame. La forma filosofica e scientifica del pensare, a differenza di quella dogmatica, è essenzialmente dialogica; essa si trova in stretto rapporto con quella struttura dialettica che già Platone ci aveva presentato come uno strumento di approssimazione alla verità. Studiosi contemporanei sono tornati a riflettere sulla natura del dialogo, prendendo le mosse soprattutto dalla Fenomenologia e dalla formulazione del "problema dell'Altro", che ha in Martin Buber il suo esponente più importante. Già Collingwood aveva messo in chiaro che un problema non si risolve se non lo si capisce e che non lo si capisce se non si sa che tipo di questione ponga. Nel dialogo ermeneutico domanda e risposta si alternano; ma non c'è risposta che chiuda il cerchio, anzi, esso si apre a nuovi interrogativi che, a loro volta, esigono nuove formulazioni.

La tesi che difenderò oggi può essere esposta in questi termini: non può esistere dialogo completo se non si prendono in considerazione gli elementi predialogici sui quali si basa la necessità del dialogo stesso. Per spiegare quanto enunciato mi prenderò la libertà di fare riferimento ad alcuni esempi tratti dalla mia esperienza personale.

Quando mi si chiede di spiegare il mio pensiero in una conferenza, in un testo scritto od in una dichiarazione alla stampa, ho la sensazione che tanto le parole che uso quanto il filo del discorso che sviluppo possano essere seguiti senza difficoltà ma che, ciononostante, il discorso stesso non riesca a "connettersi" con gran parte dell'uditorio, oppure dei lettori o dei giornalisti. Si tratta di persone la cui capacità di comprensione, in termini generali, non è peggiore di quella di molte altre con le quali invece il mio discorso "si connette". Naturalmente non mi sto riferendo al disaccordo che l'altra parte può manifestare, con una serie di obiezioni, alle proposte da me avanzate; in questa situazione mi sembra che vi sia anzi una "connessione" perfetta: connessione che ritrovo anche in un'accesa disputa. No, si tratta di qualcosa di più generale, di qualcosa che ha a che vedere con le condizioni del dialogo stesso (intendendo la mia esposizione come un dialogo con l'altra parte, che accetta, rifiuta o mette in dubbio le mie asserzioni). La sensazione di non connessione si fa sentire con forza quando mi rendo conto che, pur essendo stato compreso quanto ho spiegato, ecco che si tornano a chiedere le stesse cose o si continua ad insistere su punti che non discendono da quanto è stato detto. E' come se una certa vaghezza, un certo disinteresse andasse di pari passo con la comprensione di quanto esposto; come se

l'interesse si radicasse più in là (o più in qua) di ciò che viene enunciato. Qui possiamo intendere il dialogo come un rapporto di riflessione o discussione tra persone, tra parti. Senza concedere troppo al rigorismo, converrà individuare certe condizioni necessarie affinché questo rapporto possa esistere od affinché un'esposizione possa essere seguita ragionevolmente. In questa prospettiva possiamo dire che affinché un dialogo sia coerente è necessario che le parti: 1. stabiliscano di comune accordo il tema da discutere; 2. attribuiscono al tema affrontato un analogo livello d'importanza; e 3. possiedano un vocabolario comune relativamente ai termini decisivi che verranno usati.

Quando diciamo che le parti devono essere d'accordo sulla scelta del tema da prendere in esame, stiamo facendo allusione ad un rapporto nel quale ciascuno ritiene il discorso dell'altro degno di nota. Fissare un tema, per altro, non significa che il tema stesso non ammetta trasformazioni o cambiamenti via via che lo si sviluppi; in ogni caso, però, ciascuna delle parti deve sapere, anche se minimamente, di cosa stia parlando l'altra.

Quando diciamo, prendendo in esame la condizione successiva, che i livelli di importanza attribuiti al tema dalle due parti debbano essere analoghi, non stiamo affermando la necessità di una coincidenza totale su questo punto, bensì di una vicinanza quantitativamente accettabile tra le due valutazioni; poiché, se il tema risultasse della massima importanza per una delle parti mentre per l'altra fosse irrilevante, si potrebbe anche arrivare ad un accordo sull'oggetto della discussione ma non sull'interesse o sulla funzione svolta dall'insieme del discorso.

Per ultimo, se ai termini decisivi corrispondessero definizioni diverse, le parti potrebbero arrivare ad alterare l'oggetto del dialogo e di conseguenza il tema trattato.

Solo se le tre condizioni sopradette vengono soddisfatte si potrà portare avanti il dialogo e giungere così ad un ragionevole accordo o disaccordo con la serie di argomenti esposti. Esistono però numerosi fattori che impediscono di soddisfare le condizioni del dialogo. Qui mi limiterò a prendere in considerazione alcuni fattori predialogici che influiscono sulla valutazione del livello d'importanza da attribuire ad un tema dato.

Perché esista un enunciato è necessario che ci sia un'intenzione preliminare che permetta di scegliere i termini ed il rapporto tra di essi. Non basta che io enuncii: "Nessun uomo è immortale" o "Tutti i conigli sono erbivori" per far capire di quale argomento stia parlando. L'intenzione preliminare al discorso delimita l'ambito, delimita l'universo nel quale si inscrivono le proposizioni. Tale universo non è geneticamente logico ma ha a che vedere con strutture prelogiche, predialogiche. Altrettanto vale per colui cui l'enunciato è rivolto. E' necessario che l'universo del discorso sia lo stesso per chi enuncia e per chi riceve l'enunciato: in caso contrario si parlerà di non coincidenza del discorso.

Fino a poco tempo fa si pensava che in un discorso la conclusione derivasse dal gioco delle premesse. Si riteneva, ad esempio, che al dire: "Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; quindi Socrate è mortale", la conclusione derivasse dalle affermazioni iniziali, quando in realtà succedeva che chi aveva organizzato gli enunciati avesse già in mente la conclusione. Esisteva infatti l'intenzione di ottenere un certo risultato e proprio questo permetteva di scegliere enunciati e termini. Nel linguaggio quotidiano accade lo stesso ed anche nella Scienza il discorrere va nella direzione di un obiettivo precedentemente formulato sotto forma di ipotesi. Ebbene, quando si stabilisce un dialogo, ciascuna delle parti può avere intenzioni diverse e puntare ad obiettivi distinti e, soprattutto, ciascuna può dare una propria valutazione globale dell'importanza di un medesimo tema. Ma questa "importanza" non è data dal tema, bensì da un insieme di credenze, da una scala di valori e da interessi che sono precedenti al tema. In termini astratti, due persone potrebbero mettersi d'accordo nello stabilire che il tema "il senso della vita" sia della massima importanza e tuttavia una delle due parti potrebbe essere convinta che affrontare tale materia sia di scarsa praticità, che non risolva niente e che, infine, non rivesta un carattere d'urgenza per quanto riguarda la vita quotidiana. Che l'interlocutore scettico segua semplicemente lo svilupparsi delle argomentazioni dell'altra parte o che partecipi attivamente al dialogo, ciò può essere spiegato da altri fattori ma non dal tema, la cui sostanzialità tale interlocutore ha squalificato a priori. In questo senso gli elementi predialogici non solo delimitano l'universo che conferisce al tema un determinato livello di importanza ma individuano anche le intenzioni, che vanno ben al di là (o al di qua) del tema stesso. E' evidente che gli elementi predialogici sono prelogici ed agiscono all'interno dell'orizzonte epocale, sociale, orizzonte che gli individui confondono spesso con il prodotto delle proprie personali esperienze ed osservazioni. E questa è

una barriera che non si può superare facilmente, perlomeno fintanto che non si modifichi la sensibilità dell'epoca, del momento storico nel quale si vive. E' precisamente per questo che numerosi risultati raggiunti nella Scienza od in altri campi dell'attività umana sono stati accettati con totale evidenza solo in momenti successivi; ma prima di arrivare a tale accettazione, chi si batté per le nuove idee e per le attività ad esse connesse incontrò il vuoto dialogico e molto spesso dovette scontrarsi con una barriera di ostilità eretta davanti alla sola possibilità di discutere pubblicamente i nuovi punti di vista. Passata la turbolenza iniziale ed essendosi affacciate sulla scena della storia una o più generazioni nuove, l'importanza di quei risultati che precorrevano i tempi diventa patrimonio comune e tutti indistintamente si stupiscono del fatto che i risultati in questione siano stati precedentemente negati o minimizzati.

Allora, dato che il mio pensiero non risulta affatto in linea con determinate credenze, valori e interessi interni all'universo epocale, mi diventa comprensibile la "sconnessione" che si crea con molti dei miei interlocutori, con i quali in astratto sembrerebbe esserci il più grande accordo. Nel mio compito di diffondere l'Umanesimo mi trovo frequentemente di fronte alle difficoltà che ho menzionato in precedenza: se si spiega la concezione dell'Umanesimo contemporaneo e la si spiega chiaramente, non necessariamente si otterrà come risultato una connessione adeguata con molti interlocutori e questo perché sussistono remore e credenze caratteristiche di precedenti momenti storici che attribuiscono ad altri temi un'importanza superiore a quella attribuita alla problematica che ha come centro l'essere umano. Naturalmente molti si diranno "umanisti", dato che la parola "umanesimo" può abbellire il discorso ma è chiaro che non è ancora maturato un interesse genuino per intendere le ragioni o le proposte di questa corrente di pensiero e di questa prassi in campo sociale. Se, mentre la moda detta la fine delle ideologie, si presuppone che organizzare le idee in forma sistematica significhi costruire un'ideologia, si tenderà - evidentemente - a non prendere in considerazione le formulazioni sistematiche dell'Umanesimo. In modo del tutto contraddittorio si preferiranno risposte congiunturali a problemi che sono globali ed ogni risposta sistematica apparirà come una generalizzazione eccessiva. In questo modo, però, risulterà impossibile cogliere i problemi fondamentali che si presentano e che, in un'epoca di mondializzazione, sono appunto strutturali e globali; si ricorrerà necessariamente, invece, ad un insieme di risposte destrutturate, che per la loro stessa natura finiranno per complicare ancora di più le cose, creando una reazione a catena incontrollabile. E' evidente che si sta seguendo questa strada perché il mondo è governato da circoli economici ristretti che impongono i loro interessi. Ma la visione di questa minoranza privilegiata ha fatto presa perfino sugli strati più disagiati della società: è davvero patetico ritrovare nei discorsi del cittadino medio gli stessi toni che prima perceivamo nei discorsi dei rappresentanti delle minoranze dominanti riportati dai mezzi di comunicazione di massa. Le cose continueranno in questo modo - ed un dialogo profondo od un'azione concertata globalmente non risulteranno possibili - fino a quando non saranno falliti i vari tentativi settoriali di risolvere la crisi sempre più grave che si è scatenata nel mondo. Nel momento attuale si crede che il sistema economico e politico vigente non debba essere posto in discussione nella sua globalità poiché lo si ritiene perfettibile. Al contrario, secondo noi, questo sistema non è perfettibile e non può essere riformato gradualmente e non saranno soluzioni congiunturali destrutturate a permetterne a poco a poco la ricomposizione. Queste due posizioni, messe a confronto, potrebbero in teoria intrecciare un dialogo: ma gli elementi predialogici che agiscono nell'uno e nell'altro caso sono inconciliabili quanto a sistemi di credenze e sensibilità. Sarà solo grazie al fallimento sempre più evidente delle soluzioni settoriali che si arriverà ad un altro orizzonte dell'interrogare ed ad una condizione adeguata al dialogo. Allora le nuove idee verranno gradualmente accettate e al contempo vasti settori della società, sempre più privi di speranza, passeranno a mobilitarsi. Già oggi, quand'anche si affermi che alcuni aspetti del sistema attuale possano e debbano essere migliorati, la sensazione che si va diffondendo in frange sempre più vaste della popolazione è che nel futuro le cose non potranno che peggiorare; e questa sensazione non è semplicemente il segno di una tendenza apocalittica di fine secolo ma rivela un malessere pervasivo e generalizzato che, nato nelle viscere delle maggioranze senza voce, tende a toccare tutti gli strati sociali. Intanto si continua, contraddittoriamente, ad affermare che il sistema è congiunturalmente perfettibile.

Il dialogo, fattore decisivo nella costruzione umana, non si riduce ai rigori della logica o della linguistica. Il dialogo è qualcosa di vivo: in esso lo scambio di idee, sentimenti ed esperienze è intessuto all'irrazionalità dell'esistenza. E' la vita umana, con le credenze, i timori, le speranze, gli

odi, le ambizioni e gli ideali propri di ciascuna epoca, che costituisce il terreno di ogni dialogo. Quando abbiamo detto: "Non può esistere dialogo completo se non si prendono in considerazione gli elementi predialogici sui quali si basa la necessità del dialogo stesso" stavamo puntando lo sguardo alle conseguenze pratiche della nostra affermazione. Non ci sarà dialogo completo sulle questioni di fondo della civiltà attuale sino a che la società non cesserà di aver fiducia nelle tante illusioni alimentate dal sistema attuale. Nel frattempo il dialogo continuerà ad essere privo di sostanza e di connessione con le motivazioni profonde della società.

Quando mi è giunto il riconoscimento dell'Accademia, ho intuito che in alcune parti del mondo qualcosa di nuovo stava accadendo; quel qualcosa, che all'inizio era solo un dialogo tra specialisti, un giorno arriverà ad occupare la pubblica piazza.

Il mio ringraziamento va a questa prestigiosa istituzione ed a voi tutti, insieme al mio più vivo desiderio che un dialogo fruttifero si approfondisca e si estenda al di là delle aule accademiche.

FORUM UMANISTA

MOSCA, RUSSIA
7 OTTOBRE 1993

Cari amici:

L'obiettivo del Forum Umanista è quello di studiare i problemi globali del mondo d'oggi e di prendere posizione al riguardo. Si tratta dunque di un'organizzazione culturale nel senso più ampio del termine, che si preoccupa di porre in rapporto tra loro, secondo una logica strutturale, le tematiche della scienza, della politica, dell'arte e della religione. Il Forum Umanista considera la libertà di coscienza e l'assenza di pregiudizi ideologici come condizione indispensabile per la comprensione dei complessi fenomeni del mondo contemporaneo.

Credo che il Forum Umanista debba coltivare l'ambizione di trasformarsi in uno strumento di informazione, scambio di opinioni e discussione tra persone ed istituzioni appartenenti alle più diverse culture del mondo. Credo anche che la sua attività debba assumere un carattere permanente, di modo che tutta l'informazione di un certo rilievo possa immediatamente circolare tra i suoi membri.

A questo punto sorge spontanea la domanda: ma al giorno d'oggi non esistono già diverse istituzioni capaci di portare avanti questo compito con maggiori possibilità di successo, data l'esperienza, le risorse economiche e le capacità professionali di cui dispongono? In effetti si è subito portati a pensare che l'ambito più adeguato per svolgere ricerche ad alto livello e per diffondere i risultati rilevanti da esse prodotti, si trovi nei centri universitari specializzati, nelle fondazioni private e pubbliche o negli organismi culturali delle Nazioni Unite. Noi non rifiutiamo la collaborazione o lo scambio di idee ed informazioni con altre istituzioni, ma abbiamo bisogno di una grande indipendenza e di una grande libertà di giudizio per quanto concerne la formulazione delle domande e l'individuazione delle aree di interesse; il che non risulta affatto semplice quando si ha a che fare con istituzioni che hanno una dinamica propria e che non sono affatto indipendenti per quanto riguarda gli aspetti materiali ed ideologici.

Il Forum Umanista intende gettare le basi per una futura discussione globale. Esso, però, non dovrà scartare a priori i contributi di nessuna corrente di pensiero e d'azione né dovrà considerare come un indice della loro validità il successo (o l'insuccesso) da essi incontrato sul piano pratico. Ben più interessante si rivelerà il prendere in considerazione punti di vista diversi ed il comprendere come, all'interno della civiltà planetaria che oggi è in gestazione, la diversità delle posizioni, dei valori e degli stili di vita avrà ragione, alla distanza, della pressione esercitata dalle correnti di pensiero omologanti. E' in questo senso che noi aspiriamo ad una nazione umana universale, che sarà possibile unicamente a condizione che esista la diversità. Il centro non potrà esercitare per molto tempo ancora la propria egemonia sulla periferia né potranno durare a lungo uno stile di vita, un sistema di valori, un'ideologia, una religione che per imporsi cerchino di cancellare tutto ciò che è diverso da loro. Già oggi è possibile osservare come la centralizzazione generi risposte secessioniste per il fatto di non rispettare la vera essenza di popoli e di regioni che, peraltro, potrebbero perfettamente convivere all'interno di una reale federazione. Né si pensi che il controllo economico possa fare miracoli. O forse qualcuno crede ancora che, come condizione per la concessione di crediti allo sviluppo, si debba imporre prima la riforma dello Stato, quindi quella della legislazione, del modo di produzione, degli usi e costumi sociali ed infine quella dell'abbigliamento, del regime alimentare, della religione e del pensiero?

Questa forma di assolutismo ingenuo fa ormai sempre più fatica ad imporsi ed anzi finisce per produrre - come mostra il caso dei fenomeni secessionisti cui accennavo prima - un irrigidimento ed una radicalizzazione di posizioni in tutti i campi. Se la dittatura del denaro potesse davvero condurci ad un'organizzazione sociale soddisfacente, varrebbe la pena di dedicare a questo argomento una discussione più approfondita; ma se, per arrivare ad una società in disfacimento, priva di senso per la collettività e per il singolo individuo, dovremo pagare come

prezzo un'involuzione dell'umanità, allora, il risultato di tutto questo sarà necessariamente un aumento generale del disordine e dell'infelicità.

Il Forum Umanista non può perdere di vista il tema della diversità: non può studiare le differenti culture con un'ottica primitiva come quella utilizzata da un'ideologia di stampo zoologico che considera la cultura della quale è espressione come il punto più alto dell'evoluzione, che tutte le altre devono considerare alla stregua di un modello. Ben più importante sarà comprendere come tutte le culture diano un proprio contributo alla grande costruzione umana. Il Forum Umanista deve, però, stabilire alcune regole minime per quanto riguarda la partecipazione: la prima è che non potranno essere ammesse a partecipare le correnti che invocano la discriminazione e l'intolleranza e - seconda condizione - quelle che utilizzano la violenza come metodologia d'azione per imporre determinate concezioni o ideali, per quanto alti questi possano apparire. Una volta stabiliti questi limiti, non vedo perché dovremmo imporne degli altri.

Il Forum Umanista è internazionalista: ma questo significa forse che debba sacrificare le istanze regionali e locali sull'altare dell'ecumenismo? Davvero si può disprezzare chi ama il proprio popolo? Davvero si può disprezzare chi ama la propria terra, le proprie usanze, la propria gente, le proprie tradizioni? E' lecito appiccicare addosso a qualcuno l'etichetta di "nazionalista" per evitare di prenderne in considerazione le aspirazioni? No: perché amare le proprie radici vuol dire anche considerare in modo generoso il lavoro e la sofferenza delle generazioni che ci hanno preceduto. Questo termine, "nazionalismo", assume un significato distorto unicamente quando l'affermazione di sé si tramuta nel rifiuto di riconoscere altre collettività, altri popoli. Con quale diritto questo Forum potrebbe rifiutare di accogliere il contributo di qualcuno che si dichiara socialista, se con questo termine egli intende l'ideale di costruire una società egualitaria e giusta? Noi potremmo solo rifiutare uno dei tanti modelli possibili di socialismo, quello i cui ideali sono stati distorti dalle imposizioni di una tirannia omologante. E perché mai questo Forum dovrebbe rifiutarsi di dare ascolto ad un liberale che consideri il proprio modello economico null'altro che uno strumento di benessere per tutti e non solo per pochi? E ancora: il Forum dovrebbe forse discriminare tra credenti e atei, per via delle loro rispettive idee? In coscienza: il Forum potrebbe mai sostenere la superiorità di alcune usanze su altre? Credo che le limitazioni alla partecipazione non possano essere che le due che abbiamo indicato: in questo modo il Forum si proporrà come un fattore di inclusione e non di esclusione della varietà umana.

Il tempo a mia disposizione mi impedisce di dilungarmi troppo, per cui vorrei solo menzionare alcuni temi sui quali a noi tutti piacerebbe che fosse portata avanti una ricerca approfondita per comprenderli meglio e per trovare la migliore formula pratica con cui affrontarli. A mio parere questi temi sono: la crescita del razzismo e della discriminazione; l'intromissione, sempre più diffusa, negli affari interni di vari paesi da parte dei cosiddetti organismi di pace; l'uso strumentale dei diritti umani che vengono presi a pretesto per tale intromissione; la verità sullo stato dei diritti umani nel mondo; l'aumento della disoccupazione a livello mondiale; l'aumento della povertà in varie regioni del pianeta ed in varie fasce sociali, anche all'interno delle società opulente; il continuo peggioramento della medicina sociale e dell'istruzione pubblica; il ruolo delle forze secessioniste; l'aumento delle tossicodipendenze; la crescita dei suicidi; le persecuzioni religiose e la radicalizzazione dei gruppi religiosi; i fenomeni di alterazione e violenza che assumono una rilevanza sociale; i pericoli reali che la distruzione dell'ambiente comporta ed il loro livello di gravità. Vorremmo anche arrivare ad una chiara percezione del fenomeno della destrutturazione che, dopo aver investito le organizzazioni sociali e politiche, ormai tocca le relazioni interpersonali, l'articolazione della cultura e qualsiasi progetto comune tra le collettività umane.

Vorrei anche richiamare l'attenzione di chi parteciperà al lavoro delle commissioni su alcuni punti: il Forum non richiederà un'organizzazione complessa ma semplicemente la messa a punto di alcuni meccanismi di contatto e di circolazione dell'informazione; non vi sarà bisogno di enormi risorse per farlo funzionare ed il problema economico non sarà decisivo per un'organizzazione di questo tipo; ci si dovrà dotare di uno strumento informativo periodico, che avrà più lo stile di un bollettino che quello di una rivista vera e propria; bisognerà mettere in contatto tra di loro, perché possano lavorare insieme nonostante la distanza che le separa, persone ed istituzioni; e, infine, bisognerà poter contare su un agile équipe di traduttori. Forse una commissione del Forum potrebbe dedicarsi a costituire il Centro Mondiale di Studi Umanisti, che risulterebbe di grande aiuto per dare continuità nel tempo alle varie attività, nonché ad organizzare, una volta stabilite determinate priorità, il calendario dei lavori programmati.

Saluto fraternamente i membri di questo Forum e porgo a tutti i migliori auguri per la realizzazione dei lavori che oggi hanno inizio.

CHE COSA INTENDIAMO OGGI PER UMANESIMO UNIVERSALISTA

COMUNITA' EMANU-EL, SEDE DELL'EBRAISMO LIBERALE IN ARGENTINA
BUENOS AIRES, ARGENTINA
24 NOVEMBRE 1994

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

Il titolo della presente dissertazione postula l'esistenza di un umanesimo universale: ma, com'è evidente, si tratta di un'affermazione che dovrà essere provata. Per farlo bisognerà innanzitutto chiarire che cosa si intenda per "umanesimo", dato che sul significato di questa parola non esiste un accordo generale e quindi sarà necessario chiederci se l'"umanesimo" sia proprio di una regione del mondo, di una cultura, o se non faccia parte piuttosto delle radici e del patrimonio di tutta l'umanità. Sarà anche opportuno mettere subito in chiaro da dove sorge il nostro interesse per questi temi perché, al non farlo, qualcuno potrebbe pensare che siamo motivati da una semplice curiosità storica o magari da uno sfoggio nozionistico di cultura. L'umanesimo ha per noi il merito speciale di essere non solo storia ma anche progetto per un mondo futuro e strumento attuale d'azione.

Ci interessa un umanesimo che contribuisca al miglioramento della vita, che crei un fronte contro la discriminazione, il fanatismo, lo sfruttamento e la violenza. In un mondo che corre verso la globalizzazione e che mostra i sintomi dello scontro tra culture, etnie e regioni, deve esistere un umanesimo universalista, plurale, basato sulla convergenza. In un mondo in cui i paesi, le istituzioni ed i rapporti umani tendono a destrutturarsi, deve esistere un umanesimo capace di stimolare la ricomposizione delle forze sociali. In un mondo che ha smarrito il senso e la direzione della vita deve esistere un umanesimo capace di creare una nuova atmosfera di riflessione grazie alla quale venga meno l'opposizione irriducibile tra il personale ed il sociale o tra il sociale ed il personale. Ci interessa un umanesimo creativo, non un umanesimo ripetitivo; un nuovo umanesimo che abbia chiari i paradossi di quest'epoca ed aspiri a risolverli. Questi temi, per qualche verso apparentemente contraddittori, verranno trattati in modo più dettagliato nel corso di questo intervento.

Con la domanda: "Che cosa intendiamo oggi per umanesimo?", stiamo puntando tanto all'origine quanto allo stato attuale della questione. Inizieremo il nostro studio dall'umanesimo storicamente riconoscibile in Occidente, lasciando però aperta la possibilità di portare avanti la ricerca anche in altre parti del mondo dove l'atteggiamento umanista era presente già prima della coniazione di termini come "umanesimo", "umanista" o simili. Gli aspetti più rilevanti di questo atteggiamento, che costituisce il tratto comune degli umanisti di tutte le culture, possono essere descritti così: 1. Si riconosce all'essere umano una posizione centrale sia come valore sia come preoccupazione; 2. si sostiene l'uguaglianza di tutti gli esseri umani; 3. si accettano e si valorizzano le diversità personali e culturali; 4. si tende a sviluppare la conoscenza al di là di quanto accettato, fino a quel momento, come verità assoluta; 5. si sostiene la libertà di professare qualunque idea e credenza; 6. si ripudia la violenza.

Se ci addentriamo nella cultura europea ed in modo particolare in quella dell'Italia prerinascimentale, risulta che gli *studia humanitatis* (lo studio delle "materie umanistiche") erano incentrati sulla conoscenza delle lingue greca e latina e ponevano particolare enfasi sugli autori "classici". Le "materie umanistiche" comprendevano: storia, poesia, retorica, grammatica, letteratura e filosofia morale. Esse affrontavano questioni genericamente umane, a differenza delle materie proprie dei giuristi, degli studiosi di canoni e leggi e degli artisti, che erano finalizzate ad una formazione specificamente professionale. Ovviamente anche questi studiosi utilizzavano, per la propria qualificazione, elementi propri delle materie umanistiche ma i loro studi erano incentrati di preferenza sulle applicazioni pratiche proprie delle loro rispettive professioni. La differenza tra "umanisti" e "professionisti" si andò accentuando nella misura in cui i primi approfondirono gli studi classici e la ricerca su altre culture; si creò così una sorta di separazione tra la formazione

professionale e l'interesse per tutto ciò che era genericamente umano e per le umane attività. Questa tendenza continuò: gli studi degli "umanisti" arrivarono ben presto a toccare campi molto lontani da quelle che all'epoca venivano intese come "materie umanistiche", ed è così che prese le mosse la grande rivoluzione culturale del Rinascimento.

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

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

Nel mondo accademico occidentale si suole dare il nome di "umanesimo" a quel processo di trasformazione della cultura che prese le mosse in Italia, ed in particolare a Firenze, tra la fine del 1300 e l'inizio del 1400 e che, con il Rinascimento, giunse a coinvolgere l'Europa intera. L'umanesimo si caratterizzò per il suo interesse per le *humanae litterae* (che erano gli scritti che trattavano le cose umane), intese in contrapposizione alle *divinae litterae* (che si riferivano invece alla divinità). E questo è uno dei motivi per cui ai suoi esponenti venne dato il nome di "umanisti". Secondo questa interpretazione, l'umanesimo risulta essere stato, alle origini, un fenomeno letterario caratterizzato da una netta tendenza a rivalutare i contributi della cultura greco-latina, soffocati dalla visione cristiana medievale. Va notato come la nascita di questo fenomeno culturale non sia dovuta alla semplice modificazione endogena dei fattori economici, sociali e politici della società occidentale, quanto piuttosto al fatto che questa abbia recepito le influenze trasformatrici provenienti da altri ambienti e civiltà. L'intenso contatto con la cultura ebraica e con quella musulmana e l'ampliamento dell'orizzonte geografico crearono un contesto che incentivò la preoccupazione per l'umano in generale e per la scoperta delle cose umane.

Credo che Salvatore Puleda sia nel giusto quando descrive, nel suo *Interpretazioni dell'Umanesimo*, il mondo europeo medievale preumanista come un ambiente chiuso, dal punto di vista temporale e fisico, che tendeva a negare l'importanza del contatto, che di fatto avveniva, con altre culture. La storia, dal punto di vista medievale, è la storia del peccato e della redenzione; la conoscenza di altre civiltà non illuminate dalla grazia di Dio non riveste grande interesse; il futuro prepara semplicemente l'Apocalisse ed il giudizio di Dio. La Terra è immobile e sta al centro dell'universo, secondo la concezione tolemaica; il tutto è circondato dalle stelle fisse ed il movimento circolare delle sfere planetarie è dovuto all'azione di forze angeliche. Questo sistema termina nell'empireo, sede di Dio, motore immobile che tutto muove. L'organizzazione sociale è coerente con questa visione: una struttura gerarchica ereditaria differenzia i nobili dai servi; al vertice della piramide stanno il Papa e l'Imperatore, a volte alleati, a volte in lotta per il predominio gerarchico. Il regime economico medievale, per lo meno fino al secolo XI, è anch'esso un sistema chiuso, fondato sul consumo del prodotto nel luogo di produzione. La circolazione monetaria è scarsa, il commercio è difficile e lento. L'Europa è una potenza continentale assediata poiché il mare, in quanto via di scambio commerciale, è in mano ai bizantini e agli arabi. Ma i viaggi di

Marco Polo ed il suo contatto con le culture e la tecnologia dell'estremo oriente; i centri di insegnamento della Spagna, dai quali i maestri ebrei, arabi e cristiani irradiano il sapere; la ricerca di nuove vie commerciali che aggirino la barriera creata dal conflitto bizantino-musulmano; la formazione di una classe mercantile sempre più attiva; la crescita di una borghesia cittadina ogni giorno più potente ed infine lo svilupparsi di istituzioni politiche più efficienti, quali le signorie in Italia, tutto questo insieme di fattori determinano un cambiamento profondo nell'atmosfera sociale e questo cambiamento permette lo sviluppo dell'atteggiamento umanista. Non dimentichiamo che tale processo conosce l'alternarsi ripetuto di progressi e regressi e questo fin quando il nuovo atteggiamento non diventa cosciente.

Cento anni dopo Petrarca (1304-1374) la conoscenza dei classici è quasi dieci volte maggiore che in tutti i mille anni precedenti. Petrarca ricerca e studia gli antichi manoscritti nel tentativo di correggere una memoria storica deformata; hanno inizio con lui la tendenza alla ricostruzione del passato ed un nuovo punto di vista sullo scorrere della storia, allora ostacolato dall'immobilismo proprio dell'epoca. Un altro dei primi umanisti, Manetti, nella sua opera *De dignitate et excellentia hominis* (Sulla dignità e l'eccellenza dell'uomo), rivendica la dignità dell'essere umano contro il *Contemptus mundi*, il disprezzo del mondo, predicato da quel monaco Lotario che in seguito divenne Papa con il nome di Innocenzo III. Quindi Lorenzo Valla nel suo *De voluptate* (Sul piacere) attacca il concetto etico del dolore vigente nella società del suo tempo. E così, mentre il sistema economico e le strutture sociali si modificano, gli umanisti si sforzano di rendere cosciente questo processo di trasformazione producendo un'immensa quantità di opere grazie alle quali l'umanesimo prende forma a poco a poco. Ma l'umanesimo ben presto travalicherà l'ambito strettamente culturale e finirà per mettere in discussione le strutture del potere in mano alla Chiesa ed al monarca.

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

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

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

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

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

Fin qui la citazione.

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

“(…) l’umanesimo nel mondo musulmano poggiava sullo sviluppo delle città e sulla loro cultura. Dalle cifre che seguono sarà possibile farsi un’idea del grado di urbanizzazione del mondo musulmano: nelle tre più grandi città della Savad - ovvero, la Mesopotamia meridionale - e nelle due più grandi dell’Egitto viveva all’incirca il venti per cento della popolazione complessiva. La percentuale dei residenti in città con una popolazione superiore ai centomila abitanti superava, nella Mesopotamia e nell’Egitto dei secoli VIII e X, quella di paesi dell’Europa Occidentale del secolo XIX quali l’Inghilterra, l’Olanda, il Galles o la Francia. Secondo i calcoli più accurati, Bagdad contava a quel tempo quattrocentomila abitanti, e la popolazione di città come Fustat (che in seguito divenne Il Cairo), Cordova, Alessandria, Kufa e Bassora era compresa tra i cento e i duecentomila abitanti. La concentrazione nelle città di grandi risorse provenienti dal commercio e dalle tasse determinò, nel Medioevo, la nascita di una frangia piuttosto numerosa di intellettuali, portò ad una dinamizzazione della vita spirituale e creò una situazione di prosperità per la scienza, la letteratura e le arti. Al centro dell’attenzione, in ogni campo, stava l’essere umano, inteso sia come genere umano che come personalità singola. Va sottolineato come il mondo musulmano, a differenza dell’Europa medievale, non abbia conosciuto una divisione negli orientamenti assiologici tra la cultura urbana e la cultura ad essa opposta, che in Europa era rappresentata dagli abitanti dei monasteri e da quelli dei castelli feudali. I responsabili dell’educazione teologica ed i gruppi sociali che nel mondo musulmano svolgevano una funzione analoga a quelli feudali in Europa vivevano nelle città, dove subivano l’influenza poderosa della cultura che si era formata tra i cittadini musulmani facoltosi. Possiamo farci un’idea di quale fosse l’orientamento assiologico di tali abitanti, prendendo in esame il gruppo di riferimento che tendevano ad imitare, perché incarnava quei tratti distintivi considerati indispensabili in una persona illustre e ben educata. Tale gruppo di riferimento era costituito dagli Adib, persone di vasti interessi, istruite e dotate di profondo senso morale. L’Adab, vale a dire l’insieme delle qualità proprie dell’Adib, comportava profondi ideali di condotta nella vita cittadina e di corte, la raffinatezza e l’umorismo e, per la sua funzione intellettuale e morale, era sinonimo di quel che i greci avevano indicato con la parola ‘paideia’ ed i latini con ‘humanitas’. Gli Adib incarnavano gli ideali dell’umanesimo e nel contempo ne diffondevano le idee, che a volte assumevano la forma di lapidarie sentenze, quali: ‘l’uomo è il problema dell’uomo’; ‘chi attraversa il nostro mare non troverà altra sponda se non se stesso’. L’insistenza sul destino terreno dell’essere umano, così tipica degli Adib, li portava a volte allo scetticismo religioso; anzi, tra le loro fila non mancavano figure assai in vista che ostentavano il proprio ateismo. L’Adab inizialmente indicava le norme di comportamento,

l'etichetta, dei beduini; il termine assunse un significato propriamente umanista quando il Califfato, per la prima volta da Alessandro Magno, divenne il centro di interrelazione tra differenti tradizioni culturali e tra differenti gruppi confessionali, il centro che univa il Mediterraneo al mondo indo-iraniano. Nel periodo di prosperità della cultura musulmana medievale, l'Adab attribuì alla conoscenza della filosofia greca antica un grandissimo valore ed assimilò i programmi educativi dei filosofi greci. Per la messa in pratica di tali programmi i musulmani disponevano di enormi possibilità: basti dire che, secondo il calcolo degli specialisti, nella sola Cordova si concentravano più libri che in tutta Europa, escludendo l'al-Andalus. Il Califfato, divenuto centro di influenze reciproche tra culture diverse, mescolando tra loro differenti gruppi etnici, contribuì alla formazione di un altro elemento dell'umanesimo: l'universalismo, ovvero l'idea dell'unità del genere umano. La formazione di questa idea aveva come correlato nella vita reale il fatto che le terre abitate dai musulmani si estendevano dal corso del Volga a Nord fino al Madagascar a Sud e dalla costa atlantica dell'Africa ad Occidente fino alla costa pacifica dell'Asia ad Oriente. Anche dopo la disintegrazione dell'Impero musulmano che portò alla formazione, sulle sue rovine, di piccoli stati comparabili ai possedimenti dei successori di Alessandro Magno, i fedeli dell'Islam continuarono a vivere uniti da una sola religione, una sola lingua letteraria comune, una sola legge, una sola cultura e nella vita quotidiana continuarono ad avere rapporti con svariati gruppi confessionali molto diversi da loro, con i quali ci fu un continuo scambio di valori culturali. Lo spirito dell'universalismo dominava nei circoli scientifici (i 'Madjalis') i quali univano musulmani, cristiani, ebrei ed atei che provenivano dagli angoli più remoti del mondo musulmano ma condividevano interessi intellettuali comuni. Li univa quella 'ideologia dell'amicizia' che in precedenza aveva unito le scuole filosofiche dell'antichità - quali, ad esempio, gli stoici, gli epicurei, i neoplatonici, ecc. - e che avrebbe tenuto unito, nel Rinascimento italiano, il circolo di Marsilio Ficino. Sul piano teorico, i principi dell'universalismo erano già stati elaborati nel quadro del Kalam o teologia speculativa; in seguito divennero il fondamento della concezione del mondo tanto per i filosofi razionalisti quanto per i mistici sufi. Nelle discussioni organizzate dai teologi Mutakallim (i 'Maestri dell'Islam'), alle quali partecipavano i rappresentanti di differenti confessioni, la norma era dimostrare l'autenticità delle tesi non con riferimenti ai testi sacri, dato che questi non avrebbero offerto ai rappresentanti di altre religioni alcun sostegno per la discussione, ma basandosi esclusivamente sulla ragione umana".

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

Vi lascio alle sue parole: "(...) Possiamo rintracciare nozioni di umanesimo in America centrale ed in America del Sud in epoca precolombiana. Nel primo caso si tratta del mito di Quetzalcoatl, nel secondo della leggenda di Viracocha, due divinità che rifiutavano i sacrifici umani, generalmente di prigionieri di guerra appartenenti ad altre tribù. I sacrifici umani erano comuni in America centrale prima della conquista spagnola. Tuttavia, tanto i miti e le leggende indigene che le cronache spagnole ed i monumenti della cultura materiale dimostrano come il culto di Quetzalcoatl, che compare negli anni 1200-1100 dell'era precedente alla nostra, sia strettamente legato, nella coscienza dei popoli di questa regione, alla lotta contro i sacrifici umani ed all'affermazione di norme morali che condannano l'assassinio, il furto e la guerra. Stando a quanto narrato da un ciclo di leggende, il governante tolteco della città di Tula, Topiltzin, che assunse il nome di Quetzalcoatl e visse nel secolo X della nostra era, aveva tutte le caratteristiche di un vero eroe culturale. Secondo tali leggende, egli insegnò agli abitanti di Tula l'arte dell'oreficeria, proibì di compiere sacrifici umani od animali ed ordinò che agli dei venissero offerti soltanto fiori, pane ed essenze profumate. Topiltzin condannava l'assassinio, la guerra ed il furto. Secondo la leggenda aveva l'aspetto di un uomo bianco ma non era biondo, bensì di capelli scuri. Alcuni dicono che scomparve nel mare, altri che ascese al cielo avvolto dalle fiamme, consegnando alla stella del mattino la speranza del suo ritorno. A questo eroe si attribuisce l'affermazione in America centrale dello stile di vita umanista denominato 'toltecayotl', che fu assimilato non solo dai toltechi ma anche dai popoli vicini che ereditarono le loro tradizioni. Questo stile di vita si basava su una

serie di principi: fratellanza tra tutti gli esseri umani, ricerca di un continuo perfezionamento, venerazione per il lavoro, onestà, fedeltà alla parola data, studio dei segreti della natura e visione ottimista del mondo. Le leggende dei popoli maya dello stesso periodo testimoniano l'attività di un governante o sacerdote della città di Chichen-Itzà, fondatore della città di Mayapan, chiamato Kukulcan, equivalente maya di Quetzalcoatl. Un altro rappresentante della tendenza umanista in America centrale fu il governante della città di Texcoco, il filosofo e poeta Netzahualcoyotl, che visse tra il 1402 e il 1472. Anche questo saggio rifiutò i sacrifici umani, cantò l'amicizia tra i popoli ed esercitò una profonda influenza sulla cultura delle popolazioni del Messico. In America del Sud troviamo un movimento simile all'inizio del XV secolo. Esso è legato ai nomi dell'Inca Cuzi Yupanqui, che ricevette il nome di Pachacutéc, 'il riformatore', ed a quello di suo figlio Tupac Yupanqui, ed all'espandersi del culto di Viracocha. Così come era costume in America centrale, e come già prima di lui aveva fatto suo padre Ripa Yupanqui, Pachacutéc assunse il titolo di dio e si chiamò Viracocha. Le norme morali sulle quali si reggeva ufficialmente la società di Tahuantinsuyo erano legate al culto di Pachacutéc ed alle riforme da lui attuate. Pachacutéc, proprio come Topiltzin, aveva tutte le caratteristiche dell'eroe culturale."

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

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

Vorrei, per concludere, riprendere il discorso sullo stato della questione umanista nel momento attuale. Abbiamo detto che in seguito alle due catastrofi mondiali i filosofi dell'esistenza riaprirono il dibattito su un tema che sembrava morto e sepolto. Ma questo dibattito partì dall'ammissione che l'umanesimo fosse una filosofia quando in realtà non si trattò mai di una posizione filosofica ma di una prospettiva e di un atteggiamento di fronte alla vita ed alle cose. Se nel dibattito si dette per valida la descrizione dell'umanesimo propria del XIX secolo, non risulta strano che pensatori come Foucault abbiano accusato l'umanesimo di essere un prodotto tipico di quel secolo. Già prima Heidegger aveva espresso una posizione contraria all'umanesimo che aveva considerato, nella sua *Lettera sull'Umanesimo*, null'altro che un'ennesima "metafisica". Forse la discussione si basò sulla posizione sostenuta dall'esistenzialismo sartriano che formulò la questione in termini filosofici. Osservando queste cose dalla prospettiva attuale ci sembra eccessivo accettare l'interpretazione di un fatto come il fatto stesso e, partendo da essa, attribuire al fatto determinate caratteristiche. Althusser, Lévi-Strauss e vari altri strutturalisti hanno fatto aperta professione di anti-umanesimo nelle loro opere, così come altri filosofi hanno difeso l'umanesimo intendendolo come una metafisica o quanto meno come un'antropologia. In realtà l'umanesimo storico occidentale non fu in nessun caso una filosofia, neppure in Pico della Mirandola od in Marsilio Ficino. Il fatto che numerosi filosofi condividessero un atteggiamento umanista non implica che questo fosse una filosofia. D'altra parte, se l'umanesimo del Rinascimento si interessò ai temi della "filosofia morale", questa preoccupazione deve essere intesa come uno sforzo in più per porre fine alla manipolazione pratica operata in questo campo dalla filosofia scolastica medievale. Partendo dall'errore di interpretare l'umanesimo come una filosofia è facile arrivare a posizioni naturaliste come quelle espresse nello *Humanist Manifesto* del 1933, o a posizioni social-liberali come quelle dello *Humanist Manifesto II* del 1974. Stando così le cose, non sorprende che vari autori tra i quali

Lamont abbiano definito il proprio umanesimo come naturalista ed anti-idealista, proclamando il rifiuto del soprannaturale, l'evoluzionismo radicale, l'inesistenza dell'anima, l'autosufficienza dell'uomo, la libertà della volontà, l'etica intra-mondana, il valore dell'arte e l'umanitarismo. Credo che tali autori abbiano tutto il diritto di caratterizzare così le proprie concezioni ma mi pare eccessivo sostenere che l'umanesimo storico si sia mosso all'interno di questo orizzonte. D'altra parte penso che la proliferazione di "umanesimi" negli anni recenti sia del tutto legittima, sempre che questi si presentino come forme particolari di umanesimo, senza la pretesa di assolutizzarne l'idea. Credo anche, infine, che l'umanesimo sia attualmente in condizioni di diventare una filosofia, una morale, uno strumento di azione ed uno stile di vita.

La discussione filosofica portata avanti contro un umanesimo storico - ed in più localizzato in una precisa area geografica - è stata mal formulata. Il dibattito comincia solo ora e le obiezioni dell'anti-umanesimo dovranno dimostrare la loro validità confrontandosi con quanto il Nuovo Umanesimo universalista propone oggi. Dobbiamo riconoscere che tutta questa discussione ha avuto un tono un po' provinciale e che ormai non è più possibile sostenere che l'umanesimo sia apparso in un'unica parte del mondo, che solo lì possa essere discusso e che il resto del mondo debba seguire quella specie di modello da esportazione. Concediamo pure che il *copyright*, il monopolio della parola "umanesimo", appartenga ad una certa area geografica. Di fatto questa discussione si riferisce all'umanesimo occidentale, europeo ed in certa misura ciceroniano. Noi, però, abbiamo sostenuto che l'umanesimo non fu mai una filosofia ma una prospettiva ed un atteggiamento di fronte alla vita: allora, che cosa ci impedisce di estendere la nostra ricerca dall'Occidente ad altre regioni del pianeta e riconoscere che tale atteggiamento vi si manifestò in modo simile? Se, al contrario, fissiamo l'umanesimo storico come una filosofia e, per di più, come una filosofia specifica dell'Occidente, non solo commettiamo un errore ma finiamo anche per innalzare una barriera insuperabile che impedisce il dialogo con gli atteggiamenti umanisti di tutte le culture della Terra. Se mi permetto di insistere su questo punto non è solo per le conseguenze teoriche che la posizione di cui parlavamo ha avuto ma anche per le conseguenze negative che essa ha direttamente nella pratica.

Nell'umanesimo storico esisteva la profonda credenza che la conoscenza ed il controllo delle leggi naturali avrebbe portato alla liberazione dell'umanità, che tale conoscenza fosse patrimonio di tutte le culture e che si dovesse imparare da ciascuna di esse. Ma oggi abbiamo chiaro come il sapere, la conoscenza, la scienza e la tecnologia possano essere oggetto di manipolazione e come la conoscenza sia spesso servita da strumento di dominazione. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno creduto che la religiosità abbrutisse la coscienza e quindi, per imporre paternalisticamente la libertà, si sono scagliati contro le religioni. Oggi emergono violente reazioni religiose che non rispettano la libertà di coscienza. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta. Alcuni hanno pensato che qualunque differenza culturale costituisse una divergenza e che quindi bisognasse uniformare i costumi e gli stili di vita. Oggi si manifestano violente reazioni a questi tentativi di uniformazione ed anzi varie culture cercano di imporre i propri valori senza rispettare la diversità. Il mondo è cambiato e la nostra esperienza è cresciuta...

Ed oggi, di fronte a questa tragica scomparsa della ragione, di fronte a sempre nuovi sintomi di neo-irrazionalismo che sembrano sommergerci, si ascoltano ancora gli echi di quel razionalismo primitivo nel quale sono state educate varie generazioni. Molti dicono: "Avevamo ragione quando cercavamo di farla finita con le religioni, perché se ci fossimo riusciti oggi non ci sarebbero guerre di religione; avevamo ragione quando cercavamo di liquidare la diversità, perché se ci fossimo riusciti ora non si accenderebbero le lotte tra etnie e culture!" Ma i razionalisti di questa schiatta non sono mai riusciti ad imporre il loro culto filosofico unico, né il loro stile di vita unico, né la loro cultura unica, e questo è ciò che conta. E conta soprattutto la discussione per risolvere i drammatici conflitti che si stanno presentando oggi. Quanto tempo ci vorrà ancora per capire che una cultura ed i suoi capisaldi intellettuali o comportamentali non sono affatto dei modelli che tutta l'umanità deve seguire? Dico questo perché forse è il momento di riflettere seriamente sul cambiamento del mondo e di noi stessi. E' facile pretendere che cambino gli altri: il punto è che gli altri pensano la stessa cosa. Non sarà tempo di iniziare a riconoscere l'"altro", la diversità del "tu"? Credo che oggi sia sul tappeto con più urgenza che mai il problema del cambiamento del mondo e che questo cambiamento, per poter essere positivo, debba andare di pari passo con il cambiamento personale. Dopo tutto, la mia vita ha senso solo se voglio viverla e solo se posso

scegliere le condizioni della mia esistenza e della vita in generale o lottare per esse. L'antagonismo tra l'aspetto personale e quello sociale della vita non ha dato buoni risultati, per cui è da considerare seriamente se non abbia più senso una relazione convergente tra i due termini. L'antagonismo tra le culture non ci porta sulla strada giusta, per cui diventa imprescindibile riconsiderare un modo di riconoscere la diversità culturale vero soltanto a parole; e diventa inoltre imprescindibile lo studio di una possibile convergenza delle culture che porti alla creazione di una nazione umana universale.

Per ultimo c'è da dire che non poche pecche sono state attribuite agli umanisti di tutte le epoche. Si è detto che anche Machiavelli era un umanista che cercava di comprendere le leggi che reggono il potere; che lo stesso Galileo mostrò una sorta di debolezza morale di fronte alla barbarie dell'Inquisizione; che Leonardo annoverava, tra le sue invenzioni, delle macchine da guerra molto perfezionate, disegnate per il Principe. E, continuando su questo registro, si è affermato che anche molti scrittori, pensatori e scienziati contemporanei hanno mostrato debolezze dello stesso genere. Sicuramente c'è del vero in tutto questo: ma dobbiamo essere giusti nella nostra valutazione dei fatti. Einstein non ha avuto a che vedere con la fabbricazione della bomba atomica; il suo merito risiede nell'invenzione della cellula fotoelettrica, grazie alla quale si sono sviluppate tante industrie, comprese il cinema e la televisione, ed il suo genio si è rivelato soprattutto nella formulazione di una grande teoria assoluta: la teoria della Relatività. Ed Einstein non ha mostrato debolezze morali di fronte alla nuova Inquisizione. Né tantomeno Oppenheimer al quale il progetto Manhattan, finalizzato alla costruzione di uno strumento che mettesse fine al conflitto mondiale, era stato presentato solo come un'arma dissuasiva, che mai sarebbe stata utilizzata contro degli esseri umani. Oppenheimer fu vilmente tradito e per questo fece sentire con forza la sua voce appellandosi alla coscienza morale degli scienziati: per questo fu destituito dall'incarico che ricopriva, per questo fu perseguitato dal Maccartismo. Molti difetti morali attribuiti a persone che hanno manifestato un atteggiamento umanista non hanno a che vedere con la loro posizione nei confronti della società o della scienza ma con la loro stoffa di esseri umani posti di fronte al dolore e alla sofferenza. Se parliamo di coerenza e di forza morale, la figura di Giordano Bruno di fronte al martirio appare come il paradigma dell'umanista classico e, al nostro tempo, tanto Einstein quanto Oppenheimer possono essere giustamente considerati umanisti tutti d'un pezzo. E perché, andando al di là del campo della scienza, non dovremmo considerare come dei genuini umanisti Tolstoj, Gandhi e Martin Luther King? Forse Schweitzer non è stato un umanista? Sono sicuro che milioni di persone in tutto il mondo affrontano la vita con un atteggiamento umanista ma se cito solo alcune personalità è perché esse costituiscono modelli di umanesimo universalmente riconosciuti. So che a tali individui possono essere rimproverati alcuni comportamenti, qualche volta il modo di agire od il senso dell'opportunità od il tatto, ma non possiamo negare il loro impegno nei confronti degli altri esseri umani. D'altra parte, non siamo qui per pontificare su chi sia umanista e su chi non lo sia ma per presentare la nostra opinione, con tutte le limitazioni del caso, sull'Umanesimo. Ma se qualcuno esigesse da noi una definizione dell'atteggiamento umanista in questo momento storico, gli risponderemmo con poche parole che "è un umanista chiunque lotti contro la discriminazione e la violenza e proponga delle alternative affinché la libertà di scelta dell'essere umano possa manifestarsi".

Nient'altro. Molte grazie.

IL TEMA "DIO"

INCONTRO PER IL DIALOGO FILOSOFICO-RELIGIOSO
SINDICATO DE LUZ Y FUERZA, BUENOS AIRES, ARGENTINA
29 OTTOBRE 1995

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

Il tema "Dio" può essere trattato in vari modi. In questa sede io sceglierò di inquadrarlo nell'ambito storico-culturale e questo non tanto per una mia affinità personale con tale ambito quanto piuttosto per rispettare il contesto implicitamente stabilito da questo incontro, che include temi quali "la religiosità nel mondo contemporaneo" ed "il superamento della violenza personale e sociale". L'oggetto di questo mio intervento sarà, di conseguenza, il tema "Dio" e non semplicemente "Dio".

Perché dovremmo occuparci di questo tema? Che interesse può avere per noi, che apparteniamo ormai al XXI secolo, una simile questione? Su di essa non era stata forse detta l'ultima parola, la parola definitiva, con l'affermazione di Nietzsche: "Dio è morto"? A quanto pare la questione non è stata cancellata per semplice decreto filosofico. E non ha potuto esserlo per due importanti motivi: in primo luogo perché non è stato ancora compreso appieno il significato di questo tema; ed in secondo luogo perché, se ci poniamo in una prospettiva storica, scopriamo che un qualcosa che fino a poco tempo fa veniva considerato "anacronistico" oggi porta a formulare nuovi interrogativi. E questo domandare risuona non già nelle torri d'avorio dei pensatori o degli specialisti ma nella strada e nel cuore delle persone semplici. Si potrà dire che ciò che oggi si osserva è semplicemente una crescita della superstizione od un tratto culturale caratteristico di popoli che, per difendere la propria identità, tornano in modo fanatico ai propri testi sacri e alle proprie guide spirituali. Si potrà dire in senso pessimista, seguendo certe interpretazioni storiche, che tutto ciò sta a significare un regresso ad epoche buie. Ognuno può dire quel che vuole: ma 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 hanno voluto chiamarla alcuni dei suoi sostenitori.

E' chiaro che Nietzsche non si è unito al coro funebre intonato abitualmente, nel corso delle loro dispute, da teisti ed atei, da spiritualisti e materialisti. Egli, piuttosto, si è domandato: si crede ancora in Dio, o è invece iniziato un processo che metterà fine alla fede in Dio? Nel suo *Zarathustra* dice: "(...) E allora si separarono l'anziano e l'uomo, ridendo come ridono i bambini (...) Più tardi, quando Zarathustra rimase solo, così parlò al suo cuore: 'Sarà mai possibile! Questo santo vecchio, nel suo bosco, non ha dunque ancora sentito dire che Dio è morto?'" Nella IV parte della stessa opera, Zarathustra domanda: "Che cos'è che oggi tutti quanti sanno? Forse che il vecchio Dio, nel quale un tempo tutti *credettero*, ormai non vive più? - Tu l'hai detto - rispose rattristato l'anziano. Ed io ho servito questo Dio fino alla sua ultima ora". Inoltre, ne *La gaia scienza* troviamo la parabola del demente che cercava Dio nella pubblica piazza, dicendo: "Vi dirò dov'è Dio... Dio è morto! Dio continua ad essere morto!" Ma siccome coloro che lo ascoltavano non capivano, il demente spiegò loro che aveva parlato troppo presto, che la morte di Dio era *ancora* in corso.

E' evidente come nei passi citati si stia facendo allusione ad un processo culturale, alla scomparsa di una credenza e si lasci da parte la determinazione esatta dell'esistenza o inesistenza in sé di Dio. La scomparsa di una tale credenza determina enormi conseguenze: essa infatti porta via con sé tutto un sistema di valori, per lo meno in Occidente e nell'epoca in cui Nietzsche scriveva. D'altra parte, l'"alta marea del nichilismo", che l'autore predice per i tempi a venire, ha come sfondo proprio la morte di Dio da lui annunciata.

Si potrebbe pensare, coerentemente con questa concezione, che se scompare il Dio su cui si fondavano i valori di un'epoca, dovrà sopravvenire un nuovo sistema di idee che renda conto della totalità dell'esistenza e che giustifichi una nuova morale. Un tale sistema di idee dovrà render

conto del mondo, della storia, dell'essere umano e del suo significato, della società e della convivenza, del bene e del male, di quel che si deve e di quel che non si deve fare. Orbene, idee come queste avevano fatto la loro comparsa già da molto tempo ed in ultimo erano sfociate nelle grandi costruzioni dell'idealismo critico e dell'idealismo assoluto. Tutti i nuovi sistemi di pensiero, però, erano strettamente razionali sia per quanto riguardava l'impostazione generale che la metodologia di conoscenza e di azione; era quindi indifferente che la loro matrice fosse idealista oppure materialista, visto che in ogni caso non rendevano conto della totalità della vita. Le cose, secondo l'interpretazione di Nietzsche, stavano in termini esattamente opposti: le ideologie nascevano dalla vita per rendere ragione e giustificare la vita stessa. Si ricordi che Nietzsche e Kierkegaard, entrambi in lotta contro il razionalismo e l'idealismo dell'epoca, sono considerati i predecessori delle filosofie esistenzialiste. Tuttavia, nell'orizzonte filosofico di questi autori non erano ancora apparse la descrizione e la comprensione della struttura della vita umana, alle quali si arriverà solo più tardi. Sullo sfondo del loro pensiero operava ancora attivamente la definizione di uomo come "animale razionale", come natura dotata di ragione e questa "ragione" poteva essere intesa in termini di evoluzione animale od in termini di "riflesso" o simili. In quell'epoca si poteva ancora legittimamente pensare che la "ragione" fosse la cosa più importante o che, viceversa, fossero gli istinti e le forze oscure della vita a dare direzione alla ragione. Quest'ultimo era appunto il caso di Nietzsche e dei vitalisti in generale. Ma dopo la "scoperta" della "vita umana" le cose sono cambiate... E qui devo scusarmi per non poter sviluppare adeguatamente questo punto a causa dei limiti di tempo a cui è soggetto il mio intervento. Vorrei tuttavia alleviare un po' la sensazione straniante che si prova sentendo affermare che "la vita umana" è una scoperta recente, oggetto da poco tempo di comprensione. In due parole: dai primi uomini fino ad oggi tutti abbiamo saputo di vivere e di essere umani e tutti abbiamo avuto l'esperienza del vivere; tuttavia è molto recente, nel campo delle idee, la comprensione della vita umana con la sua struttura tipica e le sue proprie caratteristiche. E' come dire: noi umani abbiamo sempre vissuto coi codici del DNA e dell' RNA nelle nostre cellule ma è solo da pochissimo tempo che essi sono stati scoperti e che il loro funzionamento è stato compreso. Ed in effetti, solo di recente concetti quali intenzionalità, apertura, storicità della coscienza, intersoggettività, orizzonte ed altri hanno raggiunto un adeguato livello di precisione in campo filosofico e, grazie ad essi, *si è potuto render conto non della struttura della vita in generale ma di quella della "vita umana" ed il risultato è stato una definizione di essere umano radicalmente differente da quella di "animale razionale"*. In questa nuova prospettiva, potremmo chiederci, per esempio: se la vita animale, la vita naturale, comincia nel momento del concepimento, quando comincia la vita umana se essa è per definizione "essere-nel-mondo", il che significa apertura all'ambiente sociale? Oppure: la coscienza è il riflesso di condizioni naturali ed "oggettive" od è intenzionalità che configura e modifica le condizioni date? Od ancora: l'essere umano è definitivamente concluso od è un essere in grado di modificarsi e di costruirsi non solo in senso storico e sociale ma anche in senso biologico? E potremmo citare una serie interminabile di nuovi problemi posti dalla scoperta della struttura della vita umana, che ci porterebbero ben oltre l'ambito delle domande che venivano poste all'epoca del "Dio è morto!", cioè dentro un orizzonte storico in cui era ancora vigente la definizione di essere umano come "animale razionale".

Ma torniamo al nostro tema...

Se il vuoto lasciato dalla morte di Dio non fosse stato riempito da qualcosa di sostitutivo in grado di dare fondamento al mondo ed all'agire umano; o se si fosse forzatamente imposto un sistema razionale che avesse perso di vista il punto fondamentale, vale a dire la vita, il caos ed il crollo dei valori avrebbero finito per trascinar via con sé la civiltà intera. Fu questo ciò che Nietzsche definì "l'alta marea del nichilismo" e, in altre occasioni, "l'Abisso". E' chiaro che né gli studi contenuti nella sua *Genealogia della morale* né le idee esposte in *Al di là del Bene e del Male* furono sufficienti a determinare quella "trasmutazione dei valori" che egli andava affannosamente cercando. Anzi, nella sua ricerca di 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 passaggio. L'irrazionalismo e la "Volontà di Potenza" vennero spacciati come i valori più alti e finirono per costituire lo sfondo ideologico di una delle più grandi mostruosità che la storia ricordi.

I problemi posti dall'affermazione che "Dio è morto" non hanno potuto essere risolti o superati da una nuova e positiva operazione che desse fondamento ai valori. E le grandi costruzioni del pensiero sono rimaste incompiute già all'inizio di questo secolo senza riuscire a portare a

termine questo compito. Attualmente siamo bloccati di fronte a queste domande: perché dovremmo essere solidali? Per quale causa dovremmo mettere a rischio il nostro futuro? Perché mai dovremmo lottare contro l'ingiustizia? Semplicemente per necessità, per una ragione storica o per un ordine naturale? La vecchia morale basata su Dio, ma priva di Dio, è forse sentita come una necessità? Nessuna delle vecchie spiegazioni ormai ci soddisfa!

E la nostra situazione tende oggi a complicarsi ancora di più visto che risulta storicamente impossibile l'apparizione di nuovi sistemi totali e fondanti. Ricordiamo che l'ultima grande visione della filosofia appare nel 1900 con le *Ricerche logiche* di Husserl; dell'anno precedente è *L'interpretazione dei sogni* in cui Freud propone una visione completa dello psichismo umano; la visione cosmologica della fisica prende forma nel 1905 e poi nel 1915, con la Teoria della relatività di Einstein; la sistematizzazione della logica la si deve ai *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead che sono del 1910, ed al *Trattato logico-filosofico* di Wittgenstein del 1921. Con *Essere e tempo* di Heidegger, del 1927, opera incompiuta che pretendeva di porre le basi della nuova ontologia fenomenologica, arriviamo al punto di rottura dei grandi sistemi di pensiero.

Non stiamo parlando, è necessario ribadirlo, di una interruzione del pensare ma piuttosto dell'impossibilità di proseguire nell'elaborazione di grandi sistemi capaci di dare fondamento al tutto. Ed in campo estetico ritroviamo la stessa spinta verso la grandiosità delle realizzazioni che è tipica di quell'epoca: ecco allora Stravinsky, Bartók e Sibelius, Picasso, i muralisti Rivera, Orozco e Siqueiros; gli scrittori di largo respiro come Joyce; i registi cinematografici epici come Eisenstein; gli ideatori del Bauhaus, primo fra tutti Gropius; gli urbanisti e gli architetti spettacolari, come Wright e Le Corbusier. E forse la produzione artistica si è interrotta negli anni successivi o nel momento attuale? Non mi pare, tuttavia essa ha un altro segno: si modula, si decostruisce, si adatta agli ambienti; è prodotto d'équipe e di specialisti, si tecnicizza al massimo.

I regimi politici senz'anima che si impongono in quell'epoca e che danno per un tempo l'illusione di una compattezza monolitica, possono ben venire letti come i colpi di coda di un romanticismo delirante, come tentativi titanici di trasformare il mondo a qualunque prezzo. Essi inaugurano l'era della barbarie tecnicizzata, della soppressione di milioni di esseri umani, del terrore atomico, delle bombe biologiche, dell'inquinamento e della distruzione su scala gigantesca. 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 in nuove alternative di vita? O piuttosto si lascia trasportare da una corrente che gli sembra irresistibile e che non dipende affatto dalla sua intenzione?

La tecnica finisce per predominare sulla scienza, si affermano la visione analitica del mondo e la dittatura del denaro astratto sulle realtà produttive. In questo magma, le differenze etniche e culturali, che si credevano superate dal processo storico, riprendono vita. I sistemi sono soppiantati dal decostruttivismo, dal postmodernismo e dalle correnti strutturaliste; la frustrazione del pensiero diventa luogo comune nei filosofi del cosiddetto "pensiero debole"; la mescolanza degli stili che si soppiantano l'un l'altro, la destrutturazione delle relazioni umane ed il proliferare di ogni tipo di sopraffazione, tutto ciò ricorda le epoche di espansione imperiale dell'antica Persia, dell'ellenismo o della Roma dei Cesari... Non pretendo, con quanto detto, di presentare un qualche tipo di morfologia storica, un modello di processo a spirale che si alimenta di analogie. Sto solo cercando di mettere in evidenza alcuni aspetti che non ci sorprendono affatto né ci sembrano in alcun modo incredibili, dal momento che sono emersi già in altre epoche, per quanto all'interno di un contesto di mondializzazione e di progresso materiale assai diverso da quello attuale. Ancor meno desidero trasmettere l'atmosfera di inesorabilità tipica di una sequenza meccanica, dove l'intenzione umana non ha alcun peso. Penso piuttosto il contrario: credo che oggi, grazie alle riflessioni che l'esperienza storica dell'umanità suscita, si sia nelle condizioni di dare inizio ad una nuova civiltà, la prima civiltà planetaria. Tuttavia, le condizioni per questo salto sono estremamente sfavorevoli. Si pensi a come va aumentando la distanza tra le società postindustriali e dell'informazione e le società affamate; si pensi alla crescita dell'emarginazione e della povertà all'interno delle società opulente; all'abisso generazionale che sembra bloccare la dinamica storica; alla pericolosa concentrazione del capitale finanziario internazionale; al terrorismo di massa; alle improvvise secessioni; agli scontri etnico-culturali; agli squilibri ecologici; all'esplosione demografica ed alle megalopoli sull'orlo del collasso... Si pensi a tutto questo e, senza cedere alla visione apocalittica, si dovrà convenire che lo scenario attuale presenta molte difficoltà.

Il problema sta, a mio modo di vedere, nella difficile transizione dal mondo che abbiamo conosciuto al mondo che viene. E, come in genere succede tra la fine di una civiltà e l'inizio di

un'altra, ci si deve attendere un possibile collasso economico, una possibile destrutturazione amministrativa, una possibile sostituzione degli Stati con parastati e bande, il dominio dell'ingiustizia, un diffuso senso di scoraggiamento, la diminuzione progressiva dell'importanza e della visibilità dell'umano, la dissoluzione dei vincoli, la solitudine, la crescita della violenza e l'emergere dell'irrazionalismo, il tutto in un ambiente sempre più accelerato e sempre più globale. Ma il punto più importante riguarderà la scelta della nuova immagine del mondo: che tipo di società si proporrà, che tipo di economia, quali valori, che tipo di relazioni interpersonali, che tipo di dialogo tra ciascun essere umano ed il suo prossimo, tra ciascun essere umano e la sua anima?

Tuttavia, qualunque proposta di tipo nuovo dovrà tener conto di almeno due limiti, che sono i seguenti: 1. Nessun sistema completo di pensiero riuscirà mai ad affermarsi in un'epoca di destrutturazione; 2. Nessuna articolazione razionale del discorso risulterà sostenibile se andrà oltre gli aspetti immediati della vita pratica od oltre la tecnologia. Queste due difficoltà pongono serie restrizioni alla possibilità di dare fondamento a nuovi valori di grande portata.

Se Dio non è morto, allora le religioni hanno più d'una responsabilità nei confronti dell'umanità: oggi esse hanno il dovere di creare una nuova atmosfera psicosociale, di rivolgersi ai propri fedeli con attitudine di insegnamento per sradicare ogni traccia di fanatismo e di fondamentalismo. Non possono restare indifferenti di fronte alla fame, all'ignoranza, alla malafede ed alla violenza. Devono contribuire decisamente alla tolleranza e spingere al dialogo con le altre confessioni e con chiunque si senta responsabile del destino dell'umanità. Devono aprirsi, e vi prego di non considerare irriverente quel che sto per dire, alle manifestazioni di Dio nelle differenti culture. Ci aspettiamo che le religioni diano questo contributo alla causa comune in un momento tanto difficile.

Se, invece, nel cuore delle religioni Dio è morto, allora 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 sarà nel cuore dell'essere umano, molto lontano da ogni istituzione e da ogni potere.

Nient'altro. Molte grazie.

INDICE

AL LETTORE

I. OPINIONI, COMMENTI ED INTERVENTI

IN MANIFESTAZIONI PUBBLICHE
LA GUARIGIONE DELLA SOFFERENZA
L'AZIONE VALIDA
L'ENIGMA DELLA PERCEZIONE
IL SENSO DELLA VITA
IL VOLONTARIO
INTERVENTO ALLA MANIFESTAZIONE DI MADRID
LA COMUNITÀ AGRICOLA DI SRI LANKA
INTERVENTO ALLA MANIFESTAZIONE DI BOMBAY
A PROPOSITO DELL' UMANO
LA RELIGIOSITÀ NEL MONDO D'OGGI

II. PRESENTAZIONE DI LIBRI

ESPERIENZE GUIDATE
UMANIZZARE LA TERRA
CONTRIBUTI AL PENSIERO
MITI-RADICE UNIVERSALI
PENSIERO ED OPERA LETTERARIA
LETTERE AI MIEI AMICI

III. CONFERENZE

UMANESIMO E NUOVO MONDO
LA CRISI DELLA CIVILTÀ E L'UMANESIMO
VISIONE ATTUALE DELL'UMANESIMO
LE CONDIZIONI DEL DIALOGO
FORUM UMANISTA
CHE COSA INTENDIAMO OGGI PER UMANESIMO UNIVERSALISTA
IL TEMA "DIO"