

## INTRODUZIONE TRAME DELL'UMANESIMO

di Marco Russo

*Me quoque per multos similis fortuna  
labores iactatam hac demum voluit con-  
sistere terra non ignara mali miseris suc-  
currere disco\**

### 1. Tre domande

Il presente volume ha per filo conduttore tre domande: cosa è stato, cosa è, cosa potrebbe essere l'umanesimo. Si tratta di un lavoro del tutto preliminare ed esplorativo data l'ampiezza anche cronologica di queste domande, eppure, in attesa di uno studio più organico, un primo tentativo va fatto<sup>1</sup>. Da più parti si avverte infatti l'esigenza di fare un bilancio su una parola tanto usata quanto contestata e che infine risulta confusa un po' per tutti, detrattori ed estimatori. Per-

---

\* *Un'identica sorte volle che anch'io, sbattuta in mezzo a molti travagli, giungessi finalmente a questa cara terra. Non ignoro il dolore, per questo ho imparato a aiutare chi soffre* (Virgilio, *Eneide*, I 628-630; trad. it. di C. VIVALDI).

<sup>1</sup> «Una storia dell'umanesimo dai suoi inizi romani sino alla sua crisi nel ventesimo secolo è finora mancata» lo affermava August Buck in apertura di quello che resta il bilancio più ampio sull'argomento, il quale tuttavia si arresta a inizio Novecento e non fornisce un quadro interpretativo dell'umanesimo come problema teorico e pratico (A. BUCK, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Alber, Freiburg 1987, p. 12). Problema invece avvertito dai seguenti studi recenti sulla storia del termine: T. DAVIES, *Humanism*, Routledge, London 2008; M. LOLLINI (a cura di), *Humanism, Posthumanism, Neohumanism*, volume monografico di «Annali d'Italianistica», 26, 2008; S. TOUSSAINT, *Humanismes Antibumanismes. De Ficin à Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris 2008; R. FABER-E. RUDOLPH, *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

ché tanto interesse? Perché parla dell'uomo e ne parla attraverso l'idea di umanità, che fa parte del lessico fondamentale della nostra epoca. Umanità come natura dell'uomo, come solidarietà, come civiltà e infine come termine collettivo, il genere umano. L'intreccio e i conflitti tra questi significati riassumono alcuni momenti essenziali della nostra storia recente: lo sviluppo di una cultura laica, della scienza, dei diritti, della libertà, del benessere, tendenzialmente estesi a un numero sempre maggiore di persone. E le deviazioni, le lacerazioni, i sovvertimenti che tale sviluppo ha visto, dal colonialismo al totalitarismo, dal genocidio alla sperequazione globale. "Umanesimo" ci coinvolge direttamente, ci mette in risonanza; evoca la speranza di migliorare la nostra vita, i rapporti con gli altri, presenti, passati e futuri. Ma subito si vela di dubbi. Forse non è così evidente cosa vuol dire umanità; vediamo e ricordiamo troppi orrori, noncuranza, menzogne. L'umanesimo diventa sospetto come modello culturale. E se *humanitas* fosse solo il volto umano della barbarie? L'aspetto gentile, la scena rassicurante di una realtà che ha tutt'altro segno?

Fatto è che non si smette di tornare a questa parola-talismano. Per menzionare solo taluni vistosi esempi recenti, abbiamo Bruno Latour che propone un «umanesimo scientifico» cioè la comprensione della maggiore impresa umana, la scienza, come un intelletto collettivo, come «cosmogramma» dove saltano le barriere tra discipline dure e morbide, scienza e società, materia e spirito; su questa via, il mondo *hi-tech* di oggi somiglia sempre di più al «multiverso complicato» del Rinascimento<sup>2</sup>. Antonio Negri rievoca un «umanesimo dopo la morte dell'uomo», che rivitalizzi «lo spirito rivoluzionario da Cusano a Marsilio», rivoluzionario perché ha scoperto il piano d'immanenza, il processo costituente con cui ricreiamo continuamente noi stessi e il nostro mondo<sup>3</sup>. Abbiamo ancora Edgar Morin, il quale auspica un «umanesimo planetario» che superi l'umanesimo universalista, astratto, nazionalista e ideologico, e sia invece in grado di collegare la diversità umana operante nel pianeta mediante una riforma dell'educazione emula del Rinascimento e capace di conciliare intelligenza scientifica e intelligenza umani-

---

<sup>2</sup> B. LATOUR, *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, il Mulino, Bologna 2013, p. 187 ss.

<sup>3</sup> A. NEGRI, *Impero*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 97-98.

stica<sup>4</sup>. Un ultimo esempio è l'appello in dieci punti per un nuovo umanesimo – ne fioccano a decine – lanciato ad Assisi nell'ottobre 2011 durante la giornata interreligiosa per la pace da Julia Kristeva, studiosa che ha attraversato in pieno il pensiero critico degli anni sessanta-settanta. Ne riporto un passaggio,

Capace di pensare il multiverso, l'umanesimo è chiamato a confrontarsi con un compito epocale: iscrivere la mortalità nei multiversi della vita e del cosmo. Chi potrà fare questo? L'umanesimo, perché esso se ne sa prendere cura. Si dirà che la cura amorevole dell'altro, la cura ecologica della terra, l'educazione dei giovani, l'assistenza ai malati, agli handicappati, agli anziani, ai deboli non arrestano né la corsa in avanti delle scienze né l'esplosione del denaro virtuale. L'umanesimo non sarà un regolatore del liberalismo: piuttosto sarà in grado di trasformarlo, senza rovesciamenti apocalittici, o promesse di avvenire gloriosi. Prendendosi il suo tempo, creando una nuova vicinanza e delle solidarietà elementari, l'umanesimo accompagnerà la rivoluzione antropologica che già è annunciata tanto dalla biologia che emancipa le donne, quanto dal lasciar-fare della tecnica e della finanza e dall'impotenza del modello democratico-piramidale, che non riesce a canalizzare le innovazioni<sup>5</sup>.

In effetti, già nel 1964 Eugenio Garin nel ripubblicare il suo classico *L'umanesimo italiano* (1947) osservava che «il termine stesso 'umanesimo' si è fatto, per l'abuso, consunto ed equivoco, e suscita, solo ad ascoltarlo, impazienza»<sup>6</sup>. Tre anni dopo, Michel Foucault è più diretto: «l'umanesimo ha costituito la piccola prostituta di tutto il pensiero, di tutta la cultura, di tutta la morale, di tutta la politica degli ultimi venti anni»<sup>7</sup>. Fascisti, nazisti, stalinisti, preti, anarchici, rivoluzionari, liberali, reazionari – l'umanesimo è andato un po' con tutti, si è prestato agli usi più diversi. Sarebbe il caso di lasciarlo perdere, ma non sembra per niente facile, e allora tocca capire il motivo. Gli studiosi dell'umanesimo storico hanno provato a fare chiarezza, soprattutto spiegando cosa è stato, oppure cosa non è l'umanesimo dei secoli XIV-XVI. Uno di loro, Paul Oskar

---

<sup>4</sup> E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 16 ss.

<sup>5</sup> L'appello si legge on-line sul sito del «Corriere della Sera».

<sup>6</sup> E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 6.

<sup>7</sup> Intervista *Che cos'è lei professor Foucault?*, in «Kainos. Rivista telematica di critica filosofica», 6, 2006.

Kristeller, osservava nel 1946 che «nella discussione contemporanea il termine ‘umanesimo’ è diventato uno di quegli slogan che grazie alla loro completa vaghezza esercita un fascino irresistibile. Qualunque persona interessata ai ‘valori umani’ o al ‘benessere umano’ oggi si chiama ‘umanista’»<sup>8</sup> e ovviamente puntualizzava che l’umanesimo rinascimentale era qualcosa di piuttosto differente. Ora, non c’è dubbio che quando la semantica vacilla e la memoria si confonde una ricognizione storica diventa indispensabile e va anzi estesa in maniera sistematica. Ma è dubbio che questo basti a spiegare le incomprensioni e a dissipare le perplessità, a cominciare da quelle degli storici. Ci vuole una chiave interpretativa forte.

Nel Novecento vari autori hanno proposto teorie e interpretazioni filosofiche dell’umanesimo, spesso però senza alcun rapporto sostanziale o attendibile con le figure storiche. Occorre allora trovare un equilibrio tra storia e concetto, non semplicemente perché questo aiuta a valutarne meglio l’evoluzione, ma perché la storia mostra di quanti investimenti simbolici viene caricato quel concetto, rendendolo uno dei principali mezzi con cui la modernità definisce la propria identità. Il plesso uomo-umanità è lo specchio di un’epoca che mette progressivamente l’uomo al centro del suo orizzonte. E il meretricio semantico dell’umanesimo esploso nel Novecento è lo specchio delle contraddizioni di una visione del mondo antropologica e secolarizzata, che scopre i dissidi e le ambiguità dell’autoriferimento, dell’uomo che sorregge l’uomo, della mondanità che sprofonda sotto il peso del mondo. A mano a mano che l’uomo diventa il centro di riferimento dell’epoca, la sua identità diventa inafferrabile, una sorta di *homo absconditus* a cui però tutto è delegato, su cui tutto poggia. Usi e abusi dell’umanesimo rispecchiano il cattivo infinito dell’uomo che afferma e nega se stesso, che si definisce indefinibile, che più si conosce meno si riconosce, che è ciò che non è e non è ciò che è, senza mai trovare coincidenza tra l’idea e la realtà della sua umanità. In un orizzonte antropologico non si ammettono fattori trascendenti e tutto ciò che non è diretta opera dell’uomo, per esempio la natura o la realtà, deve comunque trovare una spiegazione o una relazione nella natura umana – nella nostra fisiologia e psicologia, nella nostre modalità percettive, emotive, intellettive – altrimenti si ammetterebbe di nuovo qualcosa di

---

<sup>8</sup> P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought*, Harper, New York 1961, p. 120.

affatto trascendente, un assoluto tanto più impenetrabile quanto più esterno a tutto e tutti. Ciò comporta una dialettica senza sintesi, un continuo sdoppiamento del medesimo nel diverso, dell'umano nell'inumano, e viceversa; l'uomo è soggetto e oggetto della conoscenza, è il conoscente ma è anche ciò che va conosciuto, quindi più si conosce più bisogna ridefinire chi è il conoscente; l'uomo è sempre particolare ma incarna l'universale, è sempre situato, condizionato e però pensa e agisce come essere libero, seguendo idee e valori di libertà, ispirandosi a ideali concepiti in autonomia, leggi create da noi stessi per noi stessi. L'uomo è sempre dominato da molteplici fattori e però domina e vuole dominare in maniera incontrastata; è parte di un unico genere umano che rivela la sua incontenibile pluralità; dice di amare l'umanità e stermina i suoi simili; è il terrestre che si guarda e spesso agisce da extraterrestre... Insomma se c'è solo l'uomo, troppo solo è l'uomo per reggere gli innumerevoli aspetti e problemi della realtà. La stessa realtà umana si complica con domande ed esigenze prima proiettate fuori (dio, natura, verità, cosmo) dando luogo a una situazione di costante opacità su scelte, valori, ideali da seguire, i quali sono tutti criteri meramente umani, culturali, storici, che però alludono o derivano da esigenze che travalicano l'umano, ne mostrano la natura eccentrica e sfuggente. Beninteso: da questa opacità, dal cattivo infinito, dai paradossi della riflessiva modernità antropologica non si scappa. Possiamo però governare la situazione, fare in modo che il suo versante positivo, cioè le promesse, le speranze di benessere da essa fomentate, trovino realizzazioni meno schizofreniche, squilibrate e minacciose. A tale scopo, l'umanesimo può essere ancora uno strumento utile, necessario addirittura. Per quanto intimamente solidale con il paradigma antropologico, l'umanesimo può infatti essere letto come suo farmaco e complemento critico, sua pratica alternativa cioè capace – un occhio al passato e uno al presente – di delineare comportamenti e risposte creativi, sottratti agli schematismi, al filoneismo, al tribalismo individualista, in cui s'irretisce la società secolare pressata dalle proprie contraddizioni. Soprattutto se considerato sulla lunga durata, ci sarebbero numerosi elementi per supportare anche storicamente una lettura dell'umanesimo ben distante dalle diffuse versioni trionfalistiche, moraleggianti o progressiste. Qui è sufficiente sottolineare lo spirito dell'umanesimo come arte di vivere, come *mondanità*, che in sede teorica non significa superficiale regno dell'effimero ma conoscenza vissuta del

mondo, capacità di visione generale che deriva da precisione osservativa e duttilità interpretativa, disarticolazione e ri-articolazione dell'universale, delle grandi questioni metafisiche restando in basso, coinvolti nella vita di ogni giorno, in cerca del giusto impasto per dare forza ideale e risorse pragmatiche al compito di esistere.

Prendiamo il caso della tecnica. Esso è emblematico poiché è una conquista tutta umana che non sappiamo più bene come usare, a quale preciso fine serve, visto che crea e anticipa perfino bisogni e desideri sconosciuti. Funziona benissimo, entra dappertutto, ma abbiamo la sensazione di essere noi al traino. È il tipico caso in cui viene voglia di richiamarsi all'umanesimo, vuoi come ritorno a qualcosa di più umano vuoi come insieme di valori che diano il criterio per gestire, controllare, finalizzare la tecnica. "Umanesimo" veicola delle esigenze, appella a idee e sentimenti condivisi, si riferisce a strumenti culturali che la riflessione sull'uomo ha nel tempo elaborato e che possono aiutare a dare delle risposte, a orientarsi. Certo esso è anche il sintomo del problema, l'indicatore del paradigma antropologico da cui discendono i problemi appena descritti. Basterebbe infatti chiedersi quale umanesimo, quale umanità intendiamo, e cadremmo di nuovo in imbarazzo. Però imbarazzo significa dubbio, cautela, analisi critica, cioè non abbandono ma fronteggiamento della sovrumana complessità dell'epoca globale, tutta affidata e al tempo stesso radicalmente sfidata dall'opera umana. Abbiamo degli indicatori, sappiamo per esempio che non possiamo consentire la devastazione della Terra e questo significa preservazione dei micro-ambienti, equilibrio fra antropizzazione e territorio, fra tradizione locale e innovazione. Sappiamo che la tecnica deve la propria forza all'automazione, la quale esclude la fatica ma include l'utilizzatore come elemento del meccanismo, generando dipendenza e varie forme di incompetenza cognitiva e pratica, almeno perché dietro alla semplicità dell'uso dei dispositivi operano congegni e conoscenze assai sofisticati. La tecnica si auto-alimenta, si auto-corregge, crea possibilità cui è difficile rinunciare: perché non fare quello che si può? Perché frenare il progresso, incatenare possibilità e conoscenze? Non c'è una risposta univoca, e molte risposte, a cominciare da quelle che riguardano la natura, dipendono dal sapere e dalle tecniche di cui oggi disponiamo, rientrano dunque nella domanda stessa. Anche questo è un indicatore, che mostra dove non aspettarci soluzioni adeguate. Diventa allora plausibile cercare risposte altrove, per esempio su un piano existen-

ziale, di formazione individuale e collettiva: è arricchendo la vita fisica e mentale delle persone, offrendo loro condizioni materiali sufficienti, motivazioni, stimoli, è così che si formano delle ragioni accettabili per rinunciare, tenere sotto controllo, dare un fine alle offerte irresistibili della tecnica. Ebbene, arricchire la vita personale, trovare equilibrio con gli altri, con l'ambiente, con le cose; allenare la sensibilità, il gusto, la parola, avere cura di spazi, memorie, comportamenti, sollecitare l'attenzione esplorativa, la pensosità, l'elaborazione di domande e segni che arrivano dalla notte dei tempi, tutto ciò è *coltivazione di umanità*, apprendimento di un'arte manuale e mentale che, in forma esplicita, ha radici nella tradizione umanistica e ha nell'attualità un intero programma di azione, che peraltro includerebbe la comprensione non da tecnici della tecnica.

La tecnica è solo un esempio. Se infatti resta valido l'assunto per cui non in una norma esterna ma soltanto nell'ambito umano – sempre pronto a inselvaticire – possiamo trovare risposta ai nostri problemi, allora il lavoro sull'idea e sulla pratica dell'*humanitas* resta un compito ineludibile. La globalizzazione conferma e acuisce questa esigenza, giacché il suo componente primario, e primitivo, irriducibilmente antiquato, è l'umanità, non le merci, i soldi e l'informazione, i quali invece possono replicarsi, evolvere senza fine. La "mondializzazione" è innanzitutto il venire al mondo di miliardi di consimili che stanno gli uni di fronte agli altri, uniti o separati, sostenuti o inghiottiti dal pianeta, divenuto la grande risorsa a cui tutti concorrono con mezzi però fatalmente diseguali. La grande risorsa, la grande piazza, il grande mattatoio. La posta in gioco è proprio sapere quali di questi scenari prevarranno, verso quali scenari ci si vuol indirizzare. La globalizzazione è dunque l'epoca della specie umana che di fatto incontra se stessa nella sua globalità, nell'inezienza che il tempo cronologico consente. Come tale essa non può eludere il tema di una cultura dell'umano, cioè di una coesistenza diversa dal riaffiorante stato di natura. Nella società globale una cultura dell'umano non può basarsi né sulle culture autoctone (se mai sopravvivono) né su istituzioni universali impiantate su principi astratti, né sulla rapidissima evanescente info-cultura. Queste sono tre fonti e tre mezzi di trasmissione per una cultura che per il resto va creata, con una comune strategia politica e intellettuale, come un nuovo obiettivo a sé: sviluppare la nostra umanità per fare coesistere l'umanità, miliardi di individui che si fanno reciproca pressione. Si tratta certamente di un compito futuribile, intrecciato

con ideali cosmopolitici, ma è tutt'altro che una chimera giacché è il taglio mondiale dei problemi a richiederlo. Certo, la realtà racconta fatti di segno opposto, ma non è detto che adeguandosi alla realtà, proseguendo con i mezzi della *Realpolitik*, il male e le ingiustizie non assumano via via una inaudita dimensione apocalittica. Non è un caso se proprio nel Novecento, con la nascita di vari organismi internazionali, si è cominciato un cammino verso la creazione di una planetaria comunità umana. E non è un caso se il tema dell'umanesimo attira l'attenzione laica e religiosa in tante nazioni extra-europee<sup>9</sup>. Sono i passi iniziali; a noi tocca almeno rielaborare gli strumenti che la nostra tradizione può offrire per andare avanti<sup>10</sup>. Il primo insegnamento di quella tradizione è che, anche se non sappiamo cosa è l'umano, sappiamo cosa è disumano e sappiamo che possiamo allentarne la presa<sup>11</sup>.

La chiave di lettura che proporrei sta dunque nel collegamento strutturale tra umanesimo e modernità, svolgimento dell'idea di *humanitas* e svolta antropologica nella concezione del mondo. Il collegamento fornirebbe un filo conduttore teorico, semantico e cronologico, dall'umanesimo italiano a oggi; dunque una risposta organica, pur nelle opportune distinzioni, alle prime due domande che aprivano questa introduzione. E fornirebbe una griglia interpretativa per comprendere cosa oggi è in gioco in quella parola, perché, nonostante tutto, è ancora con essa che esprimiamo le nostre speranze di vivere e far vivere meglio (risposta alla terza domanda di apertura).

Lascio ora sullo sfondo questa ipotesi interpretativa e fornisco qualche indicazione a guisa di cornice per i saggi contenuti nel volume, i quali seguono idealmente l'articolazione delle domande iniziali ma ciascuno con una propria impostazione.

---

<sup>9</sup> Cfr. J. RÜSEN-H. LAASS, *Humanism in Intercultural Perspective: Experiences and Expectations*, Transcript, Bielefeld 2009.

<sup>10</sup> Un recente esempio è C. OSSOLA, *Erasmus nel notturno d'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2015 e H. KALLWEIT, *Zukunft Humanismus. Präzedenzfälle und Perspektiven*, Transcript, Bielefeld 2014.

<sup>11</sup> Sullo sfondo di una civiltà che depreda inesorabilmente se stessa sino all'autodistruzione «ciò che oggi intendiamo con 'umanesimo' non è un'affermazione ma la negazione di una possibile negazione. *Il nostro umanesimo non è in fondo che un anti-antiumanesimo*» (R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013, ed. digitale p. 10)



## 2. *Richiami classici*

Nel latino classico l'aggettivo *humanus* ha tre significati principali: l'essere fallibile dell'uomo, esposto al caso e al fato; essere benevolente, amichevolmente disposto; essere colto, di buoni studi e conoscenze. Quest'ultimo significato, forte in età classica, si è andato perdendo sino quasi a sparire nella lingua di oggi. Ma diamo uno sguardo alla parola-madre *humanitas*. Bisogna in primo luogo convenire che si tratta di «un camaleonte che cambia colore con il cambiare dello sfondo», come è inevitabile quando si vuol cogliere l'essenza dell'*animal multiplex*<sup>12</sup>. L'originalità del contributo romano sul materiale greco coperto dai termini *anthropos*, *anthropinon*, *philantropia* e specialmente *paideia* sembra indiscussa, come anche la sua duratura influenza: «tutti i motivi dell'umanesimo moderno sono prefigurati nell'*humanitas romana*, anche l'ammirazione filo-ellenizzante dei romantici»<sup>13</sup>. L'unico elemento ulteriore è di marca cristiana, l'*humanitas* come termine collettivo che si aggiunge e intensifica le locuzioni classiche di *humanum genus*, *homines*; al rapporto verticale del singolo con l'ideale di autentica umanità, si aggiunge dunque il rapporto orizzontale di tutti gli uomini in cammino lungo il tempo storico, segnato dalla colpa e dal peccato, verso quell'ideale. Intorno alla metà del II secolo a.C. con il circolo degli Scipioni – su cui è forte l'influsso stoico – e soprattutto con Cicerone si compie la caratteristica sovrapposizione tra rigore e pietà, austerità e amabilità, forza d'animo e cultura, che caratterizza l'umanità romana. Infatti da un lato ci sono i costumi codificati, imperniati su una rigida disciplina del comportamento; contrapposto all'utile personale, *humanitas* è tipicamente il principio morale oggettivo che discende dalle virtù tramandate. Dall'altro, l'impatto con i Greci e le esigenze della politica imperiale, indusse a un ampliamento del modello che da canone per una specifica gente diventa universale strumento civilizzatore. Accanto a *gravitas*, *severitas*, *dignitas* compaiono *facilitas*, *clementia*, *pietas*, come trat-

<sup>12</sup> W. SCHADEWALDT, *Humanitas Romana* in H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 1973, p. 44. «Hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem» (CICERONE, *De leg.*, I, 22).

<sup>13</sup> Ivi, p. 62. Cfr. H. CANKIK, *Europa - Antike - Humanismus*, Transcript, Bielefeld 2011, p. 83 ss.

ti dell'uomo di valore. Cicerone completa la sintesi, profilando un preciso e selettivo modello, per cui accanto all'uomo nobile per nascita compare l'*homo humanus*, la nobiltà basata sulla rettitudine morale e intellettuale, una nobiltà di spirito che si manifesta anche nell'urbanità dei modi. Umanità ora indica una virtù personale, un percorso individuale per migliorare se stessi e al tempo stesso una virtù pubblica, una serie di comportamenti e attitudini che rafforzano il vincolo sociale; il fattore unificante è dato dalla cultura. I due significati più comuni di derivazione greca, cioè benevolenza (*philantropia*) ed educazione (*paideia*) sono fusi insieme. Quando Cicerone istruisce il fratello Quinto sui compiti del luogotenente romano, che secondo l'uso deve amare, proteggere, tenere in agiatezza tutte le persone che gli sono state affidate dal senato, aggiunge: se anche ti fossero affidate genti feroci e barbare

rientrerebbe nel tuo senso di umanità (*humanitas*) il compito di provvedere ai loro vantaggi e assecondare i loro profitti e la loro salvezza; ora però teniamo soggetta a noi una popolazione che non solo incarna l'umanità (*humanitas*) ma, come si ritiene, l'ha trasmessa anche ad altre popolazioni. Sicché dobbiamo rendere loro ciò di cui siamo loro debitori<sup>14</sup>.

E prosegue esprimendo la propria gratitudine verso i greci per il patrimonio di idee e opere d'arte su cui si è formato e che ora è tempo di mettere a frutto concretamente. *Humanitas* è un modo eccellente di essere uomini ma è pure la strada che conduce a questo, a *humaniter vivere*. Scopo dello studio non è la pura conoscenza, ma la formazione, il raffinamento, ecco perché si parla di *studia humanitatis*. La ricerca speculativa della verità non viene respinta, ma è da preferire quella che porta a maturazione la persona, le sue doti, secondo una finalizzazione etica del sapere che verrà esaltata da Seneca. Certo, la filosofia, l'arte, la retorica – che formano il cuore degli studi umanistici – spesso non sono utili per i ruoli sociali e le sfide dalla vita. Però a differenza di ogni altra attività, sono sempre con noi, ci accompagnano nella buona e cattiva sorte, da giovani e da vecchi, a casa e nel mondo. Lo studio forma e nutre l'umano, *animi cultus quasi quidam humanitatis cibus* (*De fin.*, V, 19).

---

<sup>14</sup> CICERONE, *Epistole al fratello Quinto e altre epistole minori*, a cura di C. DI SIGNO, Utet, Torino 2002, 1,1, 27, p. 77 (trad. modificata).

Accanto a questo significato che lega comportamento esterno e interno, mente e corpo, per mezzo della funzione plasmatrice e nobilitante della cultura, va segnalata un'altra importante accezione presente in Cicerone. *Humanitas* è ciò che distingue dalla *feritas*, la *natura hominis* che ha come peculiarità la ragione e il linguaggio. D'altra parte se osserviamo la costituzione fisica e molte usanze nei diversi popoli, si riscontra una notevole omogeneità; nelle cose buone come nelle cattive vi è una impressionante somiglianza del genere umano, sicché una deve essere la sua vera definizione, quale che sia, *itaque, quaecumque est hominis definitio, una in omnes valet* (*De leg.* I, 29).

### 3. Rinascimento

La riscoperta del mondo classico sul finire del XIV secolo coincide con la rinascita del termine *humanitas*; un intero orientamento culturale si sviluppa sotto il suo segno. È un'epoca che vede erodersi l'unità della *respublica christiana*, dall'esterno con la caduta di Costantinopoli, dall'interno con la riforma protestante; mentre tutto intorno saltano i confini del mondo fino ad allora conosciuto, con i viaggi di Colombo e la mutata mappa celeste di Copernico. Certo, il profilo del primo umanesimo è più circoscritto, anche geograficamente, e tuttavia «per effetto dell'umanesimo rinascimentale il clima intellettuale cambia completamente tra il Trecento e il Seicento»<sup>15</sup>. Che il cambiamento dovesse coincidere con un grandioso ritorno all'antico è uno degli aspetti che non smettono di stupire; votata al futuro, l'epoca moderna definì la propria identità scoprendo gli abissi del passato. Dunque sul finire del Trecento, con Petrarca e Boccaccio, si avvia in Italia l'ondata che porta in pochi decenni a una specie di febbre per gli autori e i testi antichi, che si impara a ricostruire e leggere nelle versioni originali, superando l'approccio astratto e frammentario del Medioevo. «L'unica caratteristica costante e vincolante che faceva degli umanisti un gruppo peculiare consisteva nel loro umanesimo»<sup>16</sup> e se questa non è una tautologia è perché mercanti, funzionari, chierici, erano uniti dall'amore per i

---

<sup>15</sup> P. O. KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma 1998, p. 21.

<sup>16</sup> L. BATKIN, *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 21.

testi antichi, erano autentici «cacciatori di libri»<sup>17</sup>. Il sapere e i mezzi con cui esso si trasmette (testi, traduzioni, testimonianze, epistolari) erano il segno per riconoscersi partecipi di una stessa impresa: conoscere è un'azione che produce valore in sé, prima ancora che servire a un qualsivoglia scopo esterno. Diventare colti è un'arte, significa apprendere i mezzi per selezionare e curare ciò che vi è di buono in se stessi e nelle cose del mondo. Sublimazione della cultura, coltivazione di sé e attenzione per la vita terrena sono alcuni elementi decisivi della trasformazione in corso. Essere umanista è un contrassegno, ha qualcosa di partigiano, di battagliero verso una modello di sapere ancillare alla teologia, svuotato dal proprio virtuosismo dialettico, che è a sua volta sintomo di disinteresse per le cose umane, per i benefici che ragione e conoscenza possono portare alla società.

Dunque nel XV secolo, accanto al legista e al canonista sorge l'*humanista*, l'esperto di *humanae litterae* (più tardi detti ancora più espressivamente *humaniora*) di cui fanno parte prioritariamente letteratura, retorica, grammatica, storia, il tutto sulla base di un agguerrito approccio filologico ai testi. Sono discipline associate alle scuole secondarie o alla Facoltà delle arti, il ciclo inferiore di studi per l'accesso alla Facoltà superiori (medicina, diritto, teologia). La posizione non è di primo piano, ma le aspettative sono grandi, si mira a un rinnovamento spirituale guidato dagli antichi maestri, finalmente cavati fuori da chiese e monasteri dove giacevano sepolti, innanzitutto per mancanza di adeguate conoscenze linguistiche. E loro traducono, dal greco specialmente, fanno edizioni e per farlo studiano grammatica, metrica, ortografia, stile; per capire e imitare il contenuto delle opere antiche studiano iscrizioni, monete, statue, profilando nuove discipline ausiliarie come l'archeologia, la numismatica, l'epigrafia<sup>18</sup>.

Ma a dominare è la parola; lì è lo spazio dell'uomo, poiché è lì che si articolano ragionamenti e si modellano sensazioni, emozioni, esperienze. Ed è lì che si punta l'attenzione, più che al cosmo, alla creazione, alla provenienza e destino del pellegrinaggio terrestre. Anche dalla natura non c'è da aspettarsi molto, poiché affermazioni istruttive si possono fare solo su quanto l'uomo fa da se stesso. Un celebre passo recita,

---

<sup>17</sup> S. GREENBLATT, *Il manoscritto. Come la scoperta di un libro perduto cambiò la storia europea*, Rizzoli, Milano 2013, p. 31 ss.

<sup>18</sup> P. O. KRISTELLER, *Il pensiero...*, pp. 8-9.

Io, per dire il vero, affermerò coraggiosamente e confesserò candidamente che lascio volentieri, senza invidia e senza contrasto, a te e a chi alza al cielo la pura speculazione tutte le altre verità, purché mi si lasci la cognizione delle cose umane. Tu, rimani pure pieno di contemplazione; che io possa, invece, essere ricco di bontà. Tu medita pure per te solo; cerca pure il vero e godi nel ritrovarlo [...]. Che io, invece, sia sempre immerso nell'azione, teso verso il fine supremo; che ogni mia azione giovi a me, alla famiglia, ai parenti e ciò che è ancor meglio che io possa essere utile agli amici e alla patria e possa vivere in modo da giovare all'umana società con l'esempio e con l'opera<sup>19</sup>.

Nei primi secoli del Quattrocento si assiste dunque a «una generale riorganizzazione del sapere in chiave *storica* e *antiteologica* [...] imprimendo un'accelerazione prodigiosa allo sviluppo delle arti e delle coscienze»<sup>20</sup>. Retorica e filosofia morale costituiscono l'ossatura dell'impianto educativo laddove l'obiettivo principale è incivilire, perché uomini si diventa, *at homines, mihi crede, non nascuntur sed finguntur*<sup>21</sup>. L'immemorabile conflitto tra retorica e filosofia vede ora vincere la retorica, perché senza il potere della parola nessuna verità si manifesta; parlare bene vuol dire pensare bene e infine vivere bene, giacché la forza espressiva del discorso agisce sulla psiche, è in grado di modificarci, come del resto è visibile nella potenza persuasiva che un bravo oratore esercita sul suo uditorio. La retorica è indispensabile per ogni altro sapere, perfino per l'aritmetica e la geometria arriva a dire Melantone<sup>22</sup>. La parola è trasversale al sapere e, prima che alla cognizione di qualcosa, mira ad agire sulle persone; il primato della retorica è funzionale alla prospettiva morale, agli usi pratici di un sapere che per il resto deve restare il più ampio possibile. Il sapere deve essere enciclopedico e flessibile, per cogliere i fili visibili e invisibili che corrono nella pluralità dell'esperienza e della creatività umana. Il venerato Cicerone aveva già annotato che «tutte le arti che riguardano la sfera umana (*ad humanitatem pertinent*) hanno un qualche vincolo comune e sono tenute insieme da una specie di parentela» (*Pro Archia*, I, 2). E così ripetono gli umanisti:

---

<sup>19</sup> C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, nell'antologia a cura di E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, p. 97.

<sup>20</sup> N. GARDINI, *Rinascimento*, Einaudi, Torino 2010, p. 15.

<sup>21</sup> ERASMO, *De Pueris*, cit. in A. BUCK, *Humanismus...*, p. 154.

<sup>22</sup> MELANTONE, *Risposta a Pico*, cit. in A. BUCK, *Humanismus...*, p. 167.

il sapere è come un corpo vivo, le cui singole parti sono collegate in modo che una qualunque divisione comporterebbe distruzione violenta<sup>23</sup>. E qui l'associazione corre a una delle icone per eccellenza del Rinascimento, l'uomo microcosmico, punto d'intersezione dell'universo e dello scibile. Il tuo sapere sia vario e molteplice, tratto da ogni occasione – suggerisce l'umanista – sì che nulla sia tralasciato che possa contribuire «alla formazione, alla dignità, alla lode della vita»<sup>24</sup>. E se si obietta che sono cognizioni poco utili, si risponde che tendono a formare l'uomo buono: e cosa c'è di più utile?

È infatti il discorso quello per mezzo del quale perveniamo a esprimere la virtù dell'animo distinguendoci dagli altri animali. Bisogna quindi essere sommamente grati sia agli inventori delle altre arti liberali, sia soprattutto a coloro che con le loro ricerche e con la loro cura ci tramandarono i precetti del dire e una norma per esprimerci con perfezione. Fecero infatti in modo che proprio in ciò in cui gli uomini sovrastano specialmente gli altri esseri animati, noi fossimo capaci di oltrepassare gli stessi limiti umani<sup>25</sup>.

Se il fondamento della cultura è l'arte della lingua, i greci e latini ne sono i modelli di chiarezza e bellezza. E se si considera la millenaria diffusione del latino allora è soprattutto coltivando il latino che si può rianimare l'eloquenza antica, cioè ridare vita e potenza alle arti della parola. La nascita di una nuova civiltà nello spirito dell'antica sapienza è il «sogno dell'umanesimo»<sup>26</sup>, che per un pugno di anni, tra XIV e XV, parve perfino realizzarsi, allorché numerosi umanisti furono chiamati presso corti e cancellerie a fare da consiglieri. Ai principi serviva darsi un'immagine di gloria ed eccellenza; con la fama e orientando l'opinione, anche così si vincono battaglie diplomatiche, si amministra, si rafforza il consenso. E l'umanista sa suggerire, offre al principe il prestigio della cultura; gli fa non di rado da *ghost writer*, attingendo a un sapere vasto quanto duttile, capace di inquadrare le più svariate situazioni. Il sogno civilizzatore non dura però a lungo, il fervore profetico, assieme al ruolo civile e politico si spengono rapi-

<sup>23</sup> C. CALCAGNINI, *Epistolario*, cit. in N. GARDINI, *Rinascimento*, cit., p. 17.

<sup>24</sup> L. BRUNI, *Epistolario*, cit. nell'antologia a cura di E. GARIN, *Il Rinascimento italiano*, Cappelli, Bologna 1980, p. 102.

<sup>25</sup> P. BRACCIOLINI, *Epistolario*, ivi, p. 53.

<sup>26</sup> F. RICO, *Il sogno dell'umanesimo*, Einaudi, Torino 1998.

damente, così che già lungo il XVI secolo, “umanista” è termine che si colora di pedanteria, di cultura libresca. Tuttavia «il trionfo supremo dell’umanesimo per più di tre secoli consiste nell’aver gettato le basi di un sistema educativo su cui si formarono le élites europee [...] e *tutte* le grandi figure che diedero vita all’età moderna»<sup>27</sup>.

#### 4. *Le due culture*

La diffusione europea delle idee umanistiche non impedì lo sviluppo di critiche serrate, a cominciare dall’ortodossia protestante e dal cattolicesimo post-tridentino, sospettosi verso l’inconfondibile vena secolare, paganeggiante, della Rinascenza, per quanto forti possano essere stati i suoi legami con il Cristianesimo. Ma il fronte più corrosivo arrivò dal razionalismo e dalla nascente rivoluzione scientifica che innescò una decisa polemica anti-umanistica, la quale prefigura chiaramente il dibattito novecentesco tra cultura umanistica e cultura scientifica<sup>28</sup>. In filosofia e nelle scienze il Seicento relega in un angolo l’umanesimo, sebbene le opere degli umanisti continuarono a essere lette ampiamente fino al Sette e all’Ottocento, alimentando tante correnti del pensiero e della letteratura.

Sommessa e micidiale la descrizione che Cartesio fa del distacco dalla sua formazione tradizionale. Sarà pure utile studiare gli antichi libri, ma finisce che si capisce il passato e non il presente. Ogni stravaganza è stata sostenuta ed è sostenibile, quindi non si capisce né da dove partire né dove andare. L’uomo di lettere nel suo studio produce solo speculazioni che non hanno alcuno effetto, salvo la gloria di risultare incomprensibili al senso comune. Queste speculazioni, come anche «le scienze dei libri», sillogi di opinioni variegate, non arrivano a conclusioni più solide di quelle fatte con semplici ragionamenti dall’uomo qualunque sui casi della vita. Sicché Cartesio decide di abbandonare le lettere e di riformare i propri pensieri cominciando a «disfarsi di tutte le opinioni in precedenza raccolte e credute». In effetti, i più dotati nel ragionare possono sempre rendere più chiari i propri pensieri «quand’anche parlassero il basso bretone e non avessero mai appreso la retorica»<sup>29</sup>, perché

<sup>27</sup> Ivi, p. 64.

<sup>28</sup> Cfr. G. PRETI, *Retorica e Logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 65 ss.

<sup>29</sup> R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, vol. I, p. 31.

la chiarezza è pulizia mentale, non affabulazione. E Galileo, con parole memorabili, inveisce contro chi nel mezzo di una discussione, invece di ragionare se ne esce di traverso con citazioni libresche, ma allora «deponete il nome di filosofi, chiamatevi o storici o dottori di memoria»; se si ragiona, si propongano ragionamenti, «poiché i discorsi nostri hanno a essere sopra il mondo sensibile, e non sopra a un mondo di carta». E quindi si tengano distinti i compiti, «non intrecciamo questi fioretti rettorici con la saldezza delle dimostrazioni e lasciamogli agli oratori o più tosto ai poeti»<sup>30</sup>.

Scienziati si diventa anche senza studiare le lingue classiche e mentre il latino smise lentamente di fare da lingua internazionale della cultura, anche la *respublica litteraria* – la comunità cosmopolita di dotti fiduciosi nella forza educativa del sapere – cambiò volto. Dalla missiva privata si passò al contributo in riviste scientifiche e dalle accademie a tratto storico-filologico si passò alle accademie ad orientamento scientifico. Il Rinascimento aveva scoperto la storia, ma per immergersi, mentre quando Bacone utilizza il motto (già rinascimentale) secondo cui la verità è figlia del tempo, lo fa per contestare l'autorità degli antichi. Dal punto di vista del progresso scientifico, il mondo antico è non solo uno stadio puerile ma un pessimo esempio di conoscenza, verbosa, sofistica e lontana dall'esperienza; un esempio che purtroppo ha fatto scuola e ha creato una tradizione ancora più sterile, dove gli autori vengono venerati come statue ma i cui contenuti hanno la stessa inerte staticità<sup>31</sup>. Nelle scuole tradizionali «gli studi sono confinati come in un carcere entro gli scritti di alcuni autori» che soffoca qualunque novità; ma nelle arti e nelle scienze dovrebbe avvenire il contrario, «come nelle miniere di metallo tutto deve risuonare di nuove opere e nuovi progressi»<sup>32</sup>. La vista di un biblioteca può colpire per l'immensità del suo patrimonio, ma ben presto all'ammirazione per la varietà subentra lo stupore per la povertà dei contenuti, afflitta da una ripetitività tanto peggiore in quanto volontaria: ripetere, emulare, elogiare “i maestri” fa parte di una concezione ausiliaria, celebrativa e conservatrice del sapere come conquista di favori e

---

<sup>30</sup> G. GALILEI, *Dialogo sopra i massimi sistemi*, a cura di L. SOSIO, Einaudi, Torino 1970, pp. 142-143 e 344.

<sup>31</sup> F. BACONE, *La grande instaurazione*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. ROSSI, Utet, Torino 2009, p. 522.

<sup>32</sup> Ivi, p. 604.



fama, «la reverenza per l'antichità, l'autorità di coloro che furono ritenuti grandi nella filosofia e infine il consenso hanno trattenuto gli uomini dal progresso delle scienze quasi incantandoli»<sup>33</sup>. Con implacabile accusa, pari forse solo a quella lanciata da Giordano Bruno, si chiama alla sbarra degli imputati Aristotele, che ha reso generazioni di uomini schiavi delle parole, ha costruito un covo di ignoranza che contorce e inaridisce la realtà. Si chiama alla sbarra Platone, che ha insegnato a volgere all'interno gli occhi della mente, ad umiliarci davanti a idoli ciechi e confusi in nome della contemplazione. Alla sbarra finisce Galeno, Cicerone, Seneca, Plutarco e tutta intera una tradizione intimamente sofistica cioè parolaia, fondatrice di sette e scuole basate sull'interminabile discussione di principi vaghi e pseudo-dimostrazioni<sup>34</sup>. Essi credono di dominare la realtà con le parole, ma le parole si ribellano e guidano loro l'intelletto, mostrano la loro subdola forza trascinando l'intelletto in una dimensione mitica: favole presentate e recitate che hanno prodotto mondi fittizi, facendo della mente un palcoscenico dove sfila un rutilante corteo di idoli teatrali. Lungi dal proseguire su questa strada «l'intelletto deve esserne interamente purificato, in modo che l'ingresso nel regno dell'uomo, fondato sulle scienze, non sia diverso dall'ingresso nel regno dei cieli, 'nel quale non è dato entrare se non si ritorna bambini'»<sup>35</sup>.

Qualcosa agli antichi maestri viene concesso nel campo appunto delle lettere e dell'eloquenza; e qualcosa viene ancora concessa a patto di considerarli bambini in senso cronologico, cioè come il rudimentale inizio di un cammino che, sottoposto all'esperienza e al metodo scientifico, va portato a compimento. Ma allora gli antichi propriamente siamo noi, osserva Bacone, abbiamo noi alle spalle un deposito di conoscenze e osservazioni da mettere a frutto con nuove osservazioni e nuove conoscenze. Alcuni decenni dopo questa tesi si consolida nel corso della disputa tra antichi e moderni (sono migliori loro o noi?), dove emergono le linee di una tensione che sarà spenta solo con la filosofia della storia illuminista e il positivismo progressista ottocentesco. Il ragno individualista moderno, che fila da solo la propria tela traendo alimento dai suoi escrementi,

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 594.

<sup>34</sup> F. BACONE, *Il parto maschio del tempo* in ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 102 ss.

<sup>35</sup> F. BACONE, *La grande instaurazione*, cit., p. 580.

estingue allora l'ape antica, che elaborava per altri il miele colto da fiori esterni e anteriori a lei<sup>36</sup>. Si afferma il primato del futuro rispetto al passato; il tempo assume una inedita funzione produttiva, di anticipazione e perfino consumazione dell'avvenire. Per il passato resta poco tempo.

## 5. Bildung

Avviata in Italia agli inizi del Seicento ma sviluppatasi soprattutto in Francia alla fine di quel secolo, la disputa tra antichi e moderni è stata indirettamente ripresa da Johann Winckelmann verso la metà del Settecento, con una attardata quanto possente fiammata neoclassica<sup>37</sup>. A lui si deve il classicismo ellenizzante che ha caratterizzato la *Deutsche Klassik*, l'età di Goethe, periodo nel qual compare il sostantivo "umanesimo" per indicare un indirizzo pedagogico imperniato sugli *humaniora*, in un contesto che vide lo stretto intreccio tra le istanze pedagogiche della tradizione umanistica e la recente filosofia dell'uomo di stampo illuministico, sicché l'intera fase intellettuale venne successivamente ribattezzata "neoumanesimo". L'atteggiamento ellenizzante fu probabilmente favorito dall'esigenza di un mito fondativo per una Germania alla ricerca di un proprio profilo nazionale, in concorrenza specialmente con la Francia e certamente per fare fronte al disorientamento degli anni a ridosso della rivoluzione francese. Rispetto ai romani, i greci hanno un tratto più originario e definito, e se "antico" ha un significato ideale, i romani vi partecipano solo in quanto non si distinguono dai greci<sup>38</sup>. Nella vicenda moderna dell'umanesimo l'idea della Germania come erede spirituale della Grecia, l'idea dunque di un asse greco-tedesco alternativo a quello romano svolge un ruolo significativo, che va dalla scarsa valutazione della caratura filosofica della lingua e tradizione latina al destino anche geopolitico cui l'eredità classica deve andare incontro. Winckelmann crea l'ideale dell'Ellade luminosa, terra

---

<sup>36</sup> L'immagine è usata da Jonathan Swift nella sua *Battaglia dei libri* (1697); cfr. M. FUMAROLI, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*, Adelphi, Milano 2005, p. 257.

<sup>37</sup> S. CAIANIELLO, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Liguori, Napoli 2005, p. 22 ss.

<sup>38</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul carattere dei greci*, in Id. *Scritti filosofici*, a cura di G. MORETTO-F. TESSITORE, Utet, Torino 2007, p. 448.

dove la natura prosegue la sua creatività nelle opere umane, secondo una forza plasmatrice, la *Bildung*, che lega uomo e ambiente, forma e materia, in organica unità. L'idea di una forma vivente, di unità non forzosa del molteplice, di una tensione armonica dei contrari la cui prima evidenza è la bellezza estetica, quest'idea diventa il paradigma su cui misurare le pulsioni disgregatrici del presente, sedotto dal particolare, dall'eccezionale, dall'eccessivo. Termine per eccellenza di quella temperie intellettuale, la *Bildung* (educazione, formazione o cultura) indica un sapere che produce trasformazione interiore, capace di portare l'individuo, proprio conoscendo e scolpendo se stessi, oltre i confini egoistici, verso qualcosa di più grande. Questo qualcosa di più grande non è un concetto astratto né la realtà data, che sono modalità statiche ed estrinseche, ma è una intima spinta unificatrice, un ideale di compiutezza che deriva dalla sintesi dinamica, dunque sempre all'opera, tra le differenze talora laceranti che agiscono nell'individuo, per esempio la duplicità di mente e corpo, oppure nella società, per esempio i differenti usi e costumi. Cerca la sintesi chi è libero, chi ha la forza d'animo per aprirsi alla varietà del mondo, a cominciare da quello interiore. Per battezzare questo vivente ideale ci sono due candidati: spirito (*Geist*) o umanità (*Humanität, Menschlichkeit*) e spesso la loro confluenza, lo spirito dell'umanità, ovvero la sua variante, la destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*). Ma completiamo prima il discorso sulla pedagogia neoumanista. Nel 1808 Friedrich Niethammer pubblica *La disputa tra filantropismo e umanesimo* per prendere posizione contro l'istituzione di un tipo di scuola impostata sull'apprendimento di nozioni utili all'inserimento nel modo del lavoro. Questo nuovo tipo di scuola era a sua volta sorta per reagire alla formazione elitaria e ingessata dei ginnasi basati sull'apprendimento della cultura classica. Introducendo il neologismo, Niethammer osserva che umanesimo non indica soltanto la salvaguardia del tradizionale programma classicheggiante, ma il fatto che quel tipo di formazione si cura effettivamente dell'umanità (*Humanität*) e non dell'animalità (*Animalität*), come invece fa l'altro indirizzo, al quale pertanto spetterebbe il nome di animalismo (*Animalismus*) più che di filantropismo, giacché dominato dal principio dell'utile, delle necessità, della specializzazione<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> F. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, Beltz, Weinheim-Berlin-Basel

L'umanismo si cura della formazione dell'uomo, il filantropismo di formare un lavoratore; per il primo non sono importanti le nozioni, come invece per il secondo, ma l'esercizio intellettuale; per l'uno la formazione è un valore in sé, per l'altro è un mezzo per inserirsi nella società e a tal fine le "cose spirituali" sono addirittura dannose, perché inducono a fantasiosi vaneggiamenti. Il programma umanista si basa sul principio per cui ciascun individuo è potenziale latore di un micro-mondo che, portato a maturazione, può dare il suo contributo alla società, la quale si regge proprio sul giusto equilibrio tra generale e particolare. Dunque l'educazione non mira a fini utilitari, come le scuole professionalizzanti, ma a sollecitare lo sviluppo della persona, offrendogli un'opportuna varietà di conoscenze, un ambiente stimolante e, a base di tutto, la libertà, intesa come autonomia da fini esterni alla formazione stessa, e ancora come autonomia dei metodi di insegnamento e come libero sviluppo delle proprie potenzialità. «L'uomo integrale è la ragione riunita in una meravigliosa completezza di disposizioni ed energie; la formazione compiuta, globale, armonica è l'ideale del genere umano [*Menschheit*], a cui giustamente riserviamo l'antico, venerando e spesso misconosciuto nome di Umanità [*Humanität*]»<sup>40</sup>.

Quale che sia la loro particolare mansione, tutti sono individui e cittadini, ecco perché l'educazione ha una valenza universale, non fa distinzione di casta o ceto. Anche nella valutazione delle discipline da studiare la questione non è se siano più importanti le lettere o la matematica, ma quanto esse aiutino a perseguire l'obiettivo di lasciare maturare armonicamente la persona. Non va bene perdersi in eccessi di fantasia e sentimento, ma neanche di pragmatismo, «in questo modo, aver imparato il greco può risultare tanto poco inutile per il falegname quanto il saper fare tavoli per un intellettuale»<sup>41</sup>. È quanto osserva Wilhelm von Humboldt, colui che, da ministro e consulente, realizzò il programma neoumanista nel siste-

---

1968, pp. 93-94. La nuova scuola lamenta il ritardo della vecchia; c'è da sperare però che «presto il discorso non sarà se si possa o ci si debba mettere velocemente al passo dei tempi con nuovi programmi scolastici, ma se con i programmi scolastici si voglia proprio restare dietro rallentando la corsa dei tempi» (ivi, p. 120).

<sup>40</sup> Ivi, p. 190.

<sup>41</sup> W. VON HUMBOLDT, *Litauischer Schulplan*, cit. in E. LEFÈVRE, *Humanismus und humanistische Bildung*, in H. ENGLER, *Humanismus in Europa*, Winter, Heidelberg 1998, p. 32.

ma dell'istruzione tedesco, esercitando una notevole influenza in gran parte dell'Europa<sup>42</sup>. In Humboldt, come in tutti gli esponenti del neumanesimo, la *Bildung* ha una decisa componente estetica, di creativa plasmazione, di originalità tramite vincoli e norme – la libertà come autoregolazione e intima misura. «La natura dell'uomo è arte. Tutto ciò per cui egli ha una disposizione può e deve diventare arte»<sup>43</sup>; la vita può essere considerata come un'opera d'arte, realizzare se stessi, diventare se stessi è un'opera d'arte: dominio non violento sulla materia, felice intesa delle componenti grazie al potere unificante di un'idea, di un modello, di una ispirazione. Cosa è questo modello, cosa è che si diventa o che si sviluppa, cosa è insomma che si cerca e che spinge a cercare? È l'umanità stessa, lo *spirito dell'umanità* come forza, impulso immateriale. Il singolo lavora su un insieme di disposizioni che fanno sentire la loro spinta solo quando, coltivate, assumono una forma, un'unità ideale capace di esercitare il suo influsso sulle innumerevoli tendenze di ciascuno; d'altra parte «la destinazione dell'uomo, in quanto destinazione di un essere libero e autonomo, non può che essere intrinseca all'uomo stesso»<sup>44</sup>. L'ideale più concreto che ci sia, dunque, perché è l'umanità che va incontro a se stessa, non tutelata e favorita da nessun altro che da se stessa. In qualche modo l'umanità è sempre a venire, l'unico metro per constatare che siamo in cammino è l'indefinito allontanamento dall'inumano inteso come vita immediata, unilaterale, violenta, stretta da permanenti e ripetitive necessità fisiche. In quanto destinazione – imperativo morale, spirito che soffia, smuove, produce – l'umanità è un'opera eminentemente collettiva. Nel presente, giacché l'individuo è per definizione limitato, tende all'unilateralità, ed ha quindi costante bisogno di cure, di cooperazione, di nutrirsi materialmente e intellettualmente dell'esperienza altrui. Nel futuro, giacché nessuno per definizione compie l'umanità come somma delle potenzialità di tutti; l'individuo muore, il genere continua. Nel passato, giacché è l'origine comune della specie; come eredità, memoria, trasmissione, è la primigenia manifestazione dello spirito che aleggia oltre gli individui.

---

<sup>42</sup> Cfr. M. FUHRMANN, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Reclam, Stuttgart 2002.

<sup>43</sup> J. G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Jazzybee Verlag (Digitale Gedächtnisausgabe 2012), p. 83.

<sup>44</sup> W. VON HUMBOLDT, *Lo spirito dell'umanità*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., p. 407.

«Umanità è *il carattere della nostra specie*; essa ci è data solo in disposizioni innate e in effetti dobbiamo via via appropriarcene [...]. Umanità è il patrimonio e il risultato di tutti gli sforzi umani, è per così dire *l'arte della nostra specie*. L'educazione all'umanità è un'opera che va continuata incessantemente»<sup>45</sup>, altrimenti si ricade nella bestialità, asserisce Herder nelle sue esemplari *Lettere per la promozione dell'umanità* (1793-1797). Fondamentalmente, umanità significa migliorare la convivenza, fa appello alla radice simpatetica e collaborativa del legame sociale: «procurare e facilitare per ciascuno individuo *il massimo e mutuo influsso benefico di ogni uomo sull'altro*, solo questo può essere lo scopo del consorzio umano; ciò che ostacola, impedisce e cancella tale scopo è inumano»<sup>46</sup>. I fatti raccontano delitti, soprusi, sopraffazioni sicché spesso “uomo” e “umano” diventano esclamazioni patetiche e di sufficienza, oppure parole ipocrite e retoriche. Forse si potrebbero usare parole diverse, quali umanitarismo, genere umano, dignità dell'uomo, diritti dell'uomo, amore per gli uomini; ma anche in esse scivola uno scetticismo pari all'abuso che se ne fa nei discorsi. Allora tanto vale tenersi questa parola di antico lignaggio, oggi diffusa nelle lingue europee. Si rammenti che c'è stato un tempo in cui con “uomini” si indicava il popolo anonimo, la massa di chi non aveva titoli; “uomo” significava servo, sottomesso, vassallo di signori ritenuti più che uomini, *Übermenschen*. I romani inventarono la parola *humanitas* per indicare un addolcimento dei comportamenti e delle usanze; chi trattava come uomini non solo patrizi e romani, ma anche bambini, schiavi, sottoposti, stranieri, nemici, veniva chiamato *humanus*. Dobbiamo imparare da quel modello, da tutte quelle istituzioni e attività (a cominciare da quelle discipline che si chiamano proprio *scienze umane*) che hanno la funzione di umanizzare, cioè di rendere

---

<sup>45</sup> J. G. HERDER, *Briefe...*, p. 97.

<sup>46</sup> Ivi, p. 95. Il volume ottavo dell'*Encyclopédie* comparso nel 1766 non registra ancora *humanité* come termine collettivo. Se il plurale *les humanités* indica gli studi umanistici, al singolare è un termine dell'ambito morale e indica «un sentimento di benevolenza per tutti gli uomini che s'infiama solo in un animo grande e sensibile. Questo nobile e sublime entusiasmo si tormenta per le pene altrui e per l'esigenza di alleviarle; esso vorrebbe percorrere l'universo per abolire la schiavitù, la superstizione, il vizio e l'infelicità». La voce menziona anche il significato teologico, «l'umanità di Cristo consiste nell'aver preso un corpo e un'anima simili alle nostre, con le infermità che sono appannaggio e conseguenza della nostra natura, eccetto il peccato, la concupiscenza ecc.».

tolleranti, accoglienti, comprensivi: la strada per vivere meglio, essere più felici, nella consapevolezza della nostra fragile costituzione, dovuta all'indefinitezza prima zoologica e poi psicologica che ci contraddistingue. Questo succede – e ci sono i segni che succede, se è vero che sempre più spesso ci si indigna per la schiavitù, i massacri, i tormenti – a condizione che ogni individuo, ogni gruppo umano dia il suo contributo, si senta parte di un processo comune.

Cominciando dall'aiuola dove verdeggia come albero o fiorisce come fiore, ciascuno deve curare il giardino dell'umanità e attendere. In noi e con noi portiamo tutti un ideale di come dovremmo essere e non siamo; le scorie che lasciamo, le forme che dovremmo raggiungere, le conosciamo tutti. E poiché ciò che dovremmo diventare possiamo diventarlo solo tramite noi stessi e gli altri, da loro ricevendo e su di loro agendo, ecco che la nostra umanità diventa *una* e la nostra intera vita diventa una scuola, una palestra<sup>47</sup>.

## 6. Paideia, *ultima stazione*

Il traboccante neoumanesimo dell'età goethiana si moderò notevolmente nel corso dell'Ottocento, assorbito dal comparto delle scienze storiche che pure portarono alla pubblicazione di opere centrali per la formazione del canone storiografico dell'umanesimo, come *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'umanesimo* (1859) di Georg Voigt, che introduce l'uso di "umanesimo" per designare un'epoca, e *La cultura del Rinascimento in Italia* (1860) di Jacob Burckhardt. Sono tuttavia anche gli anni in cui il predominante positivismo stava mettendo in discussione l'impianto pedagogico humboldtiano e la suddivisione del sapere in scienze della natura e scienze dello spirito. Un caso interessante fu l'etnologia, disciplina nata insieme all'espansione imperialistica, che la Germania conobbe solo nell'ultimo ventennio del secolo ma che spinse a contestare con forza l'approccio filosofico-letterario allo studio del mondo umano<sup>48</sup>. Lo studio dell'uomo – e con esso tutte le scienze dello spirito – non solo andava condotto secondo il metodo delle scienze naturali ma

<sup>47</sup> Ivi, pp. 108-109.

<sup>48</sup> Cfr. A. ZIMMERMAN, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2001.

doveva servire a contestare i principi stessi dell'umanesimo, che si era forgiato un'idea di umanità guardando alla cultura europea; anche quando aveva scoperto altre culture se ne era servito per confermare la propria elitaria visione eurocentrica e anzi per espanderla grazie a termini onni-inclusivi come umanità e umanesimo. La figura dell'accademico che s'interroga sull'uomo compulsando documenti e monumenti consacrati andava sostituita con l'esperienza sul campo, con la liberalizzazione di ciò che è degno di studio e forma il parametro dell'umanità. Era il segnale di una erosione che avrebbe fatto sentire i suoi frutti nel secondo dopoguerra, tra l'altro con la decisa avanzata degli studi scientifici, il drastico ridimensionamento di quelli classici, l'avanzamento delle scuole professionali e infine con l'avvento negli anni settanta dell'università di massa. Pubblicato nel 1932 un celebre libello dove si reclamava la rinascita dell'umanesimo a bastione contro uno strisciante nichilismo, Ernst Curtius scriveva circa vent'anni dopo

non si avverte nell'aria la fine dell'umanesimo? Nelle nostre scuole e università? Nei nostri parlamenti e mostre d'arte? Nella nostra letteratura e filosofia? Nel sospetto verso Goethe e il Rinascimento? Forse l'umanesimo è un patrimonio ancora qui e lì preferito da qualcuno, ma non forma più una élite, nessuno ci crede più, nessuno più lo ama. [...] No, oggi non si può più sostenere l'umanesimo, tanto poco quanto la reintroduzione dell'arcolajo o l'eliminazione della radio. È inutile sprecare energie con i morituri e i morti<sup>49</sup>.

In questo stesso scritto Curtius ricorda che negli anni venti-trenta poche parole erano tanto usate quanto "umanesimo". Uno dei rilanci più noti fu quello di Werner Jaeger che con il cosiddetto Terzo Umanesimo (dopo il Rinascimento e il neoumanesimo) provava a dare ancora un valore palinogenetico alla cultura classica riattivandone il concetto più alto, la *paideia*, non a caso titolo di una sua famosa opera il cui primo volume comparve nel 1934. Nel passato era sepolta la chiave della rinascita spirituale di una Europa in declino, il futuro di una civiltà dispersa in un planetario orizzonte babelico e tecnocratico. In un precedente saggio intitolato *L'umanesimo come tradizione ed esperienza vissuta* (1919) Jaeger aveva affermato che l'umanesimo greco è

---

<sup>49</sup> E. R. CURTIUS, *Büchertagebuch*, Francke, Bern-München 1960, p. 65. Il libello s'intitolava *Lo spirito tedesco in pericolo* (1932).



la radice della cultura europea che periodicamente torna a vivere, in una sequenza di rinascimenti diversi; più che un'epoca precisa esso indica un principio generatore della civiltà occidentale. Da anni, in effetti, si era avviata una discussione erudita sulla nozione di *humanitas*, che però lasciava trasparire forti investimenti ideologici: ora essa era emblema dell'ideale aristocratico dell'individuo come opera d'arte, ora, occhieggiando al nazionalsocialismo, emblema della forza fisica e morale di un popolo<sup>50</sup>. Questo è il terreno su cui matura la *Lettera sull'Umanesimo* (1947) di Martin Heidegger, sebbene con un impianto che, a voler recuperare un'idea di umanesimo, prevedeva la completa decostruzione della sua storia, a cominciare da quella tradizione latina che aveva largamente favorito il «processo di imprigionamento e alienazione dell'originaria essenza della filosofia greca»<sup>51</sup>. Nella sua lettura l'umanesimo è il compimento della metafisica, cioè di quella concezione che fa dell'essere una somma di enti, che vanno conosciuti e dominati; *paideia* o *humanitas* è l'apprendistato per questa concezione, per imparare a rappresentarsi correttamente gli enti disposti avanti a sé, incluso se stessi, cioè il soggetto. Il pensiero come oggettività, come calcolo e pianificazione dell'azione, la scienza come risultato e strumento del pensiero oggettivo, l'educazione come strada per arrivare a questa visione: tutto si tiene. Nell'antropocentrismo umanistico diventa solo più manifesta una concezione dell'essere manipolatoria, reificante e dominatrice, i cui effetti, a guerra da poco finita, erano sotto gli occhi di tutti. Punto di arrivo di circa due secoli di fascinazione classicista, la lettera di Heidegger segna anche il punto in cui l'umanesimo diventa una categoria concettuale o forse meglio sarebbe dire una questione teorico-politica d'importanza capitale ma senza un preciso indice storico<sup>52</sup> ed è così che entra nella discussione post-bellica soprattutto francese.

---

<sup>50</sup> Cfr. A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012, p. 432 ss.

<sup>51</sup> M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. MASI, Mursia, Torino 1979, p. 25. Nell'assunto che solo nella lingua le cose diventano quello che sono, Heidegger annota – in particolare a proposito della parola “verità” – che «l'autentica forza evocativa filosofica della parola greca risulta distrutta. Ciò vale non soltanto per la traduzione latina di questa parola, ma per ogni traduzione latina delle espressioni filosofiche greche» (*ibidem*).

<sup>52</sup> Sicché neanche certe volgarizzazioni devono sorprendere: «l'umanesimo ha sostituito l'uomo a dio [...] l'Occidente ha scelto di vivere per cinquecento anni secondo il credo dell'umanesimo [...]». La conquista più duratura dell'umanesi-

## 7. *Cartoline italiane*

Ma consideriamo un attimo l'Italia, poiché gli sviluppi della filosofia tedesca consentono di far risaltare le traversie dell'umanesimo in Italia<sup>53</sup>. Benché sia reperibile una distinta linea italiana di storia della filosofia, che dagli umanisti, passando per Machiavelli, Bruno e Vico, arriva al Novecento<sup>54</sup>, è vero tuttavia che lungo il XIX secolo vi fu una sostanziale integrazione della tradizione italiana in un quadro filo-tedesco. Hegel aveva affermato che l'evoluzione dello spirito va da oriente a occidente e da sud a nord, e così l'età moderna sposta al nord dell'Europa il baricentro dell'accadere che fa storia<sup>55</sup>. Su questo sfondo, il Rinascimento italiano segna un effettivo risveglio dello spirito che comincia a guardare in se stesso, nelle proprie articolazioni e capacità, e finalmente nelle proprie naturali fattezze umane, invece che cercare fuori di sé e al di là della realtà stessa. Si trattò però di una prima aurora, di tentativi appena abbozzati ora con gli *studia humaniora* ora con autentici ragionamenti filosofici. Gli *humaniora*, ispirati a Cicerone, furono una filosofia popolare «del tutto deserta di valore speculativo» anche se facilitò l'indagine dell'esperienza individuale. D'altra parte nelle teorie di autori come Cardano, Bruno, Campanella, si nota la profondità dell'impulso conoscitivo ma l'assoluta inadeguatezza dei mezzi; esse restano confuse, miste di favole, immaginazioni, credenze. «Queste notevoli apparizioni richiamano alla mente il dissolvimento, il terremoto e le eruzioni di un vulcano che si era formato all'interno e dava vita

---

mo è la civiltà industriale», quindi bisognava aspettarsi che un Osama Bin Laden arrivasse a puntare il dito contro l'Occidente sazio e disperato, e allora «il passo disinvolto dell'umanista verso il fallimento, in un istante, riceve una scossa» (J. CARROLL, *Il crollo della cultura occidentale. Per una nuova interpretazione dell'Umanesimo*, Fazi, Roma 2009, pp. 6-13, *passim*).

<sup>53</sup> Cfr. R. RUBINI, *The other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, The University of Chicago Press, Chicago 2014.

<sup>54</sup> L'ha riproposta con convinzione R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, ma va ricordato anche un testo degli ultimi anni che prosegue e allarga la lezione di Eugenio Garin: M. CILIBERTO (a cura di), *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>55</sup> G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. CALOGERO-C. FATTA, La Nuova Italia, Firenze 1989, vol. 1, p. 232 ss. A parte l'infanzia africana, debitamente senza parola, abbiamo: l'adolescenza dell'Asia, la giovinezza della Grecia, l'età adulta di Roma e l'età matura dell'impero germanico-cristiano.

a nuove creazioni però ancora selvagge e irregolari»<sup>56</sup>. Giudizi che risalgono al razionalismo seicentesco: la filosofia è sistema perché rispecchia il fatto che la verità ha una struttura logica indipendente dall'esperienza sensibile e dalle forme di pensiero intuitivo collegate al corpo, all'immaginazione, all'analogia, al simbolo, che invece predominano nella retorica e nelle arti, cioè nelle forme predilette dagli umanisti<sup>57</sup>. Giudizi destinati a esercitare influenze dirette o indirette sino al Novecento, per esempio nella valutazione di Giovanni Gentile o nella nota e sempre commentata discussione tra Paul Kristeller ed Eugenio Garin, l'uno incline a considerare l'umanesimo un fenomeno essenzialmente letterario, l'altro invece genuinamente filosofico, anzi portatore di una filosofia dell'uomo alternativa al primato della ragion teoretica, cioè di un approccio logico, epistemologico o ontologico. Resta il fatto che ancora oggi l'impatto filosofico dell'umanesimo è scarso; esso continua ad essere studiato soprattutto in ambito storico e letterario, invece pochi (e magari provenienti dall'estero) sono gli approcci più teorici, ad esempio quello piuttosto promettente che riguarda il recupero della retorica come logica del verosimile, come strumento di argomentazione aderente alla realtà delle cose umane, il quale richiede una nozione di ragione e di verità non rigorosamente deduttiva<sup>58</sup>.

L'influenza della lettura idealistica su questa vicenda emerge con chiarezza nel 1860 quando Bertrando Spaventa tiene una prolusione all'Università di Bologna che, insieme a quella tenuta l'anno successivo a Napoli, ripropone una rivalutazione positiva del periodo rinascimentale, che invece nei decenni precedenti, in pieno Risorgimento, era stato considerato perlopiù come una vergogna nazionale: un periodo di decadenza politica avallato da una classe intellettuale

---

<sup>56</sup> G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. CODIGNOLA-G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. 3, I, p. 208.

<sup>57</sup> L'umanesimo come interpretazione non razionalistica del Logos, il quale viene inteso come parola che, grazie ai suoi legami con il vissuto, schiude ed elabora i problemi vitali dell'essere, è ciò su cui ha insistito E. GRASSI, *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, Tempi Moderni Edizioni, Napoli 1986. Con altra impostazione, ma sempre memore della filologia come lavoro critico sulla parola, Edward Said ha rilanciato l'umanesimo come spiazzante indagine sul testo integrale dell'umano (cfr. E. SAID, *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano 2007, p. 83 ss.).

<sup>58</sup> Cfr. L. NAUTA, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard University Press, Harvard 2009.

futilmente erudita, egoista e disinteressata alle sorti della società. Spaventata teorizzava un'origine rinascimentale di tutto il pensiero moderno, che poi troverà il suo apice nell'idealismo tedesco. Mossa lungimirante ma a caro prezzo, poiché mentre ridava vigore europeo a una tradizione indebolita e attaccata, trascurava i suoi lati più specifici, potenzialmente alternativi all'indirizzo razionalistico-idealistico di ascendenza cartesiana. È appunto a questo potenziale – basato su una visione attenta a non irrigidire, né a dissolvere il conflittuale legame tra pensiero, vita e storia – che negli anni quaranta guarderanno autori come Ernesto Grassi ed Eugenio Garin per sottolineare il tratto autoctono dell'umanesimo italiano, la sua indipendenza dalla linea cartesiana senza che questo implicasse un decurtamento del valore filosofico. È peraltro interessante constatare che la loro lettura avvenisse in programmatico contrasto verso Heidegger e tutto il retroterra ellenizzante che lo caratterizzava<sup>59</sup>; era possibile una filosofia legata al mondo della vita, che s'incrocia con il filone storicista ed ermeneutico sviluppatosi dopo Hegel, mantenendo però il suo tratto latino, o se si vuole mediterraneo, area di origine della filosofia presocratica. Ciò dimostra ancora una volta il fatto che, a dispetto delle apparenze, nell'umanesimo si agitano aspettative, esigenze, visioni forti e spesso radicali. In fondo esso già nel Quattrocento è sorto con un tratto contestatario che forse non ha mai smesso di accompagnarlo, nonostante le tante derive edificanti<sup>60</sup>.

## 8. *Umanesimo antropologico*

Fin dagli anni trenta anche in Francia si parlava molto di umanesimo, si pensi a un libro di successo come *Umanesimo integrale* (1936) di Jacques Maritain, scritto per trovare una via cristiana alternativa all'umanesimo sovietico, al quale tanti noti intellettuali, come Romain Rolland, André Gide, André Malraux, diedero il proprio pubblico sostegno contro il montare del nazifascismo<sup>61</sup>. Direttamente o

<sup>59</sup> Cfr. R. RUBINI, *The other Renaissance...*, capp. III e IV.

<sup>60</sup> Possono essere utili queste parole: «quando la smetteremo di pensare all'umanesimo come a una forma di autocompiacimento invece che come a una sconvolgente avventura nei territori della differenza, tra tradizioni alternative, in testi che richiedono una nuova decifrazione, in un contesto molto più ampio di quello che è stato finora loro assegnato?» (E. SAID, *Umanesimo...*, p. 81).

<sup>61</sup> F. FURET, *Le passé d'un illusion. Essai sur le idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*,

indirettamente tutti prendevano posizione sul tema, da Alexandre Kojève ad Albert Camus, fino naturalmente a Jean Paul Sartre, la cui conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) diede occasione ad Heidegger di scrivere la menzionata lettera, preparando la discussione che divampò negli anni sessanta e settanta tra i principali pensatori francesi, sotto l'etichetta della "morte dell'uomo". A differenza che in Germania e in Italia, in Francia l'umanesimo veniva usato senza riferimenti significativi al Rinascimento o al classicismo. È probabile che ciò fosse dovuto al fatto che essa aveva il proprio modello forte nell'Illuminismo, entro cui l'umanesimo veniva riasorbito e relativizzato; e questo non malgrado ma grazie alla convinzione illuminista di esserne gli eredi evoluti. Per «liberarsi dalla barbarie fu necessaria al genere umano una di quelle rivoluzioni che cambiano il volto della terra»<sup>62</sup> afferma d'Alembert: il Rinascimento è stato il primo passo del rischiaramento che ci ha portato fuori dalle tenebre medievali. La conquista della cultura classica è il suo principale merito, sebbene gravato da una certa passività imitativa; è un merito perché ripopola la memoria, restituisce un patrimonio di conoscenze e modelli utili soprattutto per la riflessione morale e per le nascite delle *beaux arts*, strumento indispensabile di raffinamento del gusto, dei sensi, dell'espressione e dunque efficacissimo per rafforzare la mondanità. Ma ecco, nel secolo illuminato finalmente si comincia a «pensare con la propria testa», a «mettere tutto in discussione» liberandoci dalla cieca ammirazione per il passato<sup>63</sup>; si osserva e analizza secondo i criteri che Bacone, Cartesio, Newton, unendo teoria e osservazione, hanno forgiato: una filosofia sperimentale che disconosce ogni autorità esterna all'indagine e alla verifica dei fenomeni, lasciandosi definitivamente alle spalle sia il compiaciuto sillogizzare della Scolastica sia la goffa retorica di certa erudizione umanistica, la quale alla fine consiste nel dire in tre pagine quello che si può dire in una.

Se ci sia più differenza che continuità tra la svolta umanistica rinascimentale e la svolta antropologica illuministica resta un tema aperto. Si può in ogni caso parlare di un «nuovo umanesimo il-

---

Laffont, Paris 1995, p. 439 ss.

<sup>62</sup> J. B. D'ALEMBERT, *Discorso preliminare all'Enciclopedia*, a cura di M. RENZONI, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 50.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 54, 80.

luministico»<sup>64</sup> almeno per quel comune segmento di conquistata mondanità, dove la *libertas philosophandi*, il cui primo segno è un rapporto consapevole con il passato, si unisce alla rivendicazione della *dignitas hominis*, che è innanzitutto la forza di reagire contro le avversità, contro ciò che tende a umiliare e abbrutire, si tratti del caso o della sopraffazione dei forti. Il tratto più vistoso dell'illuminismo è un affrancamento dalla religione mai prima riscontrato; le violente guerre civili innescate da motivi religiosi che insanguinarono l'Europa nel Cinquecento e nel Seicento avevano portato a maturazione una cultura dei diritti, alla costruzione di una morale universale perché superiore a razze, nazioni, classi, e razionale perché libera da fondamenti religiosi, da dogmi e fideismi. L'universalizzazione dei diritti, la possibilità che l'intero genere umano possa uscire dallo stato di minorità e tutelarsi in base al principio della libertà e autonomia di ogni individuo, questa universalizzazione rinvia a una comune natura umana la quale a sua volta rinvia a una antropologia, a uno studio metodico e verificabile di come è fatto l'uomo. Il passaggio da una cultura dei doveri a una cultura dei diritti – che assegna delle prerogative inalienabili all'individuo in quanto dotato di una intangibile dignità – è inscindibile dalla svolta antropologica, cioè anti-teologica e impostata sulla libera ricerca, che caratterizza il modello conoscitivo dell'illuminismo. L'uomo è ora un ente naturale tra gli altri, oggetto di una indagine metodica sul piano psicologico e fisico; dai costumi alle arti, dalla storia alla geografia, dal linguaggio verbale al linguaggio corporeo, una vasta gamma di conoscenze e osservazioni costruiscono il frastagliato panorama del nuovo sapere antropologico. Esso non è fine a se stesso, ma serve all'uso del mondo, è uno strumento per orientarsi e sapersi comportare in società. Da questo punto di vista antropologia e diritti sono parti di un medesimo programma di azione; fuori da disegni provvidenziali o da un assetto cosmico, tocca infatti a noi cercare e assicurare quel po' di felicità che la condizione umana consente. È il passaggio dalla teodicea all'antropodicea, dalla motivazione della presenza di dio in un mondo sfigurato dal male, alla legittimazione del fatto che essere uomini significa avere dei diritti, ciò che implica anche l'assunzione di responsabilità nei confronti dei diritti altrui e dunque la consapevolezza dei propri

---

<sup>64</sup> V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 131.

limiti, della propria finitezza. «La parola uomo e la parola diritti diventavano in tal senso pressoché intercambiabili, senza ulteriori mediazioni di carattere religioso. L'una cosa caratterizzava l'altra e viceversa»<sup>65</sup>.

Nei primi decenni dell'Ottocento "umanesimo" diviene una formula teorico-politica a fianco di socialismo, comunismo, democrazia. Viene ampiamente utilizzata dalla scuola hegeliana di destra e di sinistra per indicare il compimento della svolta antropologica illuminista, il superamento della teologia a favore di un uomo finalmente emancipato. Su questo Ludwig Feuerbach era stato netto, il compito della filosofia è trarre fuori l'uomo dal pantano onto-teologico in cui era sommerso, per avviare finalmente una filosofia dell'uomo, la trasformazione della teologia in antropologia; ormai «l'umanità ha perduto gli organi per il mondo soprasensibile ed i suoi misteri», la vera sfida sta nel comprendere non l'aldilà ma l'aldiqua, il perimetro materiale e psicologico in cui si muovono gli uomini. Le grandi verità della filosofia sono iscritte nei sensi, i quali hanno valore ontologico e non solo antropologico, anche se va ricordato che «l'oggetto più importante, l'oggetto essenziale dei sensi dell'uomo è l'uomo stesso, e che la luce della coscienza e dell'intelletto si accende solo quando lo sguardo dell'uomo è rivolto all'uomo»<sup>66</sup>. La critica della religione può venire dall'ateismo ma anche da un rinnovato cristianesimo, poiché si tratta di restituire il senso autentico del farsi-uomo di dio, del messaggio trasformatore di Cristo contro i falsi idoli, le false potenze e le ingiustizie terrene. Obiettivo dell'umanesimo è l'uomo libero, l'auto-determinazione, la creazione di un cittadino attivo, il ritorno dell'uomo alla sua essenza, alla pienezza delle sue facoltà non deformate, scisse, svilite. Su questo registro si svolge anche la polemica giovanile di Karl Marx contro l'umanesimo astratto o idealista che si limita alla critica della religione o anche al miglioramento della giustizia sociale in nome di diritti dell'uomo fondati sul modello politico borghese, cioè il cittadino che lotta e si difende per interessi privati ed egoistici. A questo egli oppone l'*umanesimo reale*, cioè materialista

---

<sup>65</sup> V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 9.

<sup>66</sup> L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire* in ID., *Scritti filosofici*, a cura di C. CESA, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 221.

e rivoluzionario, capace di far rinascere l'uomo nell'uomo disinnescando alla radice la disuguaglianza, il dominio, l'alienazione. Il comunismo come appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo

s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione<sup>67</sup>.

Il comunismo come realizzazione dell'umanesimo, come umanesimo reale, è una formulazione destinata ad avere grande influenza sino alla caduta dell'Unione Sovietica, perché lo si è ritenuto il baluardo contro la disumanizzante ideologia borghese e capitalista anche quando la disumanizzazione non era più causata dalla povertà ma dal benessere diffuso e dissolutore della lotta di classe, situazione non prevista da Marx e invece denunciata da diverse aree militanti o critiche<sup>68</sup>.

Probabilmente si deve proprio all'intenso dibattito politico svoltosi intorno ai moti del 1848 la definitiva saldatura tra filosofia dell'uomo di ascendenza illuministica e umanesimo ateo oppure deista, disponibile a forme non dogmatiche di religiosità. Questo spiegherebbe lo sviluppo, nei primi decenni del Novecento francese, di un «ateismo non-umanista»<sup>69</sup> che respingeva in blocco gli

---

<sup>67</sup> K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. BOBBIO, Einaudi, Torino 2004, p. 107. Altro passo celebre è «l'umanesimo reale non ha in Germania un avversario più pericoloso dello spiritualismo o dell'idealismo speculativo che pone al posto dell'uomo reale individuale l'«autocoscienza» o lo «spirito» e insegna con l'Evangelista «È lo spirito che vivifica, la carne è inutile»» (K. MARX, *La Sacra Famiglia*, a cura di A. ZANARDO, Editori Riuniti, Roma 1972). In questo stesso testo MARX afferma il nesso stretto tra materialismo francese, empirismo inglese e *umanesimo reale* cioè il comunismo (ivi, pp. 165-173).

<sup>68</sup> Cfr. E. FROMM, *L'umanesimo socialista*, Rizzoli, Milano 1975, che raccoglie testi legati a un convegno tenutosi nel 1965.

<sup>69</sup> S. GEROLANOS, *An Atheism that is not Humanist emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford 2010. Genera confusione, ma una confusione inevitabile perché fa parte del problema che affrontiamo, leggere tra gli esponenti dell'anti-umanesimo i nomi di Sartre, Kojève, Malraux, Camus, Merleau-Ponty, i



ideali illuministici (progresso, tolleranza, giustizia, fraternità, libertà), la loro conversione liberal-borghese basata sull'autonomia individuale e sulla graduale costituzionalizzazione dei diritti umani, e infine le utopie di redenzione del comunismo. Queste posizioni condividevano un'idea "piena" di uomo in quanto portatore di un pacchetto di facoltà, valori, finalità, che in una forma o in un'altra andavano realizzati e promossi; ogni avversità, ogni deficienza erano intese come conferma – in termini dialettici o solo di frontale antagonismo – di quel pacchetto, che anzi diventava il tesoro nascosto, la promessa grandiosa per cui lottare e sacrificarsi. L'anti-umanesimo di primo Novecento combatté dunque il tentativo di mettere l'uomo nel posto vacante lasciato dalla morte di dio; combatté ogni richiamo alla natura dell'uomo, di tipo biologico o ontologico, morale o giuridico, con una strategia di svuotamento (negazione di caratteristiche e monopoli antropologici) o di eccedenza (violazione di limiti, regole, convenienze, dettate dal sapere, dalla società, dalla morale, dalla fede). E su questa strada si arriva dritto all'anti-umanesimo radicale degli anni sessanta-settanta.

### 9. *Due personaggi*

Per un bilancio dell'atmosfera tra le due guerre mondiali può essere utile evocare due esempi letterari. Il primo ci è dato dai dialoghi tra Settembrini e Naphta nella *Montagna incantata* (1924) di Thomas Mann, ambientati in quella Davos dove qualche anno dopo s'incontreranno Ernst Cassirer e Martin Heidegger, l'uno icona della tradizione illuministica, l'altro della sua contestazione, e insieme sorprendentemente somiglianti alle due figure manniane. Settembrini si definisce umanista perché «amante del genere umano e della sua nobiltà», come lo fu Prometeo:

---

quali a vario titolo hanno fatto professione di umanesimo. Ognuno di costoro ha però professato un umanesimo altro, *diverso*; una diversità accomunata dalla critica all'umanesimo "illuminista", ritenuto essenzialista, basato sul primato antropocentrico dell'auto-coscienza e dei poteri "propri" dell'uomo, a cominciare dal linguaggio e dalla ragione. Resta da verificare in cosa consiste tale diversità; nell'attesa si può sottoscrivere e anzi estendere metodicamente quest'osservazione: «negli anni trenta una strategia diffusa tra gli intellettuali impegnati era di considerare *tutti* gli appelli all'umanesimo come fuorvianti e violenti: tranne il proprio» (ivi, p. 20).

onoro e amo la bellezza, la libertà, la serenità e il godimento e ne affermo il valore, come difendo il mondo, gli interessi della vita contro l'ascesi sentimentale, il classicismo contro il romanticismo. [...] Ma esiste un potere, un principio, cui devo la mia più alta affermazione, il mio massimo rispetto, il mio supremo amore, e questa potenza, questo principio è lo spirito<sup>70</sup>.

Si professa dunque una mondanità colta e operosa, solidale con i propri simili, interessata a conoscere e costruire per migliorare la condizione umana, alleviare la sofferenza, innanzitutto fisica, la prigionia in cui si trasforma il corpo quando non concede piacere, felicità, cognizione, ma diventa portatore di malattia, perversione, morte. Latore di una rivoluzione che unisce comunismo e singolarità assoluta, rivendicazione proletaria e ascesi individuale, il gesuita Naphta attacca senza appello questa posizione osservando che si tratta di quella ideologia borghese che ha creato solo il regno del profitto e dello sfruttamento, inverando la profezia medioevale per cui "il denaro sarà l'imperatore". Senza fede né trascendenza, senza visione cosmica e trasfigurazione di sé, non c'è altro che speculazione, affarismo, egoismo, dominio del più forte, sia pure sotto l'egida regolatrice di uno Stato e sotto la bandiera della libertà. Così arriva smorzato il reclamo di Settembrini, «le conquiste (voglio dire i frutti di lotte e battaglie) del Rinascimento e dell'Illuminismo si chiamano personalità, diritto dell'uomo, libertà»<sup>71</sup>.

L'altro esempio è l'Autodidatta che compare nella *Nausea* di Sartre (1938). Nell'Autodidatta non c'è più distinzione tra Settembrini e Naphta, il solo richiamo all'idea di umanità, a un compito, un sentimento o valore umano – quali che siano le associazioni emotive, culturali o gli obiettivi teorico-politici legati alla parola – genera un senso di finzione, inganno, assurdo vaniloquio. L'Autodidatta racconta a Roquentin, il protagonista del romanzo, la vicenda della sua prigionia durante la prima guerra mondiale. I corpi laceri degli internati si accalcano nelle baracche, lui li sente respirare nell'oscurità e lo coglie un sentimento di comunione. Da allora sa che la vita ha senso, c'è uno scopo, quello di aiutare se stesso e gli altri a stare insieme, a sostenere la nostra fragile condizione mortale. Roquentin

---

<sup>70</sup> T. MANN, *La montagna incantata*, trad. it. di E. POCAR, Corbaccio, Milano 1992, p. 231.

<sup>71</sup> Ivi, p. 367.

vede in lui una specie di antologia degli umanismi, di destra e di sinistra, il filantropo e il naturista, il caritatevole e il combattente, quello che ama l'uomo com'è e quello come diventerà. L'Umanista digerisce tutte le violenze, i peggiori eccessi e «ne fa una linfa bianca e spumosa»; il manicheismo, il misticismo, il pessimismo, l'anarchismo, l'egoismo non sono che tappe di un cammino dove follie e misfatti trovano giustificazione, misantropia inclusa. L'Autodidatta riassume in sé i vari tipi di umanisti; in verità «tutti costoro si odiano tra loro: in quanto individui, naturalmente – non tanto come uomini. Ma l'Autodidatta lo ignora: li ha rinchiusi in sé come gatti in un sacco di cuoio e loro si sbranano senza ch'egli se ne accorga»<sup>72</sup>. Roquentin rinuncia a piantargli un coltello nell'occhio solo per risparmiarsi la scena di urla e sangue che seguirebbe.

### 10. *Secolarismo*

In area anglofona l'umanesimo segue una sua strada, anch'essa sostanzialmente legata al significato antropologico-politico delineatosi a inizio Ottocento<sup>73</sup>. Naturalmente la ricezione è varia, può portare al pragmatismo di un William James o di un John Dewey oppure al classicismo di un Thomas Eliot o di un Allan Bloom. Mi pare più fruttuoso tuttavia seguire il fenomeno delle associazioni umanistiche, di solito poco segnalato quando si descrive l'umanesimo<sup>74</sup> e che invece meriterebbe maggiore attenzione, innanzitutto perché lì si vede bene il tortuoso rapporto tra religione e umanesimo. Un rapporto che comincia già in seno alla chiesa stessa, se consideriamo per esempio il cosiddetto “umanesimo evangelico” diffusosi in nord Europa nel XV secolo, in cerca di una religiosità intima e spontanea, che spinse a uno intenso studio delle versioni

<sup>72</sup> J. P. SARTRE, *La Nausea*, trad. it. di G. FONZI, Mondadori, Milano 1980, p. 180.

<sup>73</sup> Istruttiva la sequenza seguita da un comune dizionario inglese (il *Collins Dictionary*, disponibile on-line): «Umanesimo - 1. Negazione di qualunque potere o valore morale superiore a quello dell'umanità; il rifiuto della religione a vantaggio della fiducia nel progresso dell'umanità grazie ai propri sforzi; 2. una posizione filosofica che sottolinea l'autonomia della ragione umana ben distinta dall'autorità della chiesa; 3. (spesso in maiuscolo) un movimento culturale del Rinascimento, basato sugli studi classici; 4. l'interesse per il benessere delle persone».

<sup>74</sup> Un'eccezione è l'ancora valido consuntivo di V. GIUSTINIANI, *Homo, Humanus and the Meanings of "Humanism"*, in «Journal of History of Ideas», 46, 1985, pp. 167-195. Cfr. anche R. NORMAN, *On Humanism*, Routledge, London 2004.

greche ed ebraiche delle Scritture, alla loro traduzione in volgare, allo studio delle interpretazioni tardo-antiche e patristiche. È il movimento che porta alla riforma protestante ma anche al conflitto tra lo scismatico Lutero e l'ecumenico Erasmo, il "principe degli umanisti" fautore di una chiesa conciliatrice e filantropica; sino poi alla riaffermazione dell'ortodossia cattolica con la Controriforma. Di umanesimo si è di nuovo parlato a proposito dell'enciclica *Rerum Novarum* (1891) nella quale papa Leone XIII aprì ai temi sociali, denunciando le «miseri condizioni, indegne dell'uomo» in cui versano i proletari e affermando che «l'uomo è anteriore allo stato», è «provvidenza a se stesso», per cui sempre esso va considerato centro e fine della vita economica e sociale, contro le tendenze predatorie delle società liberali<sup>75</sup>. Su questa via si arriva al Concilio Vaticano II, svoltosi tra 1962 e il 1965, con cui la Chiesa riconosceva l'autonomia delle realtà terrene e la validità di alcuni principi emersi con la secolarizzazione, provando quindi a coniugare insieme «l'attenzione al tempo e la fedeltà all'assoluto» (Jacques Maritain). Ebbene, dicevo, lo sviluppo delle associazioni umanistiche nate in Inghilterra e America consente di valutare ulteriormente i contrastanti rapporti tra religione e umanesimo, giacché per un verso quest'ultimo proclama un deciso profilo secolare, per un altro è sedotto dagli aspetti umanitari e spirituali della religione – e questo a maggior ragione in quanto si tratta di paesi dove opera una varietà di confessioni cristiane. A questo si aggiunge l'associazionismo che enfatizza l'aspetto partecipativo, impegnato, un po' confraternita un po' laboratorio sperimentale, del laicismo libertario.

Alla fine dell'Ottocento compaiono in Inghilterra delle *Ethical Associations* dove si riunivano intellettuali che si definivano liberi pensatori, secolaristi, razionalisti, ispirati alle correnti marxiste e ai principi illuministici. Nel 1920 queste associazioni confluirono nella *Ethical Union*, che poi nel 1967, a seguito dell'esempio americano, diventa la *British Humanist Association*, dei cui vertici hanno fatto parte numerose personalità, a cominciare da Bertrand Russell. Uno dei suoi esponenti sostiene che l'uso del termine umanesimo non è del tutto fortuito, giacché gli umanisti britannici ritengono che lo studio

---

<sup>75</sup> Il testo è contenuto nell'antologia I. DRAGOSEI-F. DRAGOSEI (a cura di), *I diritti dell'uomo*, Marotta, Napoli 1969, p. 189 ss. Cfr. M. TOSO, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001.

delle *humanities* aiuti ad attuare le potenzialità intellettuali e creative incarnate nell'idea rinascimentale della dignità dell'uomo<sup>76</sup>. L'associazione britannica fa parte di un'ampia rete internazionale, attiva in campo culturale, sociale e politico. Uno dei nodi centrali della rete è la *American Humanist Association*, fondata nel 1941 ma le cui origini risalgono al 1927, quando alcuni studiosi dell'Università di Chicago fondano la rivista *The New Humanist*. Nel 1933 viene pubblicato nella rivista lo *Humanist Manifesto*, sottoscritto da varie personalità della cultura americana del tempo, tra cui John Dewey. Dopo diversi punti programmatici che si soffermano sulla compatibilità tra umanesimo e religione, depurata da aspetti autoritari e dogmatici, il punto 14 denuncia l'inadeguatezza di una società basata sul profitto, auspicando un ordine economico socializzato e cooperativo al fine di una equa distribuzione dei mezzi di sostentamento, perché «gli umanisti vogliono una vita condivisa in un mondo condiviso». Il conclusivo punto 15 dice che l'umanesimo è una morale positiva che mira a fare emergere e non a far dileguare le possibilità della vita, creando le condizioni perché ciò sia possibile per il maggior numero di persone<sup>77</sup>. Da allora sono comparse diverse versioni aggiornate. Nel 1973, in piena guerra fredda, lo *Humanist Manifesto II* assume una declinazione post-ideologica, per cui «le differenze distruttive tra comunismo, capitalismo, socialismo, conservatorismo, liberalismo e radicalismo andrebbero superate», in un quadro generale di slogan tipici di quegli anni: non violenza, libertà sessuale, diritto alla non discriminazione di età, sesso, razza, religione, nazionalità<sup>78</sup>. L'ultima versione è del 2010, il *Neo-Humanist Statement of Secular Principles and Values*, che fin dal titolo riafferma il tratto secolare del movimento, e questo a causa di discussioni mai esaurite sulla sua fisionomia decisamente atea o inclusiva di fedi religiose (il motto dell'associazione resta comunque *Good without God*). Senza respingere del tutto la

---

<sup>76</sup> R. NORMAN, *On Humanism*, cit., p. 15. Un testo di riferimento scritto nel 1949 da uno dei fondatori dell'associazione umanista americana immette l'umanesimo rinascimentale nel background culturale dell'associazione, per la verità insieme a una variegata compagnia che va dal materialismo al metodo scientifico, dalle arti ai contributi etici delle varie religioni (cfr. C. LAMONT, *The Philosophy of Humanism*, The Humanist Press, New York 1997, p. 2).

<sup>77</sup> Il manifesto è riportato in appendice a C. LAMONT, *The Philosophy...*, pp. 311-315.

<sup>78</sup> Ivi, p. 326.

fede in qualcosa di soprannaturale, si fa notare che c'è un'alternativa a questo, alla cooptazione religiosa e cioè il credo umanista. Il manifesto, con una marcata coscienza globalizzata, è assai più dettagliato dei precedenti; la sintesi che figura sulla *home page* dell'associazione, dice: «L'umanesimo è una filosofia progressista della vita che, senza teismo e altre credenze soprannaturali, afferma la nostra capacità e responsabilità a condurre vite etiche improntate alla pienezza personale e con l'aspirazione a raggiungere il massimo bene per l'umanità». Si tratta in sostanza di un manifesto *liberal* rimodellato con forti dosi *communitarian*. I principi ispiratori sono: l'uomo è l'inizio e il fine dell'agire, di qui la sua assoluta centralità in tutti i temi, i contesti e le decisioni che contano; l'uomo non è un'idea, ma ogni individuo, qui e ora; fiducia nel razionalismo improntato al metodo scientifico; rifiuto dei dogmi teologici e della trascendenza, ma non di forme di pratica e credenza religiosa compatibili con la mondanità e in grado di rafforzare lo sviluppo spirituale delle persone; esigenza di delineare una visione allargata del mondo (cosmopolitica, democratica e pluralistica) in modo da orientare il cammino della storia verso una migliore condizione individuale e collettiva; solida fiducia nella capacità di autodeterminazione dell'uomo, nella capacità di trovare risposta ai problemi che egli stesso genera, spesso per abuso dei propri poteri. Se ci crediamo allora ci impegniamo, se ci impegniamo allora possiamo farcela. Dunque, in pieno clima pragmatista, l'umanesimo è militanza, rifiuto del filantropismo utopico o umanitario a vantaggio dell'«azione trasformatrice» che non aspetta l'avvento di una società più giusta, ma fa tanti piccoli passi, crea intesa tra chi vuole reagire alla sopraffazione e al degrado<sup>79</sup>.

Fatte le proporzioni tra un manifesto e una costruzione teorica ricca di svolgimenti analitici, possiamo cogliere una significativa somiglianza con le tesi di Martha Nussbaum, che del resto insegna a Chicago, dove nacque il primo manifesto umanista. La più nota esponente del neumanesimo americano contemporaneo si è impegnata tra l'altro a riaffermare il ruolo indispensabile delle *humanities* per una democrazia cosmopolitica, cioè per un multiculturalismo realista, coscienti che convivere con il diverso esige una straordinaria strumentazione mentale e affettiva. Gli studi umanistici sono

---

<sup>79</sup> Cfr. M. VALSANIA, *Umanesimo post-industriale. Breve apologia della speranza sociale*, Franco Angeli, Milano 2005.

insostituibili per forgiare questi strumenti, per incidere sulla dimensione percettiva, emotiva, immaginativa delle persone, ma anche sullo spirito critico, coltivando l'esercizio socratico del dubbio, dell'autoanalisi<sup>80</sup>. L'approccio di Nussbaum noto come "sviluppo umano" si basa sull'idea che ciascun uomo abbia delle capacità fondamentali, la cui lista è variabile ma con dei nuclei su cui è facile trovare un consenso trasversale: vita, salute e integrità fisica, sensi, immaginazione e pensiero, sentimenti, ragion pratica, appartenenza, interesse per l'ambiente, gioco, partecipazione politica e diritti al possesso<sup>81</sup>. Si tratta chiaramente di una rilettura dei diritti liberali, che mette in particolare rilievo l'esigenza di socializzazione, le immense e fragili risorse psicologiche, lo spontaneo attaccamento all'ambiente dove si cresce e si viene formati. Il paradigma individualista del liberalismo è insufficiente perché ha generato un'idea asfittica di persona e del suo benessere, legati essenzialmente al principio dell'utile e del consumo, del possesso voluttuario; la conferma viene dal parametro standard per misurare la salute di uno Stato: esso misura la ricchezza prodotta ma non lo sviluppo umano, un capitale solo in parte da intendere come risorsa economica giacché per la parte più rilevante vale come «fioritura» personale che esercita i suoi benefici specialmente nel contatto intersoggettivo. È opportuno sottolineare che parlare di «fioritura dell'essere umano» o di valori umani, per quanto possa lasciare scettici, non è un parlare vuoto. Ci sono innumerevoli e conflittuali differenze tra ciò che singoli e gruppi intendono per valore o ideale umano, ma c'è un insieme di esperienze (dall'essere amati al successo in un'azione) che hanno segno positivo per tutti, sono cioè motivanti, benefici, appaganti, allontanano l'odio, la violenza, l'emarginazione, la depressione. Finché la visione liberale, o qualunque altra, non aiuta a creare le condizioni per un incremento della fioritura, essa non libera né coltiva l'umanità.

### 11. *In nome dell'Umanità*

Se c'è una istituzione che ha fatto dell'umanesimo la propria bandiera, questa è l'Unesco, sorta come agenzia specializzata dell'Onu

---

<sup>80</sup> Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>81</sup> M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000, pp. 78-80.

nel 1946. Dopo aver inviato un suo rappresentante ad un convegno intitolato *Pour un nouvel humanisme* (Ginevra 1949), organizzò essa stessa una inchiesta sul ruolo attuale della cultura classica e umanistica, traccia che nel corso dei decenni è diventata centrale spostandosi via via dal nesso umanesimo-classicismo ad una accettazione più ecumenica, ma sempre rivendicando il ruolo per così dire antropogenetico del *cultural heritage*, la cui custodia in nome dell'umanità appartiene del resto al suo mandato fondativo. Sicché ancora nel 2010 il discorso programmatico tenuto dal direttore generale dell'istituzione si intitolava parimenti *Un nuovo umanesimo per il XXI secolo*. Il primo ribadito nesso è tra il perseguimento della pace e l'umanesimo, da intendersi come strumento (la cultura) e come atteggiamento pacificatore. Dunque l'umanesimo è una pratica, è la preservazione e l'uso del patrimonio che le civiltà hanno prodotto nei secoli ad ogni latitudine allo scopo di rafforzare i legami tra le persone e con l'ambiente. Comunicazione, conoscenza, formazione sono tutti mezzi per entrare «nella città ideale della mente, consapevoli dell'umanità che ci lega reciprocamente»<sup>82</sup>. La globalizzazione non pone più il problema di mettere in contatto i popoli, ma di realizzare la condivisione, questa è ora la sfida ma anche l'inedita possibilità di distribuire e valorizzare il patrimonio mondiale delle culture, che è contemporaneamente risorsa economica e argine per la visione dominata solo dai principi dell'economia. Il discorso è punteggiato da richiami soliti al Rinascimento italiano, nella convinzione che «essere umanisti oggi significa adattare la forza di un antico messaggio ai contorni del mondo moderno»<sup>83</sup>.

Parlando di istituzioni è inevitabile un riferimento all'insieme degli organismi internazionali che a vario titolo operano in nome dell'umanità, dall'Onu alla Corte internazionale di giustizia, alla Corte europea per i diritti dell'uomo. Fatte salve le diverse funzioni, il documento che ne riassume i comuni principi ispiratori è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* proclamata nel 1948 su iniziativa delle Nazioni Unite per fissare una serie paradigmatica di diritti civili, politici, economici e socio-culturali. La dichiarazione è il frutto di un percorso secolare i cui passaggi simbolici vengono in genere ricordati attraverso la *Magna Charta* (1215), il *Bill of Rights*

---

<sup>82</sup> I. BOKOVA, *A new Humanism for the 21<sup>st</sup> Century*, Unesco, Paris 2010, p. 4.

<sup>83</sup> Ivi, p. 2.



(1689), la *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti* (1776) e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789). È una storia di sicuro interesse per il concetto di umanesimo, insieme a quello snodo fondamentale che è stato il dibattito di epoca colombiana sulle "nuove indie" e sui loro abitanti. Conflitti e accordi per la spartizione dei territori scoperti portarono alla nascita del diritto internazionale, specchio del volto davvero *mondiale* che stava assumendo la realtà, di cui si erano scoperti tratti ignoti, ancestrali, fuori confine – uomini e spazi "selvaggi", che, per quanto brutalmente dominati, imposero un profondo ripensamento dell'idea di umanità, di civiltà, di politica.

La storia dei diritti dell'uomo ha il suo germe nell'età rinascimentale, sul duplice asse dell'articolarsi di un "pensiero per linee globali" (Carl Schmitt) e di una indagine sistematica sulla natura umana; ed è su questo asse che l'originario umanesimo letterario viene trasformandosi in antropologia. La prima grande sintesi di questo percorso è l'elaborazione illuministica dei diritti umani, nel corso della quale il termine "umanità" recupera la valenza di "genere umano" comparsa in epoca classica e soprattutto medioevale, ma ora non più con il senso lapsario di stirpe corrotta in attesa di dio, bensì con il senso di una totalità, una collettività di popoli che condivide una medesima storia e un medesimo destino planetari. La Dichiarazione del 1789 afferma che l'ignoranza o il disprezzo per «i diritti naturali, inalienabili e sacri» dell'uomo sono la causa della sventure pubbliche e della corruzione dei governi, mentre il loro rispetto è condizione della felicità di tutti, a cominciare dal dato originario che «gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti». Lo statuto delle Nazioni Unite stilato nel 1945 introduce, accanto ai diritti, anche il richiamo alla dignità e valore della persona umana, che viene poi ripreso dalla dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948, riferendosi non solo all'uomo ma alla *human family* e poi a una *conscience of mankind*, in una formulazione che quindi non si limita a richiamare un onere politico dei governi, ma un imperativo morale universale, con una valenza intensiva assente nella prospettiva diplomatico-internazionale dello statuto Onu.

Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti uguali ed inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo; considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di

parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo [...] l'Assemblea Generale proclama la presente Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni<sup>84</sup>.

La menzione dell'umanità in un contesto dove sembra quasi avere una para-soggettività giuridica risale ad alcuni anni addietro. «Il 24 maggio 1915 nacque, per così dire, l'umanità»<sup>85</sup>; con riferimento al massacro di oltre un milione di armeni che si stava consumando per mano turca, Gran Bretagna, Francia e Russia emanarono una dichiarazione congiunta ove si parlava di recenti crimini commessi dalla Turchia contro l'umanità e la civiltà (*new crimes of Turkey against humanity and civilization*). Il passo successivo fu l'elenco di reati preparato dal Tribunale di Norimberga, costituitosi nel 1945, che prevedeva la fattispecie del crimine contro l'umanità distinta dai crimini di guerra, tendendo peraltro a identificarla con il genocidio e suscitando così la perplessità di molti in quanto così se ne restringeva l'accezione; sarebbero rimaste fuori tante note infamie e violazioni sul corpo e sul morale delle persone. Nel 1998 lo Statuto di Roma istitutivo della Corte penale internazionale ha incluso il reato tra quelli di sua competenza. Con l'istituzionalizzazione novecentesca, l'universalismo preconizzato dagli illuministi ha sortito effetti insperati, per quanto criticati: si può condannare uno Stato in nome dei diritti dell'uomo e si può condannare un capo di Stato in nome dei diritti dell'umanità<sup>86</sup>. La costituzione para-giuridica del soggetto "umanità" fa indubbiamente effetto; lo sfondo penale rende ancora più evidente la circostanza per cui una corte parla e agisce in nome dell'umanità, la quale risulta come condensata in un unico corpo che si è violentato o assassinato. La citata discussione sul genocidio, che prevede un riferimento a interi gruppi umani, non fa che esaltare questo aspetto a metà tra corpo mistico e biopolitica dell'umanità violata.

Dovrebbe risultare evidente che l'intreccio di umanesimo, diritti dell'uomo e diritti dell'umanità, non è un dato solo lessicale. A

---

<sup>84</sup> Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, in I. e F. DRAGOSEI, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 337.

<sup>85</sup> B. MAZLISH, *The Idea of Humanity in a Global Era*, Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 31.

<sup>86</sup> Cfr. M. CHERIF BASSIUNI, *Crimes Against Humanity: Historical Evolution and Contemporary Application*, Cambridge University Press, New York 2012.

me paiono incrociati come i meridiani e i paralleli della modernità, tempo in cui il mondo si manifesta a se stesso, si rivela davanti agli occhi di un'umanità destinata a incontrarsi e scontrarsi in innumerevoli forme. Poiché non consente più di ignorare ciò che oltrepassa la propria nicchia mentale e geografica, la scala globale ripropone in maniera perentoria il tema della *humanitas*: che significa umanizzare, quali sono le forme privilegiate che la identificano, in che maniera la fisionomia biologica della specie, chiamiamola *hominitas*, si connette con la sua fisionomia morale e culturale, con l'*humanitas*? La scala globale esige di ripensare l'umanesimo proprio mostrando la sua crisi, che va dal tramonto della formazione al trionfo delle iniquità. È probabile che la crisi testimoni di una malattia più grave, più incontrollabile del previsto, ma non che l'idea di umanesimo sia sbagliata e questo almeno perché non si vedono alternative a una visione che pensi l'umano in termini di comunità mondiale, di destino condiviso<sup>87</sup>. Non si vedono alternative al tentativo di porre argine all'inumano laddove quest'ultimo non è l'opposto simmetrico dell'umano; possiamo infatti non sapere esattamente cosa sia l'uomo e la sua umanità, ma sappiamo che c'è un limite oltre il quale la qualifica stessa di "specie umana" perde senso. Individuazione e denuncia dei problemi che vediamo intorno a noi derivano dai principi e dalle promesse tradite dell'umanesimo giuridico-politico, da quella soglia dell'inumano a partire da cui esso si è lentamente sviluppato. Per questo chi oggi s'interroga su come umanizzare la globalizzazione parte dal quesito inverso: come fermare la disumanizzazione<sup>88</sup>? La globalizzazione sembra minare alla base la cultura giuridica, per la sovrapposizione di livelli giurisdizionali (locale, regionale, nazionale, internazionale, mondiale) e delle tipologie di diritto (dell'uomo, commerciale, penale, ambientale ecc.). Sembra favorire il paradosso per cui si aprono le frontiere ai mercati ma le si chiudono agli uomini; il paradosso per cui l'aumento della prosperità e del progresso accresce le disuguaglianze, la povertà, mettendo in tensione libertà economica e diritti sociali; il paradosso per cui

---

<sup>87</sup> Cfr. C. ALVARES, *Humanism after Colonialism*, Lang, Oxford-Bern-Berlin 2006.

<sup>88</sup> M. DELMAS-MARTY, *Résister, responsabiliser, anticiper ou comment humaniser la mondialisation*, Seuil, Paris 2012, ed. digitale, p. 2; J. GLOVER, *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven-London 2012.

lo sviluppo del benessere produce malessere sociale, psicologico e soprattutto ambientale, danni irreversibili all'equilibrio del pianeta; il paradosso per cui l'accelerazione che domina il progresso tecnologico confligge con la lentezza dei sistemi di regolazione, a cominciare da quello giuridico, provocando incertezze per eccesso o difetto di regolazione; il paradosso per cui a fronte di una rete internazionale di organismi volti a promuovere pace e cooperazione, aumentano i conflitti, aumenta il disordine mondiale e aumentano i crimini contro l'umanità. Ce n'è insomma abbastanza per supportare le più drastiche critiche alla "ideologia umanistica" sottostante ai diritti umani, ritenuta antropocentrica, filo-occidentale, pseudo-democratica e pseudo-umanitaria perché – se mai operante – favorisce determinati gruppi di interesse, determinate popolazioni e determinati meccanismi di riproduzione del potere.

C'è n'è abbastanza, ma solo abbastanza, giacché, dicevo, un'alternativa consistente non si vede; e quello che vediamo e criticiamo deriva da una distorsione o da una pietrificazione dell'«umanesimo giuridico», espressione che oggi indica il lavoro di ristrutturazione dell'idea di umanesimo alla luce dei limiti emersi: ristrutturazione significa non inventare nuovi principi ma trasformare le pratiche con cui vanno diffusi e fatti valere quelli che abbiamo. Si tratta insomma

di ridare senso al progetto umanistico trasformando il concetto statico di *umanesimo* in un processo dinamico e interattivo di *umanizzazione reciproca*. Per provare a raccogliere questa sfida di "umanizzare la globalizzazione", il metodo scelto consiste nel partire dalle contraddizioni della globalizzazione per far emergere un triplice obiettivo: resistere alla disumanizzazione, responsabilizzare i titolari del potere, anticipare i rischi futuri<sup>89</sup>.

## 12. Contro-umanesimo

Restando ai tempi nostri, diamo ora uno sguardo al contro-umanesimo. Utilizzo un attimo questo termine per rubricare diversi fronti critici: l'anti-umanesimo filosofico, il post-umanesimo, il transumanesimo, a cui va aggiunto un anti-umanesimo filo-scientifico, che in verità oggi non costituisce una linea di pensiero ma un formulario utilizzato periodicamente nella pubblicistica e che rievoca la dicoto-

---

<sup>89</sup> M. DELMAS-MARTY, *Résister...*, p. 6.

mia fissata dal saggio di Peter Snow *Le due culture* (1959). Lì si descrivevano l'umanista e lo scienziato come due tipi umani incompatibili, riprendendo inavvertitamente i temi centrali della seicentesca battaglia contro l'antico. Oggi il problema teorico persiste ma un dibattito adeguato non c'è, probabilmente perché non c'è più tanto da dire considerato l'assetto di fondo del sistema educativo prevalente, la marginalizzazione della ricerca umanistica e l'esigenza pressante di competenze tecnico-scientifiche, le quali si estendono anche a settori una volta appannaggio delle umanità. È comunque opportuno farvi cenno poiché il tema dell'educazione è stato sempre centrale per qualunque variante di umanesimo. Quindi, se da un lato quando si parla di educazione si parla sempre anche di umanesimo, da un altro permane l'accusa di inutilità degli studi umanistici, e spesso di dannosità perché foraggiano una mentalità poco rigorosa, incapace di inquadrare in modo corretto perfino i problemi della vita quotidiana. Ormai la polemica è solo un aspetto minore, relegato nella pubblicitaria, di un indirizzo politico globale che segue il criterio del sapere oggi dominante, l'economia, quel criterio di "redditività" che com'è stato notato va molto al di là, è assai più risoluto ed efficace delle più feroci crociate anti- e post-umanistiche<sup>90</sup>.

Comunque, sul piano filosofico e politico il contro-umanesimo è stato dominato dalla discussione anti-umanista che dopo il periodo di incubazione nella prima metà del Novecento ha avuto il suo apice negli anni settanta. La generazione che in quegli anni proclamò la "morte dell'uomo" era anti-fascista, post-comunista e post-coloniale; essa mirava a «respingere la definizione classica di identità europea in termini di umanesimo, razionalità e universalità»<sup>91</sup>. L'uomo vitruviano di Leonardo era un po' il simbolo di questa identità, incarnando l'ideale della perfezione e della perfettibilità, l'individuo fabbro del proprio destino e sintesi dell'intero universo grazie al suo prometeico intelletto. Questo individuo an-

---

<sup>90</sup> Cfr. S. TOUSSAINT, *Humanismes...*, p. 22. L'autore dedica una dettagliata analisi alla «antipaidéia» su cui si è costruito il nuovo sistema educativo del *long life learning*, il sistema di apprendimento permanente adottato dalla comunità europea per adeguarsi agli standard richiesti dalla competizione globale. È appena il caso di ribadire che considerazioni del genere non significano affatto "passatismo" o rifiuto dell'istruzione scientifica, ma esigenza di riflettere seriamente su cosa vuol dire e cosa implica l'idea di formazione.

<sup>91</sup> R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013, p. 25.

dava sostituito con un essere più complesso, attraversato da tutti i segmenti legati all'esperienza vissuta, che è eminentemente corporea, è sessualità, empatia, contatto, desiderio, emozioni; queste linee di forza dovevano essere liberate abbattendo gli stabili confini fisici e mentali della figura umana tradizionale.

Heidegger aveva fornito l'impianto speculativo per trasformare la protesta politica in una teoria sistematica, dove l'umanesimo rappresenta la superficie di una vincente metafisica, che con il suo arsenale linguistico e concettuale condiziona in anticipo il nostro modo di fare esperienza, di entrare in rapporto con cose, persone, natura, idee. Bisognava usare quello stesso arsenale – l'unico a disposizione in Occidente – per aprire una breccia e mostrare non tanto una realtà diversa, quanto i meccanismi con cui una realtà mentale e materiale si costituisce. Insomma bisognava decostruire, lavorare dall'interno la tradizione, la storia, gli stereotipi verbali, inferenziali, immaginativi, con cui si è creato il mondo occidentale, è sorta una visione dell'essere dominata ossessivamente dall'idea di unità, ragione, verità. Secondo tale visione il molteplice è un'idea contraddittoria, un'apparenza fenomenica dietro la quale agisce un ordine, un principio di unità e coordinazione, da cui dipende la consistenza logica di ogni ulteriore asserzione, sicché esso è il fondamento o ragione universale cui noi dobbiamo tendere. L'emanazione moderna di questo principio è il soggetto, cioè l'uomo come portatore di capacità razionale o come polo trascendentale, operatore del costituirsi dell'esperienza ordinata e significativa mediante un insieme di attività sintetiche. Per decostruire questo impianto i soli mezzi predisposti da Heidegger erano insufficienti, legati com'erano al primato del testo, della parola, della tradizione e buon ultimo dell'umanesimo stesso. Così la sua lezione confluì nelle varie strategie teoriche del post-strutturalismo, che si avvantaggiava di strumenti teorici (psicoanalisi, economia, linguistica, etnologia, avanguardie artistiche) provenienti da ambiti anche geograficamente disparati, mentre Heidegger era rimasto arroccato sulla tradizione germanico-ellenica. Parlare dell'anti-umanesimo significa praticamente fare la storia della filosofia francese nel dopoguerra, con la corrispondente ampia gamma di approcci e teorie. Un denominatore comune, nel clima contestatore di quegli anni<sup>92</sup>, esa-

---

<sup>92</sup> Cfr. L. FERRY-A. RENAUT, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985.

cerbato dal diffuso umanesimo moraleggiante di destra e di sinistra, può essere colto nell'assunto metodico che è proprio sbagliato basare sull'uomo un qualunque discorso filosofico. A meno che non si tratti di etnologia, ogni impostazione antropologica è filosoficamente erronea perché parte dalla finta evidenza che ogni individuo sia la concretizzazione di un universale umano, e che dunque sia possibile utilizzare l'uomo per istituire una continuità nei vari ambiti del sapere e dell'esperienza. L'apparente concretezza dell'individuo dona una altrettanto apparente concretezza alla storia, alla conoscenza, alla morale, alla politica, intesi come macro-categorie, ambiti di una realtà complessivamente omogenea e continua. Si tratta invece proprio di rompere questo schema e imparare a vedere le forze effettive, gli apparati concettuali e materiali che di volta in volta costruiscono la scena reale, della quale l'uomo è solo una variabile. In fin dei conti, la varietà di umanesimi ne rivela la vuotezza, «l'umanesimo serve a colorare e a giustificare quelle concezioni dell'uomo cui è costretto a ricorrere»<sup>93</sup> prendendole a prestito dalla religione, dalla politica, dalla scienza. Di qui quella sorta di *antropoclastia* che caratterizza la filosofia francese di quegli anni, non a caso dominati dall'esigenza di sbarazzarsi di Sartre, l'ingombrante campione dell'umanesimo esistenzialista.

### 13. *Post-umanesimo*

L'erede diretto dell'approccio anti-umanistico è il post-umanesimo, termine che si è diffuso negli anni novanta e da allora ha conosciuto una notevole espansione, anche per la sua rimarcata interdisciplinarietà e per la contiguità con la sperimentazione artistica e comunicativa. Ciò comporta una varietà di temi e forme di concettualizzazione che complica l'individuazione di precisi sviluppi teorici. Ci sono però dei nuclei generatori costanti, tenuti insieme da quel prefisso "post" che indica la volontà di lasciarsi alle spalle l'umanesimo tradizionale, per andare alla scoperta, intesa anche proprio come invenzione creativa, di una figura umana più sfumata, inter-

---

<sup>93</sup> M. FOUCAULT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault* 3, Feltrinelli, Milano 1998, p. 227. Qualche anno dopo, l'umanesimo viene ancora dichiarato tautologico, in quanto sarebbe semplicemente la legittimazione dei presupposti con cui una società si costruisce, assicura il "noi" a chi vi appartiene (cfr. J. L. NANCY, *L'Oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986, p. 26 ss.).

mittente, fisicamente oltre che mentalmente malleabile e dunque adatta alla nostra epoca liquida e iper-tecnologica. Si potrebbero individuare tre fondamentali nuclei tematici<sup>94</sup>: il riposizionamento dell'uomo nell'insieme dei viventi, le conseguenze pratiche e teoriche che ne conseguono, il ripensamento del rapporto uomo-oggetto. Respingendo la classica definizione dell'uomo come animale razionale, il primo punto amplia il raggio di azione dell'animalità sino a farla penetrare nel dominio della razionalità; il doppio regime corpo-ragione, animalità-umanità viene disciolto in una visione che involuppa i due momenti. Una operazione analoga comporta il terzo punto, stavolta sul regime vivente-non vivente; cose, artefatti, protesi, apparecchiature, sono prolungamenti fisici della mente, ovvero estensioni del corpo pensante. Alla luce di questa cancellazione dell'insieme di proprietà che sarebbero prerogativa e contrassegno dell'umano (ragione, spirito, mente, anima, parola...) si tenta quindi una rivisitazione dei principi morali, politici, cognitivi con cui si è pensato l'essere al mondo dell'uomo. I due esempi canonici sono la sostituzione della consueta figura umana con il *cyborg*, l'organismo cibernetico emblema dell'ibridazione e della "protesicità"; l'uomo, per così dire, non finisce sulla superficie della sua pelle ma si estende nell'ambiente, e nell'ambiente ci sono tante altre entità viventi e non viventi; tra esse e l'uomo non sussiste una cesura e probabilmente neanche una precisa differenza ontologica. Evidentemente un simile ibrido gode di diritti e doveri, di massime etiche e obiettivi politici che non coincidono con l'individuo umanistico il quale è unità gerarchica e forzosa di lati distinti, la mente e il corpo, lo spirito e la materia, l'attivo e il passivo. Ecco, peraltro, il motivo che spinge a decostruire la nozione di persona, su cui si impernia la linea soggettivista e teologico-politica del pensiero occidentale<sup>95</sup>. L'altro esempio riguarda i diritti degli animali, considerati come laboratori di forme diverse di pensiero e linguaggio o anche come "nuda vita" che soffre, patisce, esiste senza distinzione di genere e specie. Questa cospicua area di ricerca attacca frontalmente l'antropocentrismo umanistico, la coazione o la protervia che ci induce a

---

<sup>94</sup> Cfr. G. LEGHISSA, *Ospiti di un mondo di cose*, in ID. (a cura di), *La condizione post-umana*, volume monografico di «Aut Aut», 361, 2014, pp. 11-33.

<sup>95</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013; E. LISCIANI-PETRINI, *Verso il soggetto impersonale*, in «Filosofia politica», 1, 2012, pp. 39-50.



ritenere quella umana (e preferibilmente in versione occidentale) la migliore delle forme di intelligenza e di vita. Si tratta allora di «antropodecentrarsi», di non rinnegare ma superare con maturità la fase narcisistica dell'egocentrismo umanistico; il corpo umano diventa «un teatro capace di ospitare l'alterità»<sup>96</sup>, e questo implica il riconoscimento della presenza di piani differenti da quelli umani e la capacità di entrare in transazione con tali alterità, a pena di ricadere in una impostazione obiettivante e accentratrice. Nel 1995 è stato anche stilato un manifesto del post-umano con il motto «capire come il mondo cambia è cambiare il mondo», di ammirevole chiarezza sulle ragguardevoli pretese teoriche, sebbene spesso, non solo in questo manifesto, esse siano rimaste solo programmatiche. Ne riporto alcuni punti

È evidente che oggi gli uomini non sono più la cosa di maggior importanza nell'universo. Questo è qualcosa che gli umanisti devono ancora accettare; Come si sviluppano i computer per essere più simili agli umani, così si sviluppano gli umani per piacere di più ai computer; I corpi umani non hanno confini; All'inizio avevamo Dio, gli esseri umani e la natura. Gli umanisti fecero a meno di Dio, lasciando gli umani in un conflitto perpetuo con la natura. I postumanisti fanno a meno degli umani, lasciando soltanto la natura. La distinzione tra Dio, la natura e l'umanità non rappresenta alcuna eterna verità sulla condizione umana. Essa riflette semplicemente i pregiudizi delle società che hanno mantenuto la distinzione; Il postumano è interamente aperto alle idee di "paranormalità" e "immaterialità", al "sovrannaturale" e all'"occulto". Il postumano non ritiene che la fede nei metodi scientifici sia superiore alla fede in altri sistemi<sup>97</sup>.

L'elemento di continuità con l'anti-umanesimo risiede nell'accusa che l'umanesimo è stato l'ideologia ufficiale dell'Occidente; sotto il velo dei diritti umani, della democrazia, dell'umanitarismo, si è esportato il modello di vita occidentale, con un atto di imperialismo cominciato con la conquista del nuovo mondo e attivo sino ad oggi,

<sup>96</sup> R. MARCHESINI, *Alla fonte di Epimeteo*, in G. LEGHISSA, *La condizione...*, p. 51.

<sup>97</sup> R. PEPPERELL, *The Post-Human Condition*, Intellect Book, Exeter 1995, p. 180 ss. Il manifesto è in appendice a uno studio essenzialmente incentrato sulle frontiere teoriche e pratiche aperte dalla ricerca scientifica (informatica, fisica quantistica, biologia) e dalle avanguardie artistiche. La traduzione del manifesto si trova in «Kainos. Rivista telematica di critica filosofica», 6, 2006.

vuoi come pensiero unico globale vuoi come esportazione forzosa di civiltà. Non si tratta di sorpassare l'umano, ma di descriverlo sul piano della comunicazione, dell'interazione, dei significati «con una *maggior*e specificità una volta liberatisi dal dominio ontologicamente chiuso della coscienza, della ragione, della riflessione e così via»<sup>98</sup>. Il post-umano, pur riconoscendo debiti e legami con l'umanesimo, lo respinge e ambisce a un soggetto non inficiato dal lessico fondazionale che tende a neutralizzare le differenze per garantirsi universalità. All'umanesimo serve un modello standardizzato di soggetto, con determinate caratteristiche fisiche e mentali a cui corrispondono determinati valori e diritti fondamentali. Ma su questa base è inevitabile lo scivolamento verso una definizione essenzialista di natura umana, inclusa la mobilità e indefinitezza già rimarcata dal Rinascimento (il celebratissimo *uomo camaleonte* di Pico della Mirandola), la quale tuttavia ha confini precisi, tra la bestia e dio. Insomma si finisce sempre nella moderazione benpensante o nell'esaltazione demiurgica. Perciò il soggetto post-umano si presenta nomade, polimorfo, vitalmente aperto alla varietà del reale e alla trasformazione, se non proprio al potenziamento via tecno-scienza del proprio essere, obiettivo che connota specialmente il trans-umanesimo con il suo termine chiave, *lo human enhancement*<sup>99</sup>. Il trans-umanesimo è una variante del post-umanesimo – sebbene i due fronti si tengano spesso a distanza – forse meno sofisticata sul piano teorico e più concentrata sull'operatività, sul fatto che il potenziamento psico-fisico è già una realtà, da incrementare con decisione e idee chiare, senza onnipotenza ma anche senza farsi catturare da mitici veti e paure del tipo “è immorale”, “è contro natura”, “la natura si ribella”, “non apriamo il vaso di Pandora” ecc. È a questa attiva chiarezza che il trans-umanista lavora; ed è questo che dà pensiero.

«Le cose che riguardano l'umanesimo, comunque, sono sempre più complesse di quanto ci si aspettava»<sup>100</sup>. Nei testi più ponderati sul post-umano emerge dunque un certo imbarazzo rispetto all'eredità umanistica. Il riconoscimento dell'individuo, della auto-determinazione, della solidarietà, della giustizia sociale, dell'egua-

---

<sup>98</sup> C. WOLFE, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2010, p. xxv.

<sup>99</sup> Cfr. R. MANZOCCO, *Esseri umani 2.0. Transumanesimo, il pensiero dopo l'uomo*, Springer-Verlag Italia, Milano 2014.

<sup>100</sup> R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, cit., p. 35.

gianza, dell'antidogmatismo, costituiscono valori irrinunciabili, anche se proprio di lì deriva – implacabile dialettica dell'illuminismo – il volto bieco dell'Occidente, con l'individuo che diventa egotista, l'autodeterminazione che diventa arroganza, la scienza che diventa nuova fede. «Essere semplicemente secolare vorrebbe dire essere complici delle posizioni di predominio dell'Occidente neo-coloniale. Mentre rigettare l'eredità illuministica sarebbe intrinsecamente contraddittorio per qualunque progetto critico. Il circolo vizioso è soffocante»<sup>101</sup>.

### 13. Criticare l'umanesimo in nome dell'umanesimo

Il circolo vizioso testé menzionato mi consente di fare alcune considerazioni conclusive. Quel circolo ricorda una volta ancora l'esigenza di un lavoro di chiarificazione storica e concettuale, dunque l'articolazione delle domande che ci siamo posti in apertura. Con la chiarificazione il circolo non si scioglie, però si impara a starvi dentro; non si scioglie perché richiama il quadro epistemologico della modernità riflessiva nel quale ci muoviamo. Se ne fossimo fuori, riusciremmo anche ad abbandonare l'umanesimo; per ora non è così. Dopo molte visioni e decostruzioni, alla fine ci troviamo con le facce di ogni giorno e su quelle misuriamo i nostri passi.

In apertura di questa introduzione proponevo di leggere l'umanesimo come specchio del paradigma antropologico che caratterizza la modernità, con tutte le complicazioni che ciò comporta. E alludevo a una distinzione su cui torno per un istante. Fermo restando l'indissolubile legame tra antropologia e umanesimo, una loro interna distinzione può essere utile per l'analisi storico-concettuale e per gli usi possibili dell'umanesimo. Sul piano storico-concettuale la distinzione mostrerebbe che umanesimo e illuminismo non coincidono, se per illuminismo intendiamo individualismo, diritti, progresso, laicità, su una base di acquisita razionalità scientifica. La dominante lettura secolarista, per diversi aspetti legittima, sorvola però sul fatto che rispetto a una *scienza dell'uomo* l'umane-

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 36. Vistosa cautela anche in C. WOLFE, *What is...*, p. xvi. «L'impressione è che dietro a parecchio di ciò che si racchiude nel post-umano e lo alimenta, continui proprio a lavorare la difficoltà di afferrare, governare o anche solo descrivere, ancorché parzialmente, l'umano» (F. POLIDORI, *Di un sintomo e alcune appartenenze*, in *La condizione post-umana...*, p. 168).

simo come *coltivazione dell'umano* conserva un'idea più obliqua di umanità, probabilmente più vaga ma in compenso più esplorativa e più adattabile alle situazioni concrete. In realtà, la stessa nascita dell'antropologia, l'idea di uno studio globale dell'uomo affermata-si verso la fine del XVIII secolo, contiene entrambi gli aspetti: una indagine organica sulla natura umana e una saggistica che si occupa di svariati temi (usanze, mode, viaggi, galateo, patologie sociali, fisiche e mentali ecc.), sorta di vagabondaggio osservativo nella mondanità, che mentre fa da supporto alla scienza dell'uomo, ne allenta la presa sistematica, le dà un taglio pragmatico ed ermeneutico<sup>102</sup>. Da un lato, dunque, una *antropologia generale*, la costruzione del soggetto generico "uomo", rappresentante di una determinata specie biologica e portatore di determinate qualità, prerogative e diritti; dall'altro, una *fenomenologia dell'umano*, lo sguardo posato dove nessun sapere arriva, dove nessuna scienza sa cosa e come cercare. Detto a grandi linee, da un lato c'è il percorso che va dall'umanesimo italiano a Montaigne, ai moralisti del Sei- e Settecento; dall'altro, il percorso dalle antropologie di Cartesio e Hobbes sino a Hume, Kant, Herder. Questa doppia anima dell'indagine sulla natura umana permane nel Novecento, vuoi all'interno dei progetti espliciti di antropologia filosofica, vuoi nella più generale questione dell'uomo (sino al post-umano), di se e come descrivere la sua realtà adoperando o oltrepassando i termini codificati della filosofia e delle scienze umane. Sarebbe istruttivo approfondire questi percorsi, che peraltro mostrerebbero la frettilosità di tante descrizioni della moderna "metafisica del soggetto". Ma li richiamo qui solo per sottolineare una distinzione di metodo, svolgimento, finalità, che, piano storico a parte, risulta istruttiva per fare umanesimo, per praticare una cultura dell'umano. In modo stilizzato si potrebbe dire che l'umanesimo guarda all'*humanitas*, mentre l'antropologia guarda all'*hominitas*; l'uno apre domande ed esige pratiche refrattarie a un approccio sistematico, si muove nei territori indefiniti della quotidianità, aiutandosi con riflessioni, osservazioni, massime, classici, arte, letteratura; l'altra tende invece a fornire un quadro d'in-

---

<sup>102</sup> Per rapidità, sia concesso di rinviare a M. RUSSO, *Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant*, in «Etica & Politica», 2, 2010, pp. 27-46. Un intrinseco nesso tra umanesimo italiano e moralistica nella formazione di un'etica mondana, terreno nativo dell'antropologia, lo rivendica A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, il Mulino, Bologna 2010.

sieme, tenta una definizione e un'immagine di chi siamo, valendosi di conoscenze derivanti dalle varie scienze. *L'humanitas* resta soprattutto un esercizio, un'antropologia pragmatica, una etnologia di noi stessi, è legata all'*esprit de finesse*, all'esperienza diretta, ai casi della vita, alle aspettative personali, alle fluttuazioni psichiche, ai dubbi morali e esistenziali; *l'hominitas* è soprattutto una costruzione teorica, un'esigenza politica, una pratica argomentativa sospinta dall'*esprit de géométrie* che, in uno scenario mondiale, cerca plausibili ragioni per fare collimare la natura, le opere e il destino della nostra specie. L'umanesimo si muove sul terreno della saggezza, l'antropologia su quello della sapienza; l'uno è evocatore, esortatore, coinvolgente, ma poi ambiguo e illusionista, l'altra cerca di capire perché le cose stanno così, e in questo tentativo è costretta a rivedere i propri stessi presupposti, ossia cosa è un sapere dell'uomo, che deve anche fornire le basi per principi etici e politici universali, pur riconoscendosi immerso in una immane rete di contesti particolari. È chiaro che sono facce indisciungibili della stessa medaglia, sono complementari nel segnare i rispettivi limiti, ma sono anche in contrasto e talora in contraddizione – come è inevitabile che sia nel quadro entro cui ci muoviamo, il quale probabilmente non fa che esaltare una strutturale ambiguità umana.

Oggi più che mai l'obiettivo non è superare l'ambiguità, ma governarla: attenuare le contraddizioni per affrontare il cattivo infinito della "mondializzazione", enfatizzando i lati positivi della sua babelica confusione. Occorre dunque tenere l'equilibrio tra le due facce, tenere in una mano la scienza, nell'altra l'arte dell'umano; in una mano la cultura universalista dei diritti e dei valori umani, nell'altra la critica, l'attenuazione, l'adattamento di quella cultura, nella consapevolezza che perfino se tutti fossero d'accordo e tutti godessero di quei diritti, neanche allora avremmo colto e raggiunto cosa è umanità. In fondo, criticare l'umanesimo è ancora umanesimo, se serve a superare le cristallizzazioni, a rompere le favole arcadiche, a spingere per una migliore coesistenza, innanzitutto con se stessi; il "diventa cosa sei" è un antico oracolo umanista, ma richiede strumenti intellettuali e affettivi, altrimenti si trasforma in deliquio narcisista.

Nel corso di una ricerca sulla «famiglia umanista» che collega i secoli centrali del pensiero moderno, si legge forse la formula più sintetica per esprimere queste opposte esigenze su cui siamo chiamati a misurarci da analisti e amanti delle umanità: noi cerchiamo e

coltiviamo «l'autonomia dell'io, la finalità del tu, l'universalità dell'essi»<sup>103</sup>.

### *Ringraziamenti*

Desidero ringraziare gli autori del volume. Hanno fatto vivere un'idea che solo in comune poteva nascere e solo in comune potrà crescere.

Per gli illuminanti scambi di idee e il sostegno offertomi ringrazio poi Maurizio Cambi, *vir humanissimus*.

---

<sup>103</sup> T. TODOROV, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002, p. 41. «Queste tre colonne della morale umanistica sono in effetti il riconoscimento della uguale dignità di tutti i membri della specie, l'elevazione dell'essere umano particolare diverso da me a scopo ultimo della mia azione, la preferenza per l'atto liberamente scelto rispetto a quello eseguito sotto costrizione» (ivi, p. 232).