

*Ermenegildo Conti **

UNA RENASCENTIA DELL'UMANESIMO?

SOMMARIO: I. I MOLTI VOLTI DELL'UMANESIMO – II. L'ANTI-UMANESIMO – III. PER UN NUOVO UMANESIMO: 1. *Questioni metodologiche*; 2. *Antropocentrismo*; 3. *La libertà*; 4. *Il confronto con le scienze* – IV. UN INTERROGATIVO AMPLIATO

Qua e là affiora l'auspicio di una nuova forma di umanesimo¹. Il presupposto sotteso è facilmente individuabile nella convinzione che viviamo in un periodo in cui una simile mentalità, identificata perlopiù con la sua forma rinascimentale, o non è presente in modo incisivo oppure non è ritenuta all'altezza dei problemi che stiamo affrontando: il deficit è giudicato inaccettabile e pertanto emerge l'esigenza di un suo ritorno, in forme rinnovate e inedite, ma finalmente efficaci per l'oggi.

Per cercare di chiarire la praticabilità di un simile auspicio, ci pare necessario compiere qualche approfondimento, tentando innanzitutto di definire il campo semantico di un termine evocativo, che rischia di essere sfuggente, incrementando a dismisura la confusione e l'equivoco (I)². Elencheremo poi le principali critiche, obiezioni e opposizioni (II), in vista di una successiva ripresa (III) in cui delineremo le questioni aperte, abbozzando qualche spunto di soluzione, per verificare la praticabilità di una ripresa, nel contesto odierno, dell'*intentio profundior* della visione umanistica. Quanto proponiamo non è molto di più di un tentativo: non coltiviamo la pretesa di fornire una descrizione capace di apparire inoppugnabile, né tantomeno di offrire delle forme compiute di un nuovo umane-

* Professore straordinario di Filosofia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano; professore incaricato di Filosofia presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Si veda, per es., M. CILIBERTO, *Il nuovo umanesimo* (= Anticorpi), Laterza, Roma-Bari 2017.

² Per un'evocazione approssimativa dei molteplici significati e una denuncia della loro vaghezza, cf M. RUSSO, «Introduzione. Trame dell'umanesimo», in M. RUSSO (ed.), *Umanesimo. Storia, critica e attualità* (= Vita Nova 5), Le Lettere, Firenze 2015, VIII-X. La bibliografia sul tema è sterminata: le citazioni che riportiamo sono solo evocative.

simo; nonostante tali limiti, riteniamo che ci sia un valore nell'evocazione di percorsi inediti, che appaiono tanto più necessari nel contesto attuale.

I. I MOLTI VOLTI DELL'UMANESIMO

Nel corso della storia culturale dell'Occidente in molte circostanze si è parlato di «umanesimo» o perché alcuni si sono appropriati del nome o perché è stato loro attribuito da altri. Lungi dal pretendere di dare una definizione completa e di verificarne la coerenza con le varieguate espressioni storiche, elenchiamo i fenomeni più consistenti, facendo emergere i tratti abitualmente indicati come perspicui.

Benché si possa rintracciare una versione nell'epoca romana³, il posto di rilievo spetta senz'altro all'umanesimo rinascimentale, la cui configurazione complessiva risulta difficile da determinare per via delle molteplici e contrastanti interpretazioni storiografiche. In termini generalissimi, si tratta di un movimento culturale che trova al proprio centro l'attività degli *humanisti*, filologi e maestri di retorica, appassionati ricercatori di testi classici, desiderosi di esprimersi in modo elegante (in latino o in volgare) e di perseguire una pulizia mentale, in grado non solo di dare forma all'onestà intellettuale, ma anche di ripulire le argomentazioni teoriche, di approntare l'apparato critico e di elaborare uno sguardo sapienziale sull'esistenza umana e sul mondo, con l'intento di far rifiorire una filosofia fin troppo vittima di tecnicismi ed elucubrazioni astratte. Una simile passione conduce coerentemente alla valorizzazione dei testi antichi, ritenuti capaci di incrementare l'umanità dei lettori e dei cultori di studi che sempre più vengono progressivamente qualificati come umanistici (e distinti così da quelli scientifici e tecnici): è la funzione pedagogica derivante dal rapporto con la classicità e in particolare con la civiltà greca. In senso lato, affiora quell'accezione comune (e generica) che qualifica i numerosi atteg-

³ Le espressioni classiche dell'umanesimo affondano nell'antichità: la locuzione *faber est suae quisque fortunae*, solitamente riferita a Gaio Sallustio Crispo (86-35? a.C.), è da quest'ultimo attribuita ad Appio Claudio Cieco, politico romano del IV-III sec. a.C.; la corrispondenza tra *humanitas* e *paideia* è affermata da AULO GELLIO, *Noctes Atticae* XIII, 17. Classico è anche il verso «Homo sum, humani nihil a me alienum puto» (TERENZIO, *Heauton timorumenos*, 77).

giamenti di attenzione, cura e gentilezza come il «significato più antico e volgare di disposizione umanitaria»⁴.

In un tale contesto, gli spunti filosofici più interessanti toccano l'impostazione della riflessione sull'uomo: l'assetto complessivo è dato dall'antropocentrismo; la sua giustificazione è rinvenuta nella libertà, indicata come elemento di distinzione rispetto a tutti gli altri viventi; a sua volta, la libertà è intesa come capacità di autodeterminazione, quindi come fattore in grado di plasmare l'identità dell'individuo nella sua configurazione storica, unica e irripetibile.

Il significato sorgivo del termine riaffiora successivamente con vistosi segni di continuità. Tra le riprese più significative, il cosiddetto *Neuhumanismus*, movimento sorto in Germania legato in particolare ai nomi di Niethammer e soprattutto di Humboldt (e in condivisione ideale con Herder): ponendosi l'obiettivo di giustificare il legame con l'antichità greca (ridimensionando l'incidenza dell'apporto latino), insiste sulla rilevanza dell'ideale pedagogico della *Bildung*, descritto come un processo che mira a far sorgere nell'*homo* – il cui significato latino indica il servo sottomesso – l'*humanitas*, intesa come il modo gentile di vivere le relazioni con altri. Analoghe caratteristiche si ritrovano nel «terzo umanesimo» di Jaeger, cui si deve l'elaborazione del concetto di *paideia*, il progetto e lo stile educativo proprio del mondo ellenico. Il classicista tedesco, convinto che i greci siano «il popolo antropoplasta per eccellenza»⁵, ritiene che il loro modello pedagogico sia ultimamente radicato nell'intera componente socioculturale, capace di “produrre al vivo” l'ideale umano cui adeguarsi; non spetta pertanto né alla libertà del singolo né alla mentalità di un gruppo particolare il potere di determinare il traguardo, universale e immutabile, verso cui dirigersi. All'interno di una simile visione, capace di permeare la cultura, i fenomeni sociali, la filologia, la retorica e la filosofia, si può rintracciare, secondo alcuni, un «umanesimo eterno»; pur essendo per più di un motivo un'idea contraria alla *mens* rinascimentale⁶,

⁴ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, a cura di G. REALE (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2003, 15.

⁵ W. JAEGER, *Paideia*, 15.

⁶ La centralità della libertà comporta infatti la valorizzazione della storicità dell'essere umano, cui corrisponde la grande considerazione riservata alla storia effettiva degli uomini e dei loro prodotti letterari: sono tutti elementi che escludono la fissazione in una realtà immutabile.

esprimerebbe la convinzione che nell'uomo siano presenti tratti che non sono proprietà esclusiva di una corrente di pensiero, ma che appartengono all'antropologico in quanto tale⁷.

Altre riprese dell'umanesimo non si rifanno direttamente alla forma rinascimentale, pur non essendo necessariamente in contrasto o in opposizione ad essa. Un esempio si ha nel Novecento, dove prende forma quello che a buon diritto può essere definito «umanesimo cristiano»: accanto a chi (Gilson in particolare) critica la dura polemica contro i secoli precedenti e l'impostazione prevalentemente teologica del sapere medievale, si collocano figure teoreticamente più impegnate e disponibili a una complessiva revisione del rapporto con la modernità, troppo spesso oggetto di contrapposizione pressoché pregiudiziale da parte della Chiesa del tempo: tra questi, meritano di essere ricordati Maritain⁸ e De Lubac⁹, preoccupati di mostrare, pur con due approcci molto diversi, come un autentico umanesimo non possa escludere il riferimento a Dio insito in ogni persona e di esplicitare il rischio rappresentato dall'Illuminismo e dal nichilismo, letti come derivazione esasperata delle spinte rinascimentali.

Attorno alla nozione cara alla tradizione cristiana, rivisitata da Mounier¹⁰, con l'intento di trovare un'alternativa (anche politica) alla contrapposizione tra l'individualismo liberale e il marxismo collettivista, si condensa – ancora una volta grazie a Maritain – la concezione filosofica che porta all'elaborazione dei diritti umani e alla *Dichiarazione universale* (1948) delle Nazioni Unite¹¹, che di quella riflessione è l'espressione più compiuta e nobile.

Invece, rifiutando ogni contatto con la teologia si muove Sartre¹², che definisce l'umanesimo come il pensiero che non solo nega l'esistenza di

⁷ È Garin a conferire autorevolezza a una simile visione: cf, per es., E. GARIN, «Quale Umanesimo? (Divagazioni storiche)», *Giornale critico della filosofia italiana* 84 (2005) 16-26.

⁸ Cf J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (= Classici), Borla, Torino 1980.

⁹ Cf H. DE LUBAC, *Opera omnia* (= Già e non ancora 239/240), Jaca Book, Milano 1992, vol. II. *Il dramma dell'umanesimo ateo*.

¹⁰ E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?* (= Reprints 44), Einaudi, Torino 1975; Id., *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1977.

¹¹ Cf [https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/217\(III\)](https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/217(III)) (consultato il 10 maggio 2019).

¹² Cf J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, a cura di F. FERGNANI (= Grande Universale Mursia. Nuova serie 35), Mursia, Milano 1986.

Dio ma anche l'essenza universale dell'uomo: ritenendo infinita la libertà individuale, delinea un singolo che, dotato di potere assoluto, rimane alla fine vittima dei suoi stessi desideri e si scopre perciò tragicamente incapace di vivere rapporti con gli altri, che siano soddisfacenti o perlomeno privi di quella violenza capace di distruggere entrambi gli interlocutori.

Non lontano da una simile impostazione si colloca l'umanesimo dei finitisti, di coloro cioè che, spesso riuniti in associazioni (la più attiva è senz'altro l'*American Humanist Association*), hanno proposto manifesti in cui veicolano una visione atea, descrivendo l'uomo come rinchiuso in un orizzonte privo di trascendenza e di eternità¹³. Apertamente schierati in favore di una secolarizzazione radicale, tali gruppi si battono per l'esclusione di ogni manifestazione pubblica della fede, per la negazione dei privilegi delle comunità religiose, in favore invece di un fattivo atteggiamento filantropico, in grado di produrre un'etica condivisa, capace di creare vincoli di comprensione reciproca, bontà e pace¹⁴.

II. L'ANTI-UMANESIMO

Contemporaneamente si registra la presenza di un fronte variegato di tendenze disparate, ma qualificabili e unificabili tra loro come anti-umanesimo. Il fattore convergente è forse il rifiuto dell'antropocentrismo e la chiara convinzione della sua insostenibilità, specie nel contesto della cultura moderna: una simile consapevolezza può essere allusivamente de-

¹³ Ci riferiamo in particolare a tre pubblicazioni: *A Humanist Manifesto* (1933), redatto soprattutto da Roy Wood Sellars e Raymond Bragg (firmato tra gli altri da John Dewey), propose l'umanesimo come nuova religione in grado di imporsi e annullare le altre di origine storica; *Humanist Manifesto II* (1973), scritto da Paul Kurtz e Edwin H. Wilson, attenuò l'ottimismo del primo scritto, prese posizione sulle vicende politiche della guerra e del dopo guerra e affermò in modo perentorio che «nessuna divinità ci salverà, noi dobbiamo salvarci»; *Humanism and Its Aspirations: Humanist Manifesto III* (2003), scritto dall'*American Humanist Association*, ripropose in forma più sintetica i temi principali dei precedenti testi. Tutti i manifesti si trovano sul sito dell'Associazione: cf <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/> (consultato il 10 maggio 2019).

¹⁴ Il logo dell'*American Humanist Association* riporta parole inequivocabili: *Good Without a God*.

scritta dalla pagina freudiana sulle molteplici ferite inflitte al narcisismo umano¹⁵.

Senza la pretesa di fornire una disanima dettagliata, elenchiamo rapidamente le più significative prese di posizione al riguardo.

1. Esiste innanzi tutto una contestazione che si concentra su tematiche squisitamente filosofiche: la spinta deriva da ambiti ed esigenze diverse, che hanno come ricaduta una presa di distanza o un'opposizione diretta per ciò che è identificato come umanesimo. Il caso più emblematico è la *Lettera sull'umanismo*¹⁶, nella quale Heidegger, in nome del primato dell'essere, invoca una svolta profonda, perfino all'interno della propria riflessione, per abbandonare una prospettiva soggettivistica. Anche Derrida mira a giustificare un'uscita dalla metafisica non per atto di volontà (ancora una volta inevitabilmente soggettivistico), ma per dinamica intrinseca alla riflessione filosofica, coerentemente elaborata, secondo lui, dal decostruzionismo.

Una variante interessante è rappresentata dalla riflessione di Sloterdijk, che, sempre sulla scia della *Lettera* di Heidegger, ritiene indispensabile introdurre una spiegazione storica dell'uomo come apertura all'essere (*Lichtung*). L'operazione è quanto mai ardita, dal momento che si propone di conciliare la visione ontologica (che afferma una radicale differenza fra l'uomo e gli altri enti) e quella naturalistica – mutuata dall'evoluzionismo –, che descrive il genere umano come derivante da forme di vita diverse, non consapevoli del rapporto con l'essere¹⁷.

2. La contestazione del ruolo centrale del soggetto all'interno della filosofia (ma non solo) si ritrova in modo evidente negli strutturalisti, i quali rintracciano nella «struttura» l'elemento universale che determina l'entità e il comportamento di ogni uomo, riconoscendo l'irrilevanza dell'esistenza personale, dell'individualità e della soggettività, nonostante la percezione

¹⁵ Cf S. FREUD, «Una difficoltà della psicoanalisi», in *Opere*, Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII, 653-664.

¹⁶ Cf M. HEIDEGGER, «Lettera sull'«umanismo»», in *Segnavia*, a cura di F.W. VON HERRMANN (= Biblioteca Filosofica 3), Adelphi, Milano 1987², 267-315.

¹⁷ Ci riferiamo ai saggi «Regole per il parco umano» e «La domesticazione dell'essere» presenti rispettivamente in P. SLOTERDIJK, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (= Studi Bompiani), Bompiani, Milano 2004, 239-266; 113-184.

che ne ha il singolo¹⁸. Così, l'uomo è vincolato a processi deterministici che dipendono da fattori naturali, socioculturali, economico-politici¹⁹, psichici (l'inconscio collettivo junghiano). In questa stessa linea (pur non mancando rilevanti elementi di discontinuità) si colloca anche il cosiddetto post-strutturalismo, rappresentato soprattutto da Foucault²⁰: al costante rifiuto della centralità del soggetto, accosta un'innovativa ricomprensione del ruolo della storia socioculturale, capace di giustificare i cambiamenti introdotti nei modi di pensare e vivere l'umano. Benché nell'ultima fase del suo pensiero siano presenti spunti che orientano a un'integrazione più positiva del soggetto e del suo ruolo, rimane emblematica l'affermazione della «fine dell'uomo»²¹, da intendere come esaurimento di una mentalità diffusa, che vedeva l'uomo soggetto attivo e protagonista del mondo, in favore di un approccio – dettato dagli studi delle scienze umane – in cui è assente ogni capacità autonoma del singolo. In parziale continuità può essere inserita anche la riflessione di Esposito sull'impersonale, tesa a far emergere da un lato come la persona non caratterizzi l'uomo in quanto tale, dall'altro a evidenziare i numerosi elementi di non personalità presenti nell'esperienza umana²².

3. Il sapere scientifico si colloca, quasi naturalmente, in alternativa con la visione umanistica, tanto che si è soliti parlare di due culture²³. Il distacco avviene già in epoca rinascimentale, da un lato per la diffidenza nei confronti di un sapere asettico e privo di considerazioni valoriali, dall'altro per l'ipoteca derivante dalla scarsa attenzione riservata alla tradizione storica. Del resto, la scienza moderna nasce in contrapposizione con le

¹⁸ Curioso però notare che Lévi-Strauss descriva l'etnologia come una forma di continuazione dell'umanesimo: cf <https://www.youtube.com/watch?v=3Y9qxZUjiS8> (consultato il 10 maggio 2019).

¹⁹ Si veda, per es., il caso emblematico di Althusser.

²⁰ P. CESARONI, «“Pensare nel vuoto dell'uomo scomparso”. L'anti-umanesimo nella filosofia francese contemporanea», in M. RUSSO (ed.), *Umanesimo*, 215-235.

²¹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (= BUR Super saggi 184), Rizzoli, Milano 1996.

²² Cf soprattutto R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (= Biblioteca Einaudi 232), Einaudi, Torino 2007.

²³ Cf C.P. SNOW, *Le due culture*, a cura di L. GEYMONAT (= I fatti e le idee. Saggi e biografie 116), Feltrinelli, Milano 1964. Contro una simile separazione si sono levate diverse voci; la più interessante è R. BOD, *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo* (= Frecce), Carocci, Roma 2019.

conoscenze veicolate dalla filosofia antica, in particolare dall'aristotelismo: il distacco avviene nel metodo, perché la nuova scienza non accetta il principio dell'*auctoritas* e non persegue più un'impostazione teoretico/contemplativa, ma una finalità pragmatica; tuttavia anche nel merito la distanza è incolmabile, perché le dottrine fisiche (in particolare quelle cosmologiche) rivelano la loro inconsistenza sotto i colpi delle scoperte di Galileo prima e di Newton poi. Se è vero che qua e là affiorano persone e testi che sembrano accorciare le distanze tra le due culture, probabilmente ciò è dovuto più alla coltivazione di un sapere enciclopedico che non a una vera e propria sintesi elaborata sui contenuti e strutturata in base a una rigorosa metodologia.

L'inconciliabilità si acuisce e si ripresenta come del tutto insormontabile nell'epoca successiva, diventando emblematica in Descartes: in lui, scienziato innovativo e filosofo geniale, troviamo i due tipi di sapere sviluppati rigorosamente *iuxta propria principia* e – forse proprio per questo – radicalmente separati. Se, infatti, la filosofia è elaborata a partire dall'«io» (universalmente inteso), la scienza ne esclude l'apporto, non solo per raggiungere l'universalità del sapere, ma anche e soprattutto per impedire che vi siano condizionamenti dettati dalla soggettività in quanto tale (anche se non caratterizzata in modo individuale), così da conseguire un sapere del tutto indipendente dal punto di vista dell'osservatore.

Trascurando il caso particolare di alcune filosofie che elaborano una visione esclusivamente materialista e scienziata, la suddivisione del sapere varia con la nascita e l'introduzione delle scienze umane. La novità è parziale: se da un lato si distingue l'uomo da tutti gli altri enti, dall'altro, perlomeno nella fase iniziale, si mantiene un approccio deterministico in una sostanziale conformità al metodo delle scienze naturali.

La separazione diventa un solco invalicabile con l'affermarsi delle neuroscienze. Il loro recente sviluppo, con la crescita di visibilità e autorevolezza in ambito pubblico, ha portato a un ulteriore cambiamento della descrizione dell'umano: la prospettiva riduzionista propria di molti autori (di carattere scientifico, naturalistico, materialistico...) ha innescato una polemica, forte e vivace, in particolare con la psicologia, prima ancora che con la filosofia²⁴, arrivando a descrivere il comportamento umano come

²⁴ Il motivo è dovuto forse a una svalutazione previa della filosofia, pensata come praticabile solo se ridotta alle scienze umane.

conseguenza e frutto delle connessioni sinaptiche del cervello²⁵, non del tutto conoscibili oggi, ma sicuramente comprensibili con il perfezionamento delle tecniche di indagine.

Al di là dei contenuti conoscitivi e dei risultati conseguiti, il metodo elaborato esclude sistematicamente ogni forma di soggettività, rendendo del tutto irrilevante non solo l'apporto dell'osservatore, ma anche le forme di conoscenza proprie del soggetto, come la percezione di sé e l'introspezione. È sorprendente il fatto che una tale dichiarata inutilità si dia proprio mentre si indaga il cervello, che per molti aspetti potrebbe essere identificato come il supporto fisiologico della soggettività.

Così, perlomeno idealmente, il dualismo metodologico cartesiano raggiunge il suo vertice, decretando l'irreversibile separazione tra la percezione comune e quotidiana dell'io, la riflessione filosofica e la descrizione scientifica.

4. Il prestigio riconosciuto oggi alla scienza e alla tecnica per le innovazioni conoscitive e comportamentali nella vita delle società occidentali fa sì che si diffondano la loro mentalità e il loro approccio in tanti altri settori del vivere comune, dalle dinamiche prettamente individuali all'impostazione dei rapporti sociali²⁶: si possono infatti facilmente constatare le manifestazioni di una simile mentalità nell'affidamento delle relazioni sociali a criteri impersonali e nella conseguente burocratizzazione della società, nel formalismo delle istituzioni, nell'approccio procedurale della razionalità politica (che svuota di motivazioni il convivere civile), nella ricerca esclusiva della redditività economica come giustificazione dell'agire, nell'apprezzamento dell'efficienza e dei criteri economici a scapito dell'apporto inventivo delle persone, nell'esclusivo apprezzamento delle capacità professionali del singolo e del gruppo di lavoro²⁷.

Di conseguenza perde di importanza l'etica e vengono a mancare riferimenti valoriali condivisi, causando indirettamente la scarsa rilevanza dello stesso interrogativo morale: infatti, siamo di fronte non semplice-

²⁵ Cf E. BONCINELLI, *Mi ritorno in mente. Il corpo, le emozioni, la coscienza* (= Saggistica), TEA, Milano 2010 (in particolare 55-61).

²⁶ Altro è evidentemente lo studio di simili fenomeni: lì l'approccio scientifico è ormai acquisito da molto tempo.

²⁷ Il significato dell'anti-umanesimo è rinchiuso nell'idea di redditività da S. TOUSSAINT, *Humanismes/Antihumanismes. De Ficin à Heidegger* (= L'âne d'or), vol. I, Belles Lettres, Paris 2008.

mente al perdersi di un *ethos* condiviso (entro il quale comprendere la contestazione teorica e il comportamento trasgressivo) in favore della moltiplicazione di modelli comportamentali eterogenei (se non conflittuali), ma anche e soprattutto all'affievolirsi della consapevolezza che l'azione per cui ci si sta decidendo abbia una consistenza etica che merita di essere soppesata. Gli approcci scientifico, tecnico ed economico riducono, se non annullano, la portata della questione morale in nome di un efficientismo, che – questo sì – ha autorevolezza assoluta, tanto da sembrare impossibile ogni sua contestazione o messa in dubbio.

La problematica evidentemente non riguarda la scienza, la tecnica o l'economia, ma la modalità con cui, conferendo prestigio a simili *formae mentis*, la si estende ad altri ambiti, fino ad attribuire ad essa il perno di tutta l'esperienza umana. Se è vero che simili approcci comportano automatismi teorici e pratici (per cui, per esempio, il progresso tecnico richiede – e per certi versi esige – l'aggiornamento costante dei prodotti), è altrettanto vero che il “peso sociale” da loro assunto – tanto grande da divenire indiscutibile – conferisce dei significati che esulano dalle loro specifiche potenzialità per assurgere a simboli indiscutibili dell'oggi.

5. La contestazione più aspra nei confronti dell'antropocentrismo si registra nella considerazione degli animali e della loro differenza rispetto all'uomo, perché viene rifiutata come infondata la presunta superiorità della specie umana sulle altre.

La critica si appunta in particolare sulla scorretta descrizione dell'animale, accomunato in un'unica entità, come se non ci fossero enormi differenze tra specie e specie, da cui deriverebbe la pretesa umana di esercitare una sorta di dominio dispotico che non preveda nessun argine morale o autorità capace di impedire l'arbitrarietà delle azioni. A sostegno di una simile contestazione viene di solito portata la teoria evoluzionistica, che, facendo derivare l'uomo da specie “inferiori”, ne attenua il divario. Ad essa si associa abitualmente la considerazione derivante dalla mappatura del genoma, che ha permesso di riconoscere l'enorme quantità di geni condivisa con specie ritenute infime. Non manca inoltre chi, aderendo al postumano, afferma la continua commistione di uomo e animale che ha dato vita a un vero e proprio ibridismo, rendendo impossibile identificare la purezza della specie umana. La visione postumana non si ferma alla semplice teoria, ma intende introdurre innovazioni pratiche in grado di modificare la corporeità dell'individuo o i caratteri genetici della specie. In un tale contesto, gli sforzi sono indirizzati a favorire o addirittura at-

tuare un salto di qualità, introducendo fattori evolutivi, anche se non simili a quelli della selezione naturale²⁸.

Per quanto riguarda la contestazione delle conseguenze morali di una simile pretesa superiorità, si fa riferimento per lo più all'ecologia, al cambiamento climatico e alla considerazione della natura come fonte di risorse illimitate; inoltre, sulla scorta di esempi ricavati dalla letteratura darwiniana, si riportano i confronti con comportamenti “moralmente” eccellenti da parte di alcuni animali, giudicati superiori all'atteggiamento tenuto mediamente dagli uomini. Dalle ultime considerazioni si è sviluppato un movimento culturale che invita a ridimensionare (o vanificare) l'eticità umana: pertanto, come sono stati riprovati (perlomeno nelle dichiarazioni ufficiali) il razzismo e il sessismo, allo stesso modo si deve combattere lo specismo in quanto infondata credenza nella superiorità morale dell'uomo²⁹. Da qui anche l'esigenza di un rispetto della condizione animale, che va dalla richiesta di non uccidere in vista della propria nutrizione (vegetariani), al rifiuto di ogni forma di sfruttamento (vegani), alla lotta per il riconoscimento dei diritti degli animali³⁰. Benché vi sia un intreccio con altre impostazioni di vita e battaglie culturali (in primo luogo con la non-violenza)³¹, per il nostro discorso interessa in particolare il nucleo teorico, composto dall'esclusione di ogni forma di primato dell'uomo sugli altri viventi – uno dei punti cardine dell'umanesimo –, che giunge fino ad attribuire caratteri umani alle altre specie (dalla sensibilità emotiva fino alla libertà e alla decisione etica).

²⁸ Per una più ampia argomentazione, rinviamo a E. CONTI, «Il postumano: domande per l'antropologia», *La Scuola Cattolica* 142 (2014) 563-586. La “saldatura” tra la valorizzazione dell'animale e il postumano è proposta, per es., da R. MARCHESINI, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista* (= Saggi), Sonda, Casale M. 2014.

²⁹ Cf M. FILIPPI, «Brevi note su specismo e antispecismo» [<http://www.filosofia.unimi.it/~zucchi/NuoviFile/Antispecismo.pdf>], 11 marzo 2019.

³⁰ Cf P. SINGER, *Liberazione animale. Il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali* (= Saggi), Mondadori, Milano 1991.

³¹ Qui convergono anche altri movimenti culturali e iniziative di attivisti, che vanno dal transfemminismo *queer*, all'anticapitalismo, al movimento antirazzista. Per avere un'idea del variegato mondo in questione, cf N. BERTUZZI - M. REGGIO (edd.), *Smontare la gabbia. Anticapitalismo e movimento di liberazione animale* (= Eterotopie), Mimesis, Milano-Udine 2019.

Le molteplici forme di obiezioni e critiche all'umanesimo evidenziano alcuni aspetti problematici o possibili motivi di fraintendimento: l'assolutizzazione dell'antropocentrismo, l'esclusione dei vincoli limitanti la libertà (enfaticizzando oltremodo i suoi poteri – come in Sartre), l'acriticità, il giudizio di irrilevanza della cultura tecnica, il buonismo, l'egocentrismo insito (perfino) nella giustificazione della realizzazione di sé. È affrontando simili critiche e assumendo la radicalità delle prospettive alternative che è possibile tentare una forma nuova di umanesimo che risulti convincente e apprezzabile nella condizione culturale attuale.

III. PER UN NUOVO UMANESIMO

L'elaborazione di una nuova prospettiva si presenta – come già detto – complessa, delicata e carica di notevoli implicazioni speculative, etiche, pratiche e politiche. Limitando l'ambito di discussione, ci soffermiamo sulle questioni aperte, nel tentativo di delinearne i nodi teoretici principali, per poi accennare a qualche spunto innovativo che ci sembra promettente.

1. *Questioni metodologiche*

Umanesimo e antropologia filosofica

Ci pare utile innanzitutto individuare distinzioni e connessioni tra umanesimo e antropologia filosofica. Che si tratti di due entità diverse appare pacifico; tuttavia non possono essere confinate nella contrapposizione tra una visione pratica/pragmatica e una teorica/astorica dell'uomo. Nelle varianti umanistiche (come anche in quelle anti-umanistiche) sono presenti numerosi tratti teorici e considerazioni, che vanno al di là sia della prassi e delle abitudini consuete, sia del comportamento umano circoscritto al suo darsi, come se non ci fossero risvolti ulteriori al suo prodursi materiale. Nello stesso tempo, l'antropologia filosofica non è (soltanto) una riflessione astratta, metafisica ed essenzialista, indifferente alla condizione storica e culturale degli individui e delle collettività.

Piuttosto, mentre l'antropologia filosofica disegna il campo di riflessione sull'umano e tutto ciò che comporta, l'umanesimo è una risposta contenutistica ai problemi sollevati e affrontati in antropologia, al pari di ogni corrente di pensiero (l'aristotelismo, come il cinismo o l'empirismo). Allo stesso modo, anche l'umanesimo propone una visione filosofica com-

plexiva, non ristretta alla sola questione dell'uomo: non è perciò corretto mettere a confronto umanesimo e antropologia filosofica, perché appartengono a ordini differenti³².

La nostra presa di posizione in favore dell'umanesimo non significa un'adesione totale alla sua visione di fondo – se mai se ne possa estrapolare una comune e condivisa –; è piuttosto un consenso ad alcune prospettive filosofiche radicate e derivanti da scelte metodologiche che riteniamo meritevoli di ripresa nel nostro contesto culturale.

Filologia, *paideia* e filosofia

Sulla scorta di quanto detto, indichiamo i nuclei metodologici che contraddistinguono l'umanesimo (rinascimentale, ma non solo): hanno il pregio di essere stati un motivo per plasmare il vissuto e i comportamenti degli uomini o un'occasione e uno strumento per l'elaborazione di una visione antropologica.

1. L'innovazione dell'umanesimo rinascimentale è innanzi tutto metodologica³³: la filologia è assunta come uno stile di studio, un'indicazione per affrontare i problemi, una ricerca sulle attenzioni da avere e i percorsi da affrontare. Al di là di quanto si riferisce all'esperienza storica irripetibile, il riferimento al passato, il confronto con gli autori, la ricerca della verità – storica e letteraria, prima che filosofica –, lo sforzo della comprensione inducono a perseguire una pulizia mentale rigorosa, ad ampliare le conoscenze in modo tendenzialmente illimitato, a raggiungere la coerenza argomentativa, a indagare *iuxta propria principia*, a elaborare vie inedite per problemi ricorrenti. In una parola, la coltivazione di uno spirito costantemente critico, permettendo un approccio nuovo in grado di mettere in discussione la tradizione, pur traendo da essa gli elementi utili per una continuità non ripetitiva (fino a caratterizzare l'inquietudine propria dell'umanesimo)³⁴, è valore che può e deve essere confermato.

³² Per simili motivi non ci pare convincente la distinzione tra umanesimo e antropologia filosofica proposta da M. RUSSO, «Introduzione», LVII-LX.

³³ Cf il classico R. SABBADINI, *Il metodo degli umanisti* (= Libri, carte, immagini), Storia e Letteratura, Roma 2019 (or. 1922).

³⁴ M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo* (= Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Filosofia 710), Einaudi, Torino 2019.

2. Il metodo filologico non è fine a se stesso o al semplice incremento delle conoscenze e dell'erudizione: l'umanesimo persegue, nell'accostamento ai classici, la coltivazione di uno stile che modifica progressivamente il soggetto. Pertanto, la filologia apre all'educazione, così com'è stata elaborata nel mondo greco: favorisce l'attitudine socratica all'auto-coscienza, alla valorizzazione della virtù e al disprezzo dell'esteriorità del successo, della fama, degli onori. In termini più generali, una simile attenzione potrebbe permettere il recupero della *paideia*, intesa come l'insieme delle attività costituite dalla cultura di un popolo, capaci di plasmare l'individuo affinché possa esprimere al meglio l'ideale di umanità compreso e incarnato dall'ambiente socioculturale entro il quale vive³⁵.

Il principio spirituale dei Greci non è l'individualismo, bensì l'«umanismo», se è lecito usare volutamente la parola in questo suo classico significato originario. Umanismo viene da *humanitas*. Questa parola, oltre al significato più antico e volgare di disposizione umanitaria, che qui non c'interessa, dal tempo di Varrone e di Cicerone al più tardi ne ebbe anche un altro, più alto e severo: indica l'educazione dell'uomo alla sua vera forma, alla vera umanità. È questa la vera *paideia greca* [...]. Essa non muove dal singolo, bensì dall'idea³⁶.

3. La presa in carico dei problemi e l'individuazione di determinate soluzioni comportano scelte teoretiche di rilevante importanza, anche se non sempre accompagnate da un'esplicita riflessione filosofica: si può così ritrovare una filosofia nella filologia, nel rapporto tra platonismo, aristotelismo e teologia, nelle trattazioni riguardanti l'immaginazione, l'astrazione, la traduzione e naturalmente l'uomo³⁷.

La più autentica filosofia dell'Umanesimo si trova forse proprio, e paradossalmente, nell'*in philosophos!* di autori come Alberti e Valla, nella loro radicale avversione contro quella boria che pretende autofondantesi l'esercizio della ragione. Prima del discorso c'è la lingua. Prima della *philosophia* c'è la *ragione della lingua*, indissociabile da quella *del corpo* [...]. Prima della *philo-sophia*, inoltre, vi è la *sophia* dei saperi concreti, delle *technai* o *artes*³⁸.

³⁵ Cf W. JAEGER, *Paideia*, 14-15.

³⁶ W. JAEGER, *Paideia*, 15.

³⁷ Cf M. CACCIARI, *La mente inquieta*, 41-42.

³⁸ M. CACCIARI, *La mente inquieta*, 44-45.

Siamo di fronte a un modo di intendere la filosofia quanto mai sintonico con il contesto attuale, che delinea lo spazio per una riflessione speculativa prendendo avvio dalle condizioni e dalle problematiche affrontate nel quotidiano.

2. *Antropocentrismo*

Venendo ai contenuti, il motivo architettonico fondamentale è senza dubbio rintracciabile nell'antropocentrismo, tanto che, in alcune formulazioni, rischia di essere l'unico argomento dell'intera proposta umanistica. A una simile critica si possono aggiungere, da un lato, le obiezioni derivanti dalla polemica dei medievalisti, non propensi ad accettare l'opposizione frontale ai secoli precedenti e alla loro visione del mondo, come se prima non si fosse mai trattato il tema antropologico e, più in generale, ci fosse radicale incompatibilità tra l'affermazione di Dio (cristiano) e l'esaltazione dell'umano; dall'altro, le pungenti obiezioni derivanti dal mondo ambientalista che denuncia un'intrinseca denigrazione degli animali, considerati inferiori e funzionali all'uomo.

Con, contro, senza Dio

Se la fede in Dio permette di evitare la deriva nichilistica insita in alcune versioni dell'umanesimo³⁹ (meglio qualificabili come propaggini dell'Illuminismo – perché il legame storiografico è discutibile), per affrontare direttamente le conseguenze dell'antropocentrismo appare necessario spostare l'argomentazione su Dio stesso, trascurando gli effetti vissuti dall'individuo religioso. Sotto questo profilo, tenendo conto anche della centralità della libertà per la descrizione dell'uomo nell'umanesimo – su cui ritorneremo –, ci sembra indispensabile introdurre le seguenti considerazioni.

Innanzitutto, in termini formali, in quanto tale l'antropocentrismo non esclude a rigore la presenza di Dio, dal momento che, in analogia con le relazioni umane, il rapporto tra due libertà non è necessariamente conflittuale o concorrenziale: la crescita dell'una non provoca necessariamente il diminuire dell'altra, perché è senz'altro possibile che l'aumento di deci-

³⁹ Cf H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*.

sioni, attività e iniziative di una persona possa fungere da provocazione e spunto per l'altra. In sintesi, il concorrere dei due interlocutori può andare a beneficio di entrambi. Allo stesso modo, un umanesimo correttamente sviluppato e un cristianesimo coerente con i propri assetti fondamentali non faticano a riconoscere la possibilità della compresenza di Dio e dell'uomo. Sia che l'uomo venga considerato come il centro dei viventi (microcosmo), sia che venga inteso come punto prospettico insostituibile da cui guardare il mondo (soggetto) e quindi cardine della riflessione filosofica, l'affermazione dell'antropocentrismo non esclude a rigore la possibilità della relazione decisiva con l'Assoluto. Pertanto, la conflittualità non è intrinseca al rapporto con Dio: si tratta di un pregiudizio inconsistente.

Inoltre, nella considerazione del rapporto con l'Assoluto, in particolare nella relazione con il Dio cristiano, è possibile scoprire potenzialità e limiti dell'esperienza del sacro: il *mysterium tremendum et fascinans*⁴⁰ rivela un'ambiguità insanabile che può essere sciolta dalla rivelazione storica di un Dio che si dichiara e si mostra apertamente pronto all'alleanza con l'umanità senza incertezze o sotto condizione; in altri termini, il suo agire smaschera l'inguaribile sospetto umano che egli possa usare la propria forza per annientare arbitrariamente o in modo vendicativo la ribellione, l'ostilità e la negazione (teorica e pratica) della sua esistenza e benevolenza.

Sotto questo profilo il cristianesimo ha un annuncio specifico che deriva innanzitutto dall'incondizionato amore con cui Gesù di Nazaret offre se stesso, senza arretrare di fronte alla violenza di quanti vogliono togliergli la vita per eliminare uno scomodo sobillatore o per metterlo alla prova verificando la coerenza del suo agire con le affermazioni su Dio e la sua bontà senza pentimenti. La fede nella divinità di Gesù, nata con l'annuncio della risurrezione, permette di scoprirne l'identità, ultimamente insondabile, espressa nella confessione che Dio si è fatto uomo: l'evento salvifico della Pasqua di Gesù (e dell'intera sua vita) permette di cogliere in lui la vera identità dell'uomo; così, la sua esistenza non solo rivela il volto di Dio, ma nel contempo esplica i tratti dell'umanità che egli condivide con quanti salva. L'assunzione dell'umano, che la vicenda storica di Gesù testimonia, conferma, nella forma più alta – semplicemente

⁴⁰ Cf R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. TERRIN (= Scienze e storia delle religioni 14), Morcelliana, Brescia 2011 (or.: 1917).

impensabile –, la possibilità di una “cooperazione” tra l'umano e il divino che poteva essere auspicata solo in modo teorico, ipotetico e generico: la “convergenza” di Dio e uomo nella persona di Gesù esplicita il concretizzare delle libertà, al di là di ogni conflittualità pervicacemente affermata come unico modello di relazione.

Ciò induce a un ripensamento (coerente tanto con il cristianesimo quanto con l'umanesimo) dell'immagine stessa di Dio, inteso come libertà oltre che come essere: si arriva così a riconsiderare sia l'iniziativa di Dio nella storia e la sua capacità di determinarne l'identità profonda (perché appunto l'incarnazione non è un fattore “cosmetico”, ma una reale decisione che segna in profondità il suo stesso essere), sia la relazione creatrice di Dio nei confronti dell'uomo, da intendersi non semplicemente come puro portare all'essere dal nulla, ma anche come donazione della libertà, a partire dalla libertà stessa di Dio – poiché la libertà comincia a esistere quando suscitata dalla libertà altrui –. Simili considerazioni potrebbero naturalmente giustificare la possibilità per l'uomo di accettare o rifiutare una relazione che si appella alla sua accoglienza per essere tale. Inoltre, eventualmente, in forma senz'altro evocativa, anche se non priva del rigore dell'argomentazione, l'esperienza della libertà umana potrebbe essere individuata come via per l'accesso all'esistenza di Dio, la cui affermazione sarebbe direttamente connessa con la sua capacità di entrare liberamente in relazione con la creatura, da lui dotata dell'attitudine di interloquire con sé. In quanto non costringente, una tale asserzione chiederebbe immediatamente il coinvolgimento dell'uomo nella sua integralità, nella forma di un'adesione riconoscente alla rivelazione e all'appello di Dio a diventare suo amico.

Gli altri animali

L'antropocentrismo svela la sua portata soprattutto nel confronto con gli altri animali. Al riguardo, occorre distinguere tra la visione antropologica e i risvolti etici.

1. Per il primo aspetto, risulta del tutto condivisibile la critica circa la genericità – se non la superficialità – di alcune descrizioni che equiparano tutti gli animali, come se appartenessero a un'unica specie. Tuttavia, è altrettanto vero che è innegabile l'esistenza di alcune dinamiche comportamentali comuni: fatta salva la differenza degli istinti, la loro natura e funzionamento sono formalmente assimilabili tra loro.

L'intrinseca costrizione determinata dall'istinto, perdurante per l'intera vita e identica per gli individui della stessa specie (constatabile, per es., nel periodo della migrazione, dell'accoppiamento, del letargo), non si registra in forma coercitiva per gli uomini, al punto da regolarne in modo fisso e ripetitivo le azioni principali: più in profondità, si può facilmente notare il diverso approccio all'esistenza, favorito negli animali da una completa aderenza agli stimoli derivanti da fattori esterni (principalmente climatici, ma dovuti anche alle sollecitazioni di altre specie o di individui della propria) e invece nell'uomo elaborato a partire da una previsione e da uno sguardo sintetico razionale, capace di produrre un approccio mediato, anche se temporalmente meno rapido⁴¹.

Al riguardo, la critica anti-umanistica ritiene scorretto affermare che vi sia nella ragione una differenza di tipo qualitativo, soprattutto se espressa in termini metafisici con la nozione di anima razionale. Prescindendo dalla problematica sull'attuale praticabilità della metafisica (a partire dalle ricorrenti obiezioni che ne dichiarano la fine e dalle riflessioni prive di speculazioni teoretiche)⁴², la critica può essere riconosciuta del tutto pertinente solo nella misura in cui per metafisica si intenda una conoscenza acquisita altrove, non giustificata da considerazioni ed esperienze antropologiche, ma introdotta e (quasi) imposta nel discorso sull'uomo come una considerazione estranea alle sue riflessioni, connotata da immutabilità e astoricità, priva di un'adeguata ricognizione fenomenologica.

Evitando una simile deriva, rimanendo nell'ambito dell'antropologia, si constata facilmente la diversa modalità di percepire e gestire il tempo: mentre l'animale è sottomesso a un ritmo scandito dagli eventi naturali (le

⁴¹ È la distinzione tra istinto e ragione suggerita da H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. POLIDORI (= Saggi), Cortina, Milano 2002. In altra prospettiva, rientra negli studi classici dell'antropologia filosofica: cf, in particolare, A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1990. Cf anche la rivisitazione del tema in P. VALADIER, *L'exception humaine* (= Théologies), Cerf, Paris 2011.

⁴² Come è noto, sono molteplici le contestazioni che la metafisica subisce soprattutto nel corso del Novecento: per stare ai nomi più noti, si va dallo scientismo di Comte, Carnap e il primo Wittgenstein (e, per certi aspetti, Popper) al nichilismo di Nietzsche, alla contestazione di Heidegger e Derrida, alla risoluzione della filosofia nelle scienze umane (la psicoanalisi di Freud, Jung e Lacan, lo strutturalismo di Lévi-Strauss, il post-strutturalismo di Foucault), al postmoderno di Lyotard e Vattimo, alla ragione comunicativa di Habermas.

stagioni ne determinano il comportamento), l'uomo trascorre la propria esistenza con una progettualità più ampia, vivendo il futuro come un'occasione per dare forma alla sua identità. Ovviamente, tali potenzialità sottostanno alla configurazione concreta del proprio essere – una limitazione che condiziona l'agire e riduce l'ambito di intervento di qualsiasi azione individuale e collettiva –: tuttavia tali impedimenti non sono solo condizionamenti che riducono la libertà, ma anche condizioni che permettono all'uomo di agire e di modificarsi nel corso della propria esistenza e della storia collettiva e universale.

Qui si può rintracciare e recuperare il senso profondo dell'*homo faber* umanistico, per confermare le potenzialità della libertà e per riconoscere che il suo tratto "costruttivo" non è privo di legami e restrizioni: come la libertà non è assoluta e illimitata, così la capacità dell'uomo di edificare se stesso non è infinita né priva di punti di riferimento ideali e pratici, di vincoli fisici e culturali, sociali e storici. Al contempo, per evitare un'idealizzazione disincarnata, è indispensabile riconoscere che la realizzazione di un bene, apprezzato come tale, non è sempre perseguita con determinazione, fedeltà e coerenza: è possibile che si verifichino deviazioni in grado di impedire la linearità dell'esecuzione di quanto intravisto come fine della propria esistenza.

Altro si deve dire per l'animale, in quanto vive la propria condizione seguendo parametri desumibili dalla sua componente fisica: il vincolo alla struttura corporea permane costantemente, anche se sono possibili iniziative estemporanee, manifestazione di un guizzo e un'originalità, che attestano una non assoluta dipendenza da schematismi deterministici, che farebbero capo a un presunto meccanicismo fisiologico rigido e privo di variazioni occasionali. Non equivalente a un atto libero e volontario, un simile comportamento ridimensiona la consueta visione, segnata da automatismi invariati e poco attenta ai molteplici fattori presenti in ogni situazione.

Benché non sia paragonabile alla condizione umana, è possibile, in forma analogica, rintracciare in tali episodi qualche elemento di consapevolezza e spontaneità che potrebbe far alludere a una sorta di variazione (e gradualità) della coscienza stessa, pensata in modo unitario negli animali e nell'uomo. Una simile conclusione risulterebbe però determinabile ultimamente solo a partire dal punto di vista dell'uomo – del resto si tratta per noi dell'unico possibile angolo di visuale –: la condizione del soggetto (universale) è ineliminabile da qualsiasi riflessione. Da qui la non con-

clusività delle descrizioni che pretendono di assumere il punto di vista dell'animale.

In un tale contesto, si può (e si deve) attuare il confronto con Darwin, a tutt'oggi fundamentalmente inevaso dall'antropologia filosofica: nonostante la sua declinazione novecentesca si sia mossa dal desiderio di un dibattito aperto e serrato con la biologia, i conti con l'innovazione apportata dall'evoluzionismo e prima ancora la necessità del confronto con una teoria a tutti gli effetti scientifica (posta alla base delle considerazioni delle altre scienze naturali) non è stata presa seriamente in carico dalla filosofia.

Dal discorso svolto, l'interrogativo, che dovrebbe muovere la ricerca e aprire le vie per una soddisfacente impostazione del problema (ed eventualmente per qualche abbozzo di soluzione), ci pare debba essere la ricerca della possibile spiegazione del "sorgere" dell'uomo e della sua diversità dagli altri animali. In aggiunta alla corretta insistenza (tutta darwiniana) sulla casualità della nascita dell'individuo (oltre la determinazione impressa dai geni), è necessario tener conto dell'interazione ambientale in grado di portare a un diverso sviluppo dell'organismo degli individui e soprattutto è indispensabile considerare l'influsso sociale e culturale, che, nel caso dell'uomo, può essere stato determinante nell'indirizzare (qualche volta anche contro il principio della selezione naturale) il corso degli eventi e la modificazione degli individui, la loro capacità di trasmissione dei geni e quindi la direzione dello sviluppo dell'intera specie. In un tale contesto si collocano anche i dibattiti sulle influenze della ricerca scientifica e del conseguente utilizzo delle elaborazioni tecnologiche, sulla loro capacità di incidere sulla configurazione dei geni e di intervenire in modo eugenetico sugli organismi futuri.

2. In simili considerazioni è implicata anche una visione etica, che qui possiamo soltanto accennare, senza entrare nel merito, vista la complessità delle questioni.

Un primo aspetto riguarda il trattamento degli animali (domestici e non) e la loro funzionalizzazione ai compiti, agli scopi, alle direttive e agli utilizzi imposti dall'uomo. È del tutto condivisibile la necessità di fissare alcuni confini invalicabili, quali la necessità di non maltrattare, sfruttare, sottrarre all'*habitat* naturale, torturare e uccidere gratuitamente e senza scopo. La difesa delle condizioni e degli stili di vita rientra nella salvaguardia dei bisogni fondamentali di ogni essere vivente; è giustificata dal necessario rispetto per la diversità delle specie; nonostante vi siano casi

di convivenza fruttuosi (domesticazione), la finalità degli animali non può essere indicata nell'asservimento agli scopi degli uomini⁴³.

Inoltre, si tratta di riscoprire, proprio in nome della capacità razionale dell'uomo, la sua responsabilità etica per l'ecologia: infatti, come l'uomo può intervenire sulle dinamiche della natura, alterandone la stabilità, introducendo nuovi elementi in grado di trasformarne gli assetti consolidati, così spetta a lui non provocare danni irreparabili e irreversibili, evitare le conseguenze imprevedibili del proprio agire, conservare gli equilibri degli ecosistemi, non favorendo alcuni viventi a scapito di altri e mantenendo la biodiversità.

3. *La libertà*

L'assunzione dell'antropocentrismo porta a riconoscere il ruolo decisivo della libertà nella descrizione dell'uomo (come, del resto, il discorso precedente ha già lasciato intravedere): lo specifico antropologico, proprio di ogni individuo – pertanto universale nella sua configurazione e determinazione –, è rinvenibile nella possibilità di scegliere e agire per intenzioni e convinzioni; a una simile capacità concorrono tutte le dimensioni e le “componenti” dell'uomo, convergenti nell'atto che, mentre modifica lo *status quo* esistente, determina ultimamente qualche tratto della sua identità. Da qui il paradosso della libertà: in quanto elemento specifico, assume una connotazione universale; tuttavia, essendo principio di individuazione storica, si esplica in una radicale singolarità, producendo un'unicità irriducibile.

Tuttavia, affinché l'affermazione della libertà sia assunta in senso autenticamente critico, è necessario confrontarsi con la ricorrente obiezione circa la sua reale consistenza (tanto radicale da metterne in dubbio l'esistenza). Sono infatti molteplici, frequenti e pervasive le “riduzioni” cui è sottoposta la libertà umana: i condizionamenti fisici, psichici, sociali, culturali, storici diminuiscono (drasticamente) le possibilità di azione; da qui, secondo alcuni, la conclusione sulla sua evanescenza, insignificanza

⁴³ La necessità di adottare stili di vita rispettosi dell'alterità animale non comporta, a rigor di termini, l'obbligo di sostenere l'esistenza di diritti degli animali; l'affermazione ha, tra l'altro, un'intonazione antropocentrica sorprendente in chi se ne vuole apertamente distanziare. In ogni caso, se si intende ricorrere a una simile dizione, ci sembra auspicabile, se non indispensabile, che ne sia esplicitato il carattere analogico.

o inesistenza. Il nucleo problematico deriva dalla radicale incompatibilità tra libertà e necessità. Tuttavia, un simile presupposto evidenzia un'assolutezza che poco o nulla conviene alla condizione limitata dell'uomo, ponendo un'alternativa netta che sembra poco corretta teoreticamente e plausibile nella prassi: in termini positivi, è indispensabile riconoscere che la libertà non può essere individuata come l'unico criterio dell'agire umano e il solo elemento in grado di descrivere l'antropologico. I motivi sono diversi: da un lato, nonostante la convinzione diffusa, la libertà è strutturalmente connessa alla necessità (l'atto libero conduce sempre a una condizione di minore libertà, ponendo vincoli per il futuro non per motivi occasionali, quanto piuttosto per gli obiettivi insiti nell'intenzione che ha portato ad agire); dall'altro, la libertà umana si può realizzare soltanto nel costante legame con ciò che è restrizione, impedimento e norma: solo cogliendo l'esistente come occasione per il suo stesso darsi, la libertà può porre azioni concrete; per es., poiché la modifica degli oggetti è di carattere materiale, l'azione è possibile attraverso il corpo. Ne consegue che l'*homo* è *faber* e non *creator*: in altri termini, la sua capacità costruttiva, cioè la possibilità di produrre modellando l'esistente, si attua solo sul presupposto di condizionamenti (esterni e interni) che fungono da condizioni indispensabili e insostituibili per l'esercizio effettivo della sua libertà.

Coerentemente con quanto detto, la libertà non può essere assunta come unico criterio per descrivere il comportamento umano, pur essendone parte indispensabile e insostituibile: l'azione è data dalla costante interazione tra l'atto di determinazione e i condizionamenti/condizioni necessari per il suo stesso costituirsi. In termini meno formali, la libertà non può delineare il perimetro delle azioni etiche secondo il ripetuto principio «la mia libertà finisce dove inizia la libertà dell'altro»⁴⁴. Né tantomeno è possibile assumere i diritti universali dell'uomo o l'essenza umana come norma legislativa di ciò che è necessario per compiere un atto libero: a rigore si avrebbe una necessità che svuoterebbe l'ambito della stessa libertà. Piuttosto, per ritrovare gli elementi indispensabili che giustifichino il comportamento responsabile è necessario riferirsi alla giustizia, intesa come percezione e valutazione di ciò che appare (eticamente) corretto

⁴⁴ L'espressione, ripresa in molti contesti e da diversi autori, è di solito fatta risalire a Mill: «È auspicabile che l'individualità affermi se stessa là dove non sono in gioco principalmente gli interessi degli altri» (J.S. MILL, *Sulla libertà. Testo inglese a fronte* [= Testi a fronte 21], Bompiani, Milano 2000, 183).

dell'essere umano, perché si possa, all'interno di ciò che è universalmente comune a tutti, rintracciare ciò che deve essere, perché l'essere si compia in pienezza come tale.

Il «giusto» dell'essere e dell'uomo – che non coincide completamente con l'essere e con l'uomo in quanto tali, perché il male (che pure esiste) non può essere qualificato come «giusto» – è emotivamente avvertito come valore imprescindibile per il soggetto che ne ha coscienza e come realtà bisognosa di argomentazioni, perché anche altri arrivino al pieno riconoscimento della pertinenza (e della “bontà”) di tale giustizia. Si istituisce così lo spazio per il necessario dibattito pubblico, di spessore speculativo e nello stesso tempo di carattere pratico; qui si può aprire un'eventuale via d'uscita dall'indifferenza etica e dal conseguente relativismo, compresa quella forma che vanifica ciò che può essere riconosciuto *l'ethos* condiviso dell'Occidente e che in parte deriva dal contributo della religione⁴⁵.

Quest'ultimo accenno alle condizioni condivise, cui fa appello e a cui conduce l'argomentazione, fa emergere l'apporto delle culture nell'elaborazione del valore della giustizia dell'essere. Una simile mediazione sociale è agevolata dall'approccio complessivo della persona, con la sua elaborazione teoretica, l'adesione (emotiva) al valore, l'interpretazione della situazione, la motivazione per l'agire. Inoltre, perché si produca una coesione sociale sul tema, risulta decisivo l'apporto dell'empatia, in grado di creare vincoli di solidarietà, condivisione degli orizzonti di senso, adesione ai comuni valori, convergenza sulle modalità di intervento. L'empatia, condizione di vita che esplicita emotivamente l'appartenenza all'insieme degli uomini, funge così da cardine dei valori che possono trovare la loro sintesi nella riflessione filosofica sull'umanità di tutti.

4. Il confronto con le scienze

La questione più difficile e delicata, molto rimarcata in diverse critiche anti-umanistiche, riguarda la separazione del sapere in due culture, l'umanistica e la scientifica.

L'esito della progressiva divaricazione si riversa fundamentalmente sul versante metodologico e su quello contenutistico. Infatti, l'approccio delle

⁴⁵ La contestazione di un comune sentire etico (posto, tra l'altro, a fondamento del vivere civile) è considerata la terza fase della secolarizzazione da C. TAYLOR, *L'età secolare*, a cura di P. COSTA (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2009.

scienze naturali – e in particolare delle neuroscienze –, applicato anche allo studio della persona, sembra esautorare le modalità introspettive della coscienza e gli strumenti cognitivi delle scienze umane⁴⁶, giudicando del tutto irrilevante (se non fuorviante) la descrizione di sé in prima persona (esito metodologico) perché foriera dell'illusione della libertà, quando invece tutto è determinato meccanicisticamente dalle componenti fisiche del cervello (esito contenutistico).

Tuttavia, benché l'apporto scientifico degli ultimi secoli abbia permesso vantaggi e salti di qualità prima impensabili, non può dirsi ultimativo sotto il profilo teoretico, perché elabora le nuove acquisizioni trascurando l'apporto del soggetto nell'atto conoscitivo. Invece, per una comprensione completa della conoscenza è indispensabile tener conto dell'insostituibilità del soggetto. Ciò comporta di conseguenza la necessità di integrare le precomprensioni con cui il singolo si avvicina all'oggetto che intende conoscere: infatti, non solo il soggetto è ineliminabile perché l'interazione con l'oggetto si dà in ogni forma di attività, ma anche il suo apporto è insostituibile perché il modo, con cui l'oggetto è indagato, è segnato da una domanda e un'intuizione sintetica, un interesse e un'ipotesi di ricerca, indispensabili perché si dia un'autentica conoscenza. La dimensione critica del sapere è garantita dalla compresenza dell'esplicita dichiarazione delle precomprensioni e dalla limpida formulazione della conoscenza acquisita a partire dall'indagine analitica svolta, che potrebbe portare a una revisione del punto di vista iniziale. Da quanto detto consegue l'insuperabilità della modalità ermeneutica del sapere: benché una tale consapevolezza non sia sempre presente, la circolarità messa in moto dall'interpretazione è strutturalmente indispensabile perché si dia un effettivo sapere. Ciò vale anche per la scienza, dal momento che si struttura sull'interazione tra ipotesi e conferma sperimentale: non ha senso che si compia un esperimento senza una previsione, a sua volta fornita da un'elaborazione concettuale. Del resto, proprio da qui è partita la scienza moderna, inaugurata con Galileo e con la convinzione che l'esperimento risulti effettivamente significativo soltanto se confrontato con una teoria (e ciò vale sia che si sostenga il verificazionismo del circolo di Vienna sia che si ritenga corretta la teoria della falsificabilità di Popper).

⁴⁶ Cf M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA, «Psicologia del senso comune, psicoanalisi e scienze cognitive», *La guerra dei mondi. Scienza e senso comune*, Codice, Milano 2016, 203-229.

I tipi di sapere si costituiscono ultimamente a partire da varie forme di circolarità ermeneutica (e quindi di interrogativi preliminari in grado di produrre ricerche e investigazioni): ciò vale per il modo più elementare di conoscenza, la percezione sensibile, che non può darsi se non prendendo avvio da una domanda previa, anche se implicita e inavvertita; è presente nelle scienze naturali (fisica, chimica, biologia) che, nonostante le apparenze e le continue dichiarazioni contrarie, hanno un motivo di ricerca diverso dalla percezione, tant'è vero che approdano a risultati molto spesso "controesperienziali"; si registra nelle scienze umane che muovono dal presupposto di una differenza di rilievo tra l'oggetto incosciente e la realtà umana; riguarda infine le neuroscienze, tant'è vero che i risultati conseguiti appaiono per molti versi tra loro incompatibili, perché si innestano in elaborazioni teoretiche radicalmente divergenti (monismo, dualismo, interazione reciproca...).

Le considerazioni svolte ci permettono di ritenere unitaria la modalità conoscitiva, ultimamente attuata dalla circolarità ermeneutica: l'interrogativo iniziale, la conoscenza atematica previa, i condizionamenti storici e culturali, le convinzioni personali – in una parola, la precomprensione di partenza – imposta e orienta la ricerca secondo modalità metodologiche coerenti. Tuttavia, essendo vari gli approcci alle identiche questioni, l'unico sapere si diversifica in molteplici interrogativi e ricerche, determinando così la complessità delle conoscenze (qualche volta in apparenza ingovernabile, perché estremamente conflittuale). Così, l'unitarietà del sapere non comporta un monismo delle conoscenze, ma al contrario apre alla varietà delle acquisizioni.

L'esigenza di unificazione non si può circoscrivere alla formalità di un metodo comune; altrimenti si rischierebbe di approdare a saperi isolati e incomunicanti tra loro, che potrebbero aprire al relativismo (come spesso sostiene il postmoderno riprendendo i giochi linguistici di Wittgenstein). Ci sono piuttosto precomprensioni e acquisizioni che inducono ad approfondimenti di carattere sintetico, che si propongono di scandagliare e investigare le questioni decisive dell'esistenza umana, riguardanti ultimamente il senso del tutto; l'interrogazione filosofica (e teologica) ha una simile configurazione: non si propone una conoscenza analitica completa di tutto ciò che esiste (impossibile, per la limitatezza della condizione umana), ma, tenendo conto di quanto indagato altrove, intende rispondere alla domanda radicale sul perché dell'esistenza.

IV. UN INTERROGATIVO AMPLIATO

Ripercorrendo l'itinerario proposto, offriamo una sintesi delle principali acquisizioni raccolte. Il termine «umanesimo» ha assunto una varietà di significati che spaziano dalla metodologia filologica al riconoscimento della dignità umana, dalla collocazione dell'uomo al centro dell'universo all'esaltazione della sua libertà come motivo di superiorità sui viventi, dalla diffidenza nei confronti della scienza e dei suoi metodi all'accantonamento o al rifiuto di Dio, dal riconoscimento dei diritti dell'uomo all'affermazione di una visione filosofica eterna.

Le molte configurazioni dell'umanesimo non sono venute meno semplicemente per estinzione o per esaurimento (positivo o negativo) del loro compito storico: all'affievolirsi della spinta propulsiva hanno contribuito in maniera determinante pensieri solitamente definiti anti-umanistici. Oltre alle contestazioni più teoriche, tali mentalità, spesso tanto pervasive e convincenti da diventare stili di vita condivisi, assumono per lo più i tratti dell'impersonale, del burocratico, della tecnocrazia, dell'indagine statistica: in una parola, espungono dalla formulazione teorica e dalla descrizione dell'esistenza ogni forma di empatia, solidarietà, condivisione, collaborazione.

Tenendo conto della complessità del quadro delineato, nella terza parte del presente articolo ci siamo impegnati in una ricostruzione dell'intento principale e dei temi fondamentali con cui potrebbe attuarsi una *renascenza* dell'umanesimo: lì, nel cuore della nostra proposta, abbiamo delineato in positivo i termini essenziali attorno ai quali ci pare possibile riprendere oggi il progetto "originario". Il quadro tracciato è inevitabilmente allusivo e panoramico – come non può che essere in un saggio di rivista –. Ci pare in ogni caso un dovere inaggirabile, perché l'appello alla nascita di un nuovo umanesimo, frequente anche in ambito ecclesiale⁴⁷, non resti puro *flatus vocis*.

In ultima istanza, la proposta avanzata fa leva sulla consapevolezza che le domande proprie della filosofia non solo non possono essere ignorate, ma sono anzi le uniche in grado di condurre all'interrogativo radicale

⁴⁷ Si considerino i lavori preparatori e l'assise del V Convegno ecclesiale nazionale tenutosi a Firenze nel 2015. Il titolo, quanto mai significativo, «In Gesù Cristo il nuovo umanesimo» dava un'impronta marcatamente teologica al tema. In una prospettiva più filosofica si era mossa J. KRISTEVA, «Un nuovo umanesimo in dieci principi» [<http://www.kristeva.fr/assisi2011.html>] (consultato il 10 maggio 2019).

e definitivo, dal momento che orientano a investigare il motivo ultimo dell'esistenza, al di là delle infinite informazioni che le scienze (naturali e umane, fisiche e biologiche, comportamentali e neuronali) continuamente ci offrono.

La ricerca del senso, inaggrabile praticamente e inevitabile teoreticamente, apre a riflessioni che coinvolgono il soggetto, la sua libertà e identità. Ne deriva che l'apporto della dimensione umana sia ineludibile e, viceversa, la sua esclusione ingiustificata. Tuttavia, una tale conclusione non ottiene un consenso pacifico: è sotto gli occhi di tutti che altre forme di filosofia, *in primis* la versione analitica, ritengono più opportuno limitarsi a problematiche parziali, volendo evitare il disaccordo e l'apparente inconcludenza della ricerca, giudicando errori logici le domande autenticamente filosofiche, perché non si può dare ad esse una risposta esauriente e definitiva.

Si ripresenta così l'alternativa tra umanesimo e anti-umanesimo, in grado di attraversare non solo ogni singola questione sopra affrontata, ma persino il metodo: infatti, la filosofia analitica esclude in modo perentorio il ricorso all'indagine storica, ritenendola irrilevante per l'elaborazione della soluzione dei problemi; sull'altro versante, invece, la metodologia umanistica si appoggia su una lettura ermeneuticamente accorta del passato, perché in grado di suggerire i passi necessari per un'autentica innovazione – com'è del resto nelle convinzioni più radicate dell'umanesimo rinascimentale –.

Da qui la riflessione investe il significato stesso del filosofare e, più in profondità, del senso della vita e del modo d'essere della libertà umana: tali questioni fanno emergere, nel loro stesso darsi, l'alternativa tra umanesimo e anti-umanesimo, inducendo ogni volta a una scelta di campo. L'opzione non può poggiare solo su atti volontaristici, né tantomeno su gesti arbitrari, in radice ingiustificati. Il motivo per cui ci sembra più plausibile e convincente l'impostazione umanistica è stato mostrato per ogni problema sopra affrontato; nel contempo, abbiamo evidenziato come la ripresa dell'orientamento umanistico non possa che essere una sua rivisitazione profonda, in grado di tener conto della configurazione culturale e filosofica del nostro tempo.

15 giugno 2019