

Damiano Bondi

VITA PRIVATA, PUBBLICA SOPRAVVIVENZA

Il diritto alla sopravvivenza come *ethos* minimo dello Stato laico pluralista. Una proposta.

Abbiamo assistito nell'anno 2016 a due fenomeni apparentemente opposti, e non paragonabili nelle loro conseguenze più prossime, ma speculari nell'essenza politica degli esiti cui potrebbero condurre, nell'idea di Stato di cui si nutrono e che promuovono.

Da una parte, l'ondata terribile e inarrestabile di attacchi terroristici al cuore dell'Europa, riconducibili all'ideologia politico-religiosa dell'ISIS/DAESH, che funge da ispiratore virtuale per tutta una serie di atti singoli, forse irrelati per quanto riguarda la loro pianificazione materiale, ma "spiritualmente" legati da un'unica grande forza magnetica e propulsiva, idealmente figli della stessa madre (che sa usare internet): lo Stato Islamico. Dall'altra parte, e come contraccolpo, il ritorno di fiamma del nazionalismo in Occidente, di cui la *brexit* e l'elezione di Donald Trump sono esempi lampanti – il mondo anglosassone arriva sempre prima –, ma le cui avvisaglie si trovano un po' in tutti i paesi della vecchia Europa, unita ormai soltanto da un unico grande sentimento antieuropeista, di cui movimenti popolari e leader individuali dei singoli Stati membri si fanno portavoce.

Il palese fallimento di un'Unione Europea fondata primariamente sull'economia dovrebbe fornirci, tra le altre cose, una sorta di ipotesi ermeneutica rispetto ad una spiegazione vetero-marxista dell'*escalation* islamica: in altre parole, chi riguardo all'ISIS dice che "la religione non c'entra niente", o "la politica non c'entra niente", perché la vera radice *sia* della sua genesi, *sia* del suo successo "in patria", *sia* degli attentati all'estero che rivendica, risiederebbe in motivi spiccatamente economici (o al più economico-sociali), dimentica che in Europa l'unione economica non ha affatto prodotto direttamente un'unione sociale, politica, o religiosa, secondo un mero paradigma "struttura-sovrastuttura"; dimentica cioè che ogni autentica *unione* umana necessita di una spinta ideale (come del resto la "società senza classi" nel comunismo), di una *causa finale* che motivi le persone a mettersi insieme, formando così un "corpo" organizzato e finalizzato: tale causa può essere di natura politica, sociale o religiosa, o come spesso accade un mix delle tre. Il "gruppo in fusione" di sartriana memoria dovrebbe essere mobilitato più spesso nel contesto contemporaneo, in quanto modello interpretativo più efficace e più sottile di quello originario marxista.

Certo, anch'esso necessiterebbe di una specificazione ulteriore: l'elemento che tiene unito un gruppo – elemento "non-materiale" e perciò facilmente trasmissibile anche a distanza, "in remoto" – è anche quello che divide i membri del gruppo dagli *altri*, da chi nel gruppo non rientra. Potremmo anzi raffinare l'analisi, e giungere alla comprensione che l'*altro* da cui distinguersi è elemento *necessario* per la costituzione di qualsiasi sentimento di appartenenza comune¹. È "additando" l'altro che divengo consapevole di essere fare "corpo" con chi punta il dito nella mia stessa direzione. E l'altro additato, spesso, acquista coscienza di essere "qualcosa" di individuabile proprio grazie all'alterità imputatagli, rafforzandosi così nella sua opposizione, e al contempo nella propria identità. Ecco che cominciamo a poter assimilare i due fenomeni evidenziati all'inizio: l'ISIS, per essere *l'ISIS*, ha bisogno di un grande nemico da combattere, un Occidente infedele – dipinto a giorni alterni come "cristiano" o "ateo" –, e i nazionalismi identitari necessitano di fondarsi su elementi espulsivi di talune minoranze, specialmente se si tratta di migranti "musulmani". Lo Stato Islamico e i neo-nazionalismi europei propugnano inoltre (rafforzata dal dispositivo espulsivo) un'idea di Stato *forte*, "etico", saldo e prospero, fondato su valori identitari comuni, e in generale critico verso un certo globalismo indifferenziato, omologante, egualitario e ipertollerante, incapace di generare qualsivoglia senso di comunità, e perciò spesso sfociante in un esasperato individualismo di fatto.

C'è tuttavia un elemento che non collima con questa analisi: di fronte a un ISIS che scaglia le sue rivendicazioni (e i suoi automezzi) contro un non ben precisato "Occidente" crociato, i paesi europei avrebbero potuto reagire compattandosi a loro volta, assumendo (cattiva) coscienza di sé in quanto

¹ Così come la coscienza dell'alterità è elemento essenziale per la costituzione dell'autocoscienza, ma non è questo il luogo per approfondire la questione.

“Europa” non solo geografica, magari Europa lontanamente “cristiana”, o orgogliosamente “laica”, in ogni caso diversa da “loro”, musulmani totalitaristi. Invece stiamo assistendo ad un allontanamento dal *sensu* stesso dell’Unione Europea, e non soltanto dalla sua precaria e unilaterale incarnazione istituzionale, e ad un ripiegamento ideologico verso quella che Bauman definiva «sovranità westfalica»²: lo Stato-Nazione di concezione tardo-moderna.

Spero nel paragrafo seguente di spiegare perché, secondo me, ciò sta avvenendo.

L'essenza dello Stato, ovvero la sua funzione pratica

Qual è la *ragion d'essere* dello Stato? Quale la ragione per la quale esiste? Per quale ragione gli uomini hanno bisogno di organizzarsi, di creare delle istituzioni, che regolino il loro vivere comune e a cui tutti debbano sottostare? Le risposte filosoficamente più plausibili mi sembrano quelle che muovono dal riconoscimento, nell’essere umano, di un’ipertrofica struttura di *desiderio* tanto creativa quanto potenzialmente violenta, e al contempo di una dotazione fisiologica precaria, tale da spingerlo a elaborare strategie tecnico-razionali per *trascendere* i propri limiti naturali. Vi sono stati numerosi pensatori che si sono mossi lungo questa linea, dalla “fenomenologia del desiderio” di Pascal alla “antropologia politica” di Hobbes, da Nietzsche alla scuola di Francoforte, dalla “antropologia filosofica” del Novecento alle analisi del fenomeno religioso di Mauss, fino alla contemporanea teoria mimetica di René Girard. Mi concentrerò su quest’ultima perché mi sembra offrire una chiave di lettura efficace tanto per risalire all’*essenza* stessa del politico, quanto per comprendere i fenomeni storici attualmente in corso.

L’essere umano, secondo Girard, è caratterizzato da una pulsione di imitazione reciproca – il desiderio “mimetico” – che lo porterebbe costantemente a volere ciò che *qualcun altro*, preso a modello, possiede, per impossessarsi così del potere affascinante che tale modello esercita agli occhi del discepolo. Sono meccanismi psicologici ben conosciuti da chi si occupa di pubblicità e di moda: che cosa fa un *testimonial* pubblicitario se non paventare la possibilità di essere come lui/lei, o di possederlo/possederla, qualora si entri in possesso di *quel* particolare prodotto (assurto così al rango di laica “reliquia”)?

Questa dinamica psico-sociale, tuttavia, può facilmente generare scontri, tanto più quanto i *beni* in gioco, quelli desiderati, sono pochi; per averne un esempio tra tanti, ancora una volta ricavato dalla nostra cultura, basti pensare a quanto accade ogni anno nei centri commerciali americani durante il *black friday*: calche, urla, spintoni, risse, sparatorie, interventi della polizia...³

Da simili episodi, se non interviene un qualche tipo di freno, si possono facilmente innescare spirali di ritorsioni e vendette, fino a crisi dilaganti in cui non ci si riconosce più per chi siamo, giacché la violenza del desiderio ci rende tutti uguali, e minaccia di farci uccidere a vicenda, disgregando ogni parvenza di società, seppure *in nuce*.

² Cfr. Z. Bauman, *Europe. An Unfinished Adventure*, 2004, tr. it. *L'Europa è un'avventura*, Laterza, Roma-Bari 2006.

³ Un campionario di tali brutalità si trova facilmente on-line: ad esempio, <https://www.youtube.com/watch?v=RYAxYqVAqiA>, consultato nel mese di dicembre 2016. Si potrebbe obiettare, in maniera un po’ *naïf*, che i beni per il cui possesso noi benestanti occidentali ci azzuffiamo non sono di prima necessità, e che anzi il nostro azzuffarsi sia un “lusso” che possiamo permetterci, perché nelle società in cui si deve combattere per la vita si crea un senso di maggiore solidarietà umana. Non ne sono affatto convinto. La semplice sussistenza umana richiede sforzo e lavoro, e solo chi non ha mai provato a coltivare un pezzo di terra, come Rousseau, poteva scrivere che chi per primo decise di recintarla e di dichiararsene proprietario fu un impostore. In realtà, fu semplicemente un uomo. Chi si dedica alla coltivazione di un terreno (ma il ragionamento può essere esteso a tutte quelle attività umane finalizzate almeno in parte alla sussistenza materiale dell’uomo), comprensibilmente, non vuole che chi non si è ugualmente adoperato benefici dei frutti della terra che lui ha duramente lavorato: è già difficile condividere la proprietà di un campo con altre persone, pianificando in comune il lavoro; figurarsi dichiarare che i prodotti di quella parte di terra, su cui è colato il proprio sudore, sono gratuitamente a disposizione di tutti. La condivisione dei beni è un compito etico altissimo e nient’affatto “naturale”, anzi del tutto anti-istintivo.

Lungi dall’essere un lusso della nostra società del *welfare*, le violenze prodotte dal desiderio di possesso (prima forma del desiderio di potere) sono una costante delle società umane; anzi, il fatto che oggi si producano per l’accaparramento di beni “superflui” rivela la loro natura psico-antropologica, e non fisiologica.

La specie umana, così, secondo Girard, al fine di non estinguersi per suicidio, avrebbe “inventato” un dispositivo catartico in grado di esprimere e al contempo annullare il proprio potenziale violento, polarizzandolo verso un’unica vittima unanimemente riconosciuta in quanto responsabile della crisi sociale via via in atto. Si tratta del cosiddetto *meccanismo vittimario*. La violenza dilagante si “scarica” su qualcuno, solitamente ai margini della società stessa⁴, che viene additato come colpevole, generatore del malessere collettivo, e infine ucciso.

In questo caso, gli esempi tratti dalla nostra società sono più difficili da trovare; o meglio, essi sono numerosi, ma non riflettono *in toto* questo processo, e il motivo sarà spiegato poco sotto. Ad ogni modo, si pensi a quanto avviene nel cosiddetto *mobbing*: in un ufficio c’è un clima di disagio diffuso, di malumore, che influisce negativamente sul lavoro; si crea una cerchia di persone, unanimi nel considerare qualcun altro, membro del team, come responsabile per aver causato non solo certi episodi sgradevoli, bensì il *malessere in quanto tale*. Tale “vittima” designata viene così associata al disagio stesso, e finisce per essere il bersaglio di un continuo pressing, per lo più psicologico, che la porta a licenziarsi o ad essere espulsa. E il problema, almeno momentaneamente, pare risolto.

Proprio questo avverrebbe, nella prospettiva girardiana, in *ogni* gruppo umano: con la propria morte, mediante una sorta di *transfert* collettivo, la vittima riporta la pace nella comunità. Gli uomini non “sanno” che si è trattato soltanto di un meccanismo psicologico, e sono portati a credere che la vittima abbia realmente causato, “incarnato”, il male, e che adesso, con la sua morte sacrificale, abbia riportato la pace. È qui che inizia il vero e proprio processo di *sacralizzazione*: colui che è stato ucciso viene “reso sacro” (tale è il significato etimologico di “sacrificio”, *sacrum facere*), elevato a Divinità ancipite, Signore sia della pace che della violenza sociali. Le successive crisi che la società attraverserà saranno percepite come minacce del Dio, la cui volontà dovrà essere placata attraverso nuovi sacrifici (umani, o, in fasi posteriori di evoluzione sociale, animali o simbolici), vicari e analoghi al primo. I *riti* sono riattualizzazioni simboliche della violenza originaria che ha tenuto insieme una collettività che rischiava di sfaldarsi nell’indifferenziazione caotica, e i *miti* sono narrazioni velate di meccanismi espulsivi violenti⁵.

Si badi bene, il meccanismo è illusorio, ma efficace ed efficiente. Con la morte di uno solo si salvano tutti gli altri. Invece di uccidersi a vicenda, gli uomini ricompongono il cosmo sociale, intorno ad un elemento sacro ricostruiscono un’architettura politica fatta di poteri suddivisi in modo non equanime, di ruoli e gerarchie, di qualcuno che recinta il campo e di altri che lo lavorano da schiavi, di tradizioni e simbologie, di poemi, codici e filosofie... L’origine del religioso viene così a coincidere con l’origine del politico, ed entrambe queste umane creazioni svolgono la delicata funzione di impedire agli uomini di uccidersi a vicenda, per eccesso di desiderio.

La laicità, ovvero l’Europa

Tuttavia, a causa del cristianesimo, tale meccanismo si è inceppato. La narrazione evangelica presenta tutti gli elementi degli altri miti: la crisi sociale, la caduta dei ruoli, la polarizzazione dell’accusa su di una vittima, l’unanimità forzata (che include anche gli apostoli e che mette d’accordo Erode e Pilato, prima nemici), e infine l’uccisione del colpevole. Ma il tutto è presentato da un punto di vista capovolto: il punto di vista della vittima stessa. Cristo non è presentato con gli stigmi della colpa, tali

⁴ I margini possono essere “in basso” o “in alto”. Si veda ad esempio quanto Girard riporta in merito ai rituali sacrificali del re presso talune monarchie sacre africane: R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 150-156.

⁵ Si pensi a quanto avviene ancora in certi borghi d’Italia durante i festeggiamenti del Carnevale, che pure si sta progressivamente secolarizzando. La maschera svolge la funzione di annullare i ruoli sociali, rendendo tutti indistinguibili e perciò indifferenziati; cadono per un certo tempo di tabù sociali, le regole, le gerarchie (“ogni scherzo vale”); l’ordine è sospeso e il caos è espresso; infine, il Martedì Grasso, si brucia il Re del Carnevale, e con questo sacrificio simbolico di Colui che sovrintende al caos sociale, cadono le maschere e tutti tornano a casa, al loro vecchio posto nel mondo. Per un approfondimento della valenza rituale del Carnevale, mi permetto di rimandare a D. Bondi, *È tutta colpa sua. Il sacrificio del Re (nel) Carnevale*, in «Giornale di Filosofia della Religione», aifr.it/index.php/chi-siamo/.../172-e-tutta-colpa-sua-il-sacrificio-del-re-nel-carnevale.

da meritarsi almeno in parte l'accusa altrui, bensì come sommamente innocente: l'incarnazione della misericordia, non della violenza. Non è un capro espiatorio, ma l'agnello di Dio. Quelli che lo uccidono, letteralmente, «non sanno quello che fanno»⁶: credono di mettere a morte un colpevole e così salvarsi, ma stanno uccidendo il loro paradossale salvatore. La *verità* di Cristo consisterebbe appunto nella sua capacità di *svelare* la menzogna insita nel meccanismo vittimario. Ma poiché tale meccanismo è quello che permette la tenuta del tessuto sociale, fondato sul religioso e sul politico, ecco che il cristianesimo si mostra carico di un potere tanto emancipatorio quanto sovversivo: i ruoli sociali sono illusori («non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna...»⁷), la responsabilità delle crisi è di tutti («perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio?»⁸), e l'unico sacrificio gradito a Dio, d'ora in poi, non è quello di altri, ma il proprio («nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»⁹).

È per questo motivo che Girard dichiara senza mezzi termini che «il cristianesimo è il distruttore di tutte le religioni»¹⁰. E, aggiungiamo, anche di tutte le teocrazie politiche, palesi o velate. Una «società cristiana» è una sorta di contraddizione in termini, poiché l'annuncio cristiano non mira a fondare nessun sistema politico, quanto semmai a contrastarlo nelle sue forme idolatriche¹¹. La politica è sottratta a Dio e restituita all'uomo: «date a Cesare quel che è di Cesare»¹², Dio non si trova lì.

Ora, come è innegabile che nella storia occidentale questa separazione non è stata sempre chiara e netta, è pure irrefutabile che una tensione tra i due poteri (religioso e politico) c'è stata, e che l'idea di *laicità* dello Stato è nata in questo contesto. Concordo in questo senso con Girard nel dire che il cristianesimo ha *favorito*, e non *ostacolato*, tale concezione laica dello Stato, imprimendo in profondità nella cultura europea l'idea che ogni singolo uomo abbia valore in sé – a prescindere dalla sua appartenenza etnica, sociale o religiosa, – e che il potere politico sia qualcosa di assolutamente immanente, dunque *sempre* modificabile e perfettibile, e distinto dall'ambito dell'assoluto trascendente¹³.

Prima di essere economicamente e formalmente unita dal Parlamento Europeo e dall'euro, l'Europa è stata culturalmente e spiritualmente unita (oserei dire “creata”) dalla fede cristiana, *ma* questa fede comune non poteva, per sua stessa natura, trovare una compiuta formulazione politico-istituzionale. Qui sta il paradosso intimo di quella che Novalis chiamava *Christenheit, oder Europa*. Le radici cristiane dell'Europa hanno portato come loro frutto la laicità degli ordinamenti statali europei, e poi dell'Unione Europea. Ecco perché, di fronte all'avanzare dello Stato Islamico, l'Europa non ha mimeticamente reagito avocando a sé l'accusa di essere uno Stato Cristiano. Perché, fortunatamente, non lo è mai davvero stato, non può esserlo. Non può *crederci* davvero, “in fede”.

Il diritto alla sopravvivenza

All'Europa, e in generale a quello che chiamiamo Occidente, spetterebbero tuttavia due compiti più veri e perciò anche più difficili: dichiarare la fallibilità di ogni sistema politico, specialmente quando

⁶ Lc 23, 34.

⁷ Gal 3, 28.

⁸ Mt 7, 3.

⁹ Gv 15,13.

¹⁰ R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 205.

¹¹ Sul tema dell'idolatria in Girard, cfr. S. Morigi, *Le christianisme c'est l'incroyance*, in *Cristianesimo, teologia, filosofia*, a cura di Fabio Rossi, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 285-306. In questo saggio Morigi, sviluppando alcune analisi girardiane, discute anche della laicità dell'Europa come valore cristiano, e della stessa idea di Europa come promanante da una “cattolicità anti-idolatrice”.

¹² Mt. 22, 21; Mc. 12,17; Lc. 20, 25.

¹³ Potremmo soffermarci sul sospetto dei Padri della Chiesa verso quella che oggi chiameremmo “teologia politica”, ma preferisco rimandare alla sapiente ricostruzione di Davide Sisto in merito: <http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/>, consultato nel mese di dicembre 2016.

questo si presenta come definitivo e assoluto¹⁴; e, soprattutto, rivendicare e rendere concreta la funzione essenziale di *ogni* sistema politico, depurato infine da ogni mitologico elemento sacrale. Tale funzione, come abbiamo visto, è impedire che gli uomini si uccidano a vicenda: tradotta in positivo, significa *garantire la sopravvivenza degli esseri umani*.

Il primo, essenziale, diritto universale che la politica *deve* per sua natura riconoscere è il *diritto alla sopravvivenza*. Dire “diritto alla vita” è dire troppo, giacché il termine “vita” è ormai incrostato di ideologie di ogni foggia e schieramento, e si porta dietro l’eredità del vitalismo romantico: in maniera molto più tecnica e meno poetica, preferirei che all’interno del dibattito pubblico si potesse finalmente inserire il “diritto alla sopravvivenza”. Parlo in maniera chiara, in questi termini, consentirebbe di riconoscere i contesti in cui esso è *effettivamente* già promosso, quelli in cui necessita di una traduzione normativa ulteriore e specifica, e quelli in cui invece è ostacolato.

Tale diritto, come abbiamo visto, sarebbe “cristiano” nel senso del valore che il cristianesimo riconosce ad ogni uomo, e al contempo (proprio in quanto politicamente cristiano) assolutamente “laico” nella sua formulazione giuridica.

La strada che invece sembra stiano prendendo alcune democrazie occidentali è quella di fondare il neo-nazionalismo su di una laicità mal concepita, ovvero di fare del pluralismo secolare un valore pseudo-religioso, tale da rivestire lo Stato di una patina di absolutezza morale. Uno Stato Laico Etico, ecco il nuovo pericoloso mostro totalitario – mimetico rispetto all’impero teocratico islamista – che rischia di invadere il nostro spazio pubblico.

Mi riferisco non tanto ad episodi come quello della Carta della Laicità, affissa con cerimonia solenne in tutte le scuole francesi nel 2013 – o agli Alberi della Laicità piantati in alcuni istituti nel 2015 sempre in Francia, durante la Giornata Nazionale della Laicità –, il cui mimetismo rispetto a fenomeni propriamente religiosi è perfino sfacciato; piuttosto, dovremmo pensare alla piega paradossale che stanno assumendo simili problemi negli istituti universitari americani (e sempre di più anche in quelli inglesi), non a caso in paesi di tradizione più individualista. Qui il tema delle libertà civili (religiose ma non solo) si è legato in maniera ipertrofica al “dovere” da parte dello Stato di tutelare non solo le minoranze, ma *ogni singolo cittadino* dal sentirsi offeso o turbato nelle proprie convinzioni, o a causa della propria etnia/cultura di provenienza, o ancora per il suo orientamento sessuale. Individualismo culturale di principio, pluralismo sociale di fatto, liberalismo politico di norma, emotivismo filosofico di base, si sono mescolati dando vita ad una sorta di “legiferazione istituzionale sui sentimenti delle persone”, una contraddizione in termini che mostra lati perfino inquietanti. Ne è un esempio la proliferazione accademica dei *trigger warnings*, avvertenze preliminari rispetto a contenuti di un corso universitario potenzialmente offensivi verso qualcuno – come la presenza del termine “negro” nelle opere letterarie di Mark Twain, che potrebbe risultare offensivo verso gli afroamericani, o le scene di sesso in *Lolita* che potrebbero essere “sentite” come stupri ai danni di una ragazzina –, da cui dovrebbe derivarne il diritto da parte degli studenti di non partecipare al corso (sia mai che possano sviluppare il loro senso critico, o anche soltanto quello storico). Un altro esempio di questa mentalità è la delimitazione, all’interno dei campus, dei *safe spaces*, aree e aule dove coloro che si sentono emotivamente turbati da “micro-aggressioni”, o discriminati in genere, possono ritrovare il loro equilibrio psicofisico, mediante l’ascolto di musica, il disegno, i peluches... Nella pratica, si generano dei ghetti universitari (il *safe space* per i neri, quello per gli omosessuali, quello per i *latinos*, quello per i musulmani ecc...), solo che la ghettizzazione è scelta autonomamente, e vista come un grande progresso civile.

Il problema *logico* alla base di questi fenomeni è che è impossibile stabilire cosa possa o non possa essere offensivo per qualcuno, e in quale momento: tutto, in effetti, potrebbe esserlo, se si fa dell’emotività soggettiva il criterio per stabilirlo. Ma c’è un problema *politico* ben più profondo: nonostante simili politiche siano invocate e presentate come assolutamente *liberal*, in linea con il principio della tutela dei diritti individuali, esse potrebbero essere lette anche come tentativi da parte dell’apparato statale di tacitare le coscienze e il senso critico, anestetizzando la possibilità di dibattito

¹⁴ In questo senso sarebbe opportuno e proficuo riscoprire in tutta la sua valenza contemporanea la filosofia politica di Popper. Per una ricostruzione, cfr. D. Antiseri, *Karl Popper: protagonista del secolo XX*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

pubblico, e trasformando l'università stessa in un grande *safe space* per addormentare la mente e la forza di volontà di chi potrebbe sentirsi offeso da ciò che accade nel mondo, e magari adoperarsi per cambiarlo.

Il fondamento filosofico-politico di simili tendenze risiede in una concezione *etica* della democrazia laica moderna come portatrice e garante di valori saldi, forti, universali e numerosi, tradotti normativamente in diritti civili. Ma si tratta di una concezione illusoria, intimamente ossimorica, che doveva giocoforza produrre riflussi nazionalistici nel Novecento, e che oggi rischia di fare lo stesso. Giacché la vera forza della democrazia laica sta nell'aver emancipato il politico da qualsiasi forma di *ethos* assoluto, *in primis* religioso, e dall'aver finalmente mostrato lo Stato nella sua essenza di necessità pratica. Lo Stato è in funzione dell'uomo, della sua sopravvivenza, e mai può essere l'ambito della sua salvezza. Esso rappresenta l'ambito del non-potere-non (non si può decidere di non fare parte di *alcuno* Stato), dunque del *dovere* in una delle sue forme, e sarebbe quindi errato pretendere che fosse l'ambito della libertà. Esso può garantire autentica libertà solo autolimitandosi, riconoscendo spazi di autonomia personale, comunitaria, locale. Uno Stato laico democratico autentico è il contrario di uno Stato Etico, giacché non può esservi etica senza libertà. Dovremmo tuttavia guardarci dall'illusione che possa esservi uno Stato scevro da *qualsiasi* forma di etica, ovvero scevro da ogni forma di valore, trascendente ad esso, che lo fonda: ecco perché propongo di rinvenire questo valore etico *minimo* dello Stato nella sua stessa funzione originaria, nella sua ragion d'essere, che è far sì che gli uomini sopravvivano. Per quanto riguarda tutto il resto, a meno che non si tratti di valori largamente condivisi dalla cultura comune della base popolare, lo Stato dovrebbe frenare la propria azione legislatrice, piuttosto che pretendere di legiferare per tutti i casi particolari (come gli infiniti sentimenti delle persone).

Che questo teorema rimanga per lo più in ombra nel dibattito odierno lo dimostra il fatto che da esso derivano numerosi corollari i quali non sono *in toto* ascrivibili ad alcuna corrente politica attuale: alcuni sarebbero sposati da correnti "di sinistra" e progressiste, altri da linee di pensiero conservatrici e "di destra". Ad esempio la necessità che lo Stato provveda all'alimentazione e all'acqua; la sanità pubblica garantita; l'abolizione del matrimonio civile in Occidente, giacché nella sua forma classica non è più un valore condiviso dal popolo europeo e americano; la condanna dell'aborto, a meno che non si possa stabilire oggettivamente e scientificamente che un feto non sia un essere vivente appartenente alla specie *homo*, e a meno che la sopravvivenza della madre non sia a repentaglio; a livello ecologico, una concentrazione normativa sulle conseguenze *per l'uomo* di certi interventi sull'ambiente, lasciando le questioni che esulano da una simile "ecologia umana" alla libera discussione etica, e alla libera prassi.

Per una trattazione specifica di questi temi sarebbe necessario lo spazio di un volume, e non di un articolo. Ma un volume richiede ulteriore riflessione, rettifiche, e soprattutto discussione: tutte cose che spero questo articolo potrà suscitare.