

Il Cav e l'economia choc Salvi solo con più Europa

Direttore Giancarlo Bosetti

Settembre/Ottobre 2011 - Euro 10

Un mese di idee

Reset



«nichilismo giuridico». Verrebbe, tuttavia, da chiedersi se nel nichilismo europeo del nostro secolo non si radichino proprio le meditazioni di un pensiero filosofico che molto deve al suo legame con l'ebraismo, Benjamin e Taubes per primi.

O, più precisamente, se quella che ormai viene definita «l'apertura alla trascendenza» dell'attuale dibattito bioetico non celi in sé sempre l'opposizione radicale tra natura (*physis*) e creazione-redenzione, ossia tra «nuda vita» ed «esistenza giusta».

Tra religione e laicità

La religione, infatti, spezza, per ricorrere alle parole di Karl Barth, «l'obbligazione di una vita nella carne» o, per citare il corrispondente passo paolino, la redenzione costituisce un superamento della storia e della natura, in quanto i «tutti secondo la carne» (ordine naturale) non corrispondono più ai «tutti secondo la promessa» (ordine pneumatico): la consanguineità scorre secondo la redenzione, e non secondo la natura. Tanto l'ebraismo quanto il cristianesimo conoscono, in tal senso, una comune tensione tra vita e redenzione, la quale – come l'esempio di Benjamin testimonia – non è distante dal potersi rovesciare entro il nichilismo, letto come «il filo conduttore – scriverà Taubes a Scholem – dell'*os me* contenuto nella *Prima Lettera ai Corinzi* (I Cor, 7, 29-32) e nella *Lettera ai Romani* (Rm, 13, 11 ss.)».

«Falsa e miserabile – si legge in un noto passo di Benjamin – è la tesi che l'esistenza sarebbe superiore all'esistenza giusta, se esistenza non significa altro che il puro (*bloßes*) fatto di vivere». La violenza divina non si cura, in altri termini, della vita in quanto tale, ma solo di quella giusta o, come ha notato Derrida, «ciò che è sacro

nella sua vita, non è la vita ma la giustizia della sua vita». Il *sacro*, in quanto inseparabile dalla violenza e, soprattutto, dalla negazione della natura, contiene sempre in sé la possibilità (nichilistica, se si vuole) di giustificare l'uccisione della «nuda vita»: «Non uccidere», dirà ancora Benjamin, è un comandamento da cui «non segue alcun giudizio sull'atto. (...) Perciò sbaglia chi basa sul comandamento la condanna di ogni uccisione violenta dell'uomo da parte dell'uomo». In altri termini, la fondazione del rispetto della vita umana entro la radice del *sacro ebraico-cristiano*, in quanto opposto alla *natura* – ove, qui, si intende *physis* come l'essere-apparire «che sboccia da se stesso (come lo sbocciare della rosa)» (Heidegger), il piano del mondo privo di ogni trascendenza – non sembra garantire una più forte *intangibilità* della vita di quanto non abbia, di fatto, assicurato il diritto moderno, convenzionale ed esposto al continuo rischio del nichilismo. Per certi versi, si potrebbe sostenere che è proprio la fuga degli dei dal mondo il presupposto per la fondazione del diritto naturale alla vita.

Non dovrebbe, in tal senso, trascurarsi che, come ha notato Leo Strauss, Locke sia in grado di giustificare uno dei presupposti fondamentali del diritto naturale, la tutela della vita attraverso l'esecuzione individuale della legge di natura, proprio omettendo di completare la citazione di *Genesis*, IX, 6, che egli riporta evitando però di inserire il passo «perché Dio fece l'uomo a sua immagine». L'uomo come *imago dei*, infatti, non gli consentirebbe di affermare che l'uccisione degli assassini equivale a quella di «cose dannose», di «feroci bestie selvatiche» (*Secondo Trattato sul Governo*, §8). È solo questo rifiuto, allora, che rende possibile fondare, nel «padre» del li-

beralismo moderno, la tutela del diritto alla vita. *Diritto e vita*, dunque, indica lo studio di Lucrezi e Mancuso. Resta da capire – e il volume, in tal senso, si rivela un utile strumento – se, nonostante l'ordine moderno presupponga, come ha scritto Emanuele Castrucci, una «complessa intuizione nichilista», in quanto esclude che la *physis* sia già segnata dalla regola (*veritas*), la quale invece è unicamente imposta (*auctoritas*), non sia proprio entro il suo piano mondano, più che in quello della trascendenza religiosa, che si debba continuare a costruire un diritto, artificiale e convenzionale, alla vita.

Inchiesta sulla laicità

Massimo Rosati

C.C. Canta, A. Casavecchia,
M.S. Loperfido, M. Pepe
Laicità in dialogo

Salvatore Sciascia editore, 2011,
pagg. 280, euro 22 (con dvd)

Nel vasto e variegato panorama bibliografico italiano dedicato al tema della laicità, *Laicità in dialogo* – un volume esito di un progetto di ricerca condotto da un gruppo di lavoro che ruota intorno al Laboratorio sul «pluralismo culturale» dell'Università «Roma Tre» diretto da Carmelina Chiara Canta, e alla cattedra di Sociologia della religione e di Sociologia della conoscenza di cui è titolare la stessa Canta – merita di essere segnalato per la sua originalità e, per così dire, «differenza» specifica.

Benché, infatti, il volume ripercorra (come altri usualmente fanno) la storia del concetto di laicità; benché esso operi (come altri usualmente fanno)

una mappatura semantica del concetto, e sia tutt'altro che privo di un suo orientamento normativo (in favore di una laicità intesa come metodo per tenere aperti spazi di dialogo, pluralismo, riconoscimento di identità religiose e culturali diverse), il principale contributo che esso offre al dibattito sul tema dipende dal suo taglio sociologico, e dal suo collocarsi su un piano di analisi che fa, per così dire, un passo indietro rispetto a quello su cui in genere si situano contributi che parlano «in prima persona».

Nel volume (arricchito da un dvd che propone un percorso di ricerca non del tutto sovrapponibile a quello illustrato nel volume) viene dedicato ampio spazio al disegno della ricerca in senso stretto – obiettivi, ipotesi, metodologia – con comparativamente lunghe parti dedicate alle caratteristiche proprie soprattutto degli strumenti metodologici qualitativi scelti (interviste, interviste videoregistrate, struttura della traccia d'intervista ecc.); si tratta di pagine abituali per una readership di sociologi, ma forse meno per altri tipi di lettori, che potrebbero volersi gettare subito nel fuoco della discussione pro o contro questa o quella visione della laicità. Eppure, è proprio su questa struttura di ricerca che si basa il contributo del volume.

La ricerca prende in esame alcuni campi in particolare: il ruolo degli intellettuali (testimoni privilegiati al centro di molte interviste), «posizionati» nel dibattito in base al loro capitale sociale e culturale, i media (a proposito dei quali vengono svolte alcune considerazioni critiche degne di riflessioni ulteriori), e la politica. In ciascuno di questi campi (che inevitabilmente finisce con il chiamare in causa questioni complesse come il rapporto tra sacro e violenza, ma

anche diverse concezioni della verità), il riferimento privilegiato benché non unico rimane naturalmente l'Italia. Così, emergono specificità e debolezze strutturali soprattutto del sistema informativo nazionale e della classe politica di casa nostra.

Ma il campo a cui mi sembra venga dedicata la maggiore attenzione, e che rappresenta anche quello di maggiore interesse e dal maggior impatto nell'economia generale del volume, è quello relativo all'associazionismo religioso e alla sua dimensione generazionale, un campo dunque che fa entrare con tutti e due i piedi nella dimensione squisitamente sociale dell'analisi relativa alla laicità. L'interesse delle pagine dedicate alle interviste ai rappresentanti delle associazioni giovanili di comunità musulmane, protestanti, cattoliche, induiste, buddiste, sta nel fatto che i giovani «della generazione dei low cost», come si definiscono per bocca di uno di loro, si dimostrano pienamente consapevoli dei termini entro cui si pone oggi, in Italia, la questione della laicità.

La variabile fondamentale, che scardina i precedenti modi di concepire il dibattito sulla laicità nel nostro paese, che rende vetusti, stanchi e ideologici, i vecchi dibattiti tra «laici» e «credenti», è rappresentata dal pluralismo religioso, quel pluralismo che spezza in linea di fatto se non ancora di principio il monopolio cattolico della religiosità in Italia. Dal ruolo dei media alle discussioni sulla ostensibilità dei simboli religiosi, il pluralismo religioso è la variabile a partire dalla quale la laicità dovrebbe essere pensata e agita, de-provincializzando il dibattito italiano rispetto alla sola querelle cattolici-non credenti.

Proprio a partire dalla consapevolezza di questi attori sociali – i giovani rappresentanti delle comunità religiose –

il volume arriva a disegnare le basi sociologiche di diversi tipi di laicità. Benché lungo il continuum siano presenti posizioni intermedie e sfumate, ai suoi estremi gli autori distinguono due modelli, chiamati rispettivamente «laicità di separazione» o ideologica, e «laicità utopica». La prima muove dal presupposto che esistano sfere d'azione rigidamente separate, prive di interferenze reciproche, che vi siano ruoli istituzionalizzati chiari e dal perimetro nettamente tracciato, che Stato e Chiesa, ad esempio, giochino «la propria partita su un terreno non violato da attori terzi».

Si tratta di un modello di laicità ideologica nel senso che riflette una concezione novecentesca della società, è ancorato a «una cornice societaria, tradizionalmente monoculturale», che difficilmente può risultare valido in un contesto definito «post-societario», caratterizzato da un crescente pluralismo interno, da processi di de-istituzionalizzazione, crisi di legittimità delle istituzioni tradizionali, post-moderna destrutturazione delle cornici ermeneutiche centrate sul ruolo dello Stato nazionale. La laicità «di separazione», quella che oppone in Italia laicisti e cattolici per intenderci, poggia su una base sociologica *naïve*, quando non ideologica nel senso stretto di «falsa coscienza», ma in ogni caso già quasi del tutto erosa.

Quello che alcuni degli attori intervistati mettono in luce, è che le feroci contrapposizioni tra laicisti e cattolici, o anche in generale quelle tra varianti nostrane di *new-atheism* e forme di integralismo religioso, rappresentano discussioni di retroguardia, chiusure difensiviste, strumentalizzazioni (spesso mediatiche) inutili e al progredire della discussione e alla maturazione di una laicità coerente con un contesto post-secolare.