

Un'analisi antropologica di Franco La Cecla e Piero Zanini

# Il conflitto fra diritti umani e morale quotidiana

di LUCETTA SCARAFFA

**P**erché in molte parti del mondo è così difficile applicare i diritti umani? Perché molti immigrati continuano a punire le figlie che si comportano secondo la morale del Paese ospitante, anche dopo anni di residenza in un Paese occidentale? Il piccolo ma denso libro di Franco La Cecla e Piero Zanini (*Una morale per la vita di tutti i giorni*, Milano, Eleuthera, 2012, pagine 120, euro 10) prende in esame questi casi cercando una risposta nell'antropologia, cioè nell'intuizione di questo approccio scientifico che «la normatività su cui si basa una società è la società stessa, è ciò che la tiene densa e unita». Stare insieme postula infatti regole comuni che fanno parte di una cultura, che danno senso alla vita di una comunità, e non è così semplice modificarle o addirittura azzerarle. Questa etica quotidiana è un sistema in equilibrio dinamico, basato su cose non dette e non scritte, ma condivise. Ovviamente, quando si esce dal perimetro della condivisione, «ci si perde», perché si entra nel mondo delle regole altrui: «È appunto per questo che è lungo e difficile ambientarsi in un'altra cultura».

Ed è proprio nei scontrarsi con un'altra cultura, o con il resto del mondo, cioè con una dimensione sovra-locale, che le regole diventano leggi o diritti, che talvolta hanno pretese universali. Per cui, scrivono gli autori, «è nell'articolazione tra la morale di tutti i giorni e una morale che pretende di essere universale che sta il futuro della tolleranza». Una tolleranza che deve anche essere capace, però, di non scambiare le culture per sistemi morali, come li intendiamo noi, tendenza che si ripresenta spesso nella pratica del multiculturalismo. Per evitare che questo accade bisogna distinguere fra la forma morale elaborata dalle democrazie e dalla tradizione della legge, quindi dei diritti umani, e le forme culturali che può prendere lo stare insieme.

Un esempio tipico di questa differenza – ma gli autori non lo prendono in considerazione – è l'uso dell'infibulazione delle donne in alcuni Paesi africani, pratica che non trova riscontro né nelle leggi morali né nella religione, ma solo negli usi sociali.

È ovvio che la questione principale che pone l'esistenza di una morale quotidiana, cioè di una sorta di «mente locale», è il suo rap-

porto con quella che oggi si presenta come l'unica legge universale, cioè i diritti umani, che sono il prodotto «di un'unica civiltà, la nostra, che ha espresso, praticato e costruito una visione globale del mondo». E quindi necessario capire cosa c'è in mezzo a questi due livelli, quello locale e quello globale, che impedisce la comunicazione, perché non c'è dubbio che ci sia «una non equipollenza, ci sono livelli di natura diversi, intraducibili tra di loro». E il problema nasce dal fatto che il cuscinetto che li tiene distanti «è anche un trasformatore che altera la natura delle questioni appena si passa da un livello all'altro».

Perché la mente locale si forma in dialogo costante tra posti e persone, mentre i diritti umani sono concetti astratti con pretesa di universalità. Sono in sostanza la versione laica, moderna, delle religioni universali che hanno sempre cercato di essere superiori ai contesti locali, ma influenti su di essi. Ci sono infatti infiniti casi di «contrattazione» delle regole universali religiose con i fatti della quotidianità. Ma le religioni, ricordano gli autori, hanno sviluppato un'antropologia del-

*La tolleranza deve essere capace di non scambiare le culture per sistemi morali. Tendenze che invece spesso caratterizza il multiculturalismo*

l'umano che fa da riferimento alla loro pretesa di universalità, e che manca invece ai diritti, vaghi e disincarnati. I diritti, infatti, «scarnificano» il soggetto, perché ogni definizione specifica rischierebbe di imprigionarlo in un contesto, facendogli perdere la pretesa di universalità. Di conseguenza, i diritti umani trattano ogni uomo come se fosse uno straniero, per cui la relazione fra morale di tutti i giorni e morale eccezionale, universale, rimane come sospesa perché il rispetto per il contesto quotidiano si contrappone al rispetto che qualunque contesto deve avere per l'individualità di chi ne fa parte «come se questa individualità fosse quella di uno straniero». E solo accettando questa idea di estraneità – scrivono – che si possono definire i diritti umani.

Questa impostazione della questione è molto interessante, e può suscitare utili riflessioni: sicuramente, aumentano le possibilità di comprensione dei problemi che pone oggi l'applicazione dei diritti umani nel mondo.

Rimane però un po' irrisolto, nel libro, il rapporto fra morale e cultura, e le differenze fra la «religione» dei diritti umani e una religione universale come il cristianesimo sarebbero da scandagliare maggiormente, trandone così nuovi e importanti elementi di riflessione sulla questione. I due autori si muovono con la totale certezza che il nostro sia ormai un mondo secolarizzato: forse non è solo così, forse non sarà solo così.

Dal primo Novecento all'età dei totalitarismi l'incapacità del pensiero laico di riconoscere un ruolo sociale alla Chiesa

# Quell'impossibile alleanza

Paradigmatiche di questa difficoltà le posizioni dello storico antifascista Adolfo Omodeo

di ROBERTO PERTICI

«È evidente che la così detta libertà della Chiesa porta alla posizione di privilegio di un istituto che rivendica per sé il diritto divino, lasciando allo Stato l'inferiore diritto umano; lo Stato non può impunemente lasciar crescere in sé una simile formazione che lo depotenzerebbe e distruggerebbe, anche uno Stato liberale (perché Stato liberale non vuol dire Stato imbecille); un argomento della Chiesa entro il diritto comune, con la salvaguardia dell'autonomia del cittadino e della sua piena responsabilità immediata di fronte allo Stato (dev'essere antifascista e la fede cattolica dev'esser ridotta a fatto meramente individuale, fiaccando ogni potere politico che si cerchi di svolgere dalla Chiesa. Perciò lo svolgimento di una politica laica non è immovato, ed entro certi punti lo sono persino taluni atteggiamenti del nazismo (non va dimenticato che il cattolicesimo prenderebbe serbare la scissura fra cattolici e protestanti in Germania e nell'educazione dei cittadini e nella vita associata)».



Adolfo Omodeo

spero nei lunghi anni dell'opposizione. Il complesso rapporto che Gentile intratteneva col cattolicesimo si trasformò in lui in un risentimento laico, basato sulla convinzione che ormai la Chiesa di Roma altro non fosse che un *caput mortuum* privo di ogni spiritualità, in radicale e consapevole antitesi con la «civiltà moderna». Tale civiltà non poteva che essere integralmente immanentistica, anche se poi quegli idealisti si dividevano sul suo esito politico: era il fascismo a esserne il culmine? O il liberalismo di matrice ottocentesca? O forse il comunismo? – come qualche gentiliano cominciò a pensare quando si sentì deluso dalla politica di Mussolini.

Comune a tutti restava la convinzione che un ruolo centrale nell'affermazione di una concezione integralmente laica della morale e della politica spettasse allo Stato e ai suoi apparati: questa centralità assumeva inevitabilmente tratti «totalitari» (come allora si cominciava a dire) in quanti si stavano orientando verso il fascismo o verso il comunismo, ma aveva posto e continuava a porre non pochi problemi a coloro che invece continuavano a dirsi liberali.

Come coniugare questa missione di «inciviltamento laico» assegnata allo Stato col rispetto degli orientamenti religiosi della popolazione, soprattutto nei Paesi a stragrande maggioranza cattolica? In Italia poi – bisogna aggiungere – il problema si era complicato ulteriormente per la lunga rottura intervenuta fra la Santa Sede e il Governo di Roma dopo il 1870.

In merito, il liberalismo ottocentesco aveva elaborato due prospettive assai diverse fra loro: l'unico elemento che le accomunava era il separatismo, cioè l'idea che la Chiesa non dovesse avere legami privilegiati con lo Stato a scapito di altre confessioni religiose, ma per il resto – lo ripetiamo – prevalsero le diversità. Vi era chi, come Alexis de Tocqueville (in Italia il Cavour del 1860-1861 e poi una tradizione minoritaria di separatismo amico della religione), auspicava che lo Stato liberale rispettasse la libertà religiosa non solo dei singoli, ma anche della Chiesa-istituzione: non doveva cioè intromettersi nella sua vita interna, magari con l'intento dichiarato di salvaguardare l'autonomia dei fedeli (che erano anche cittadini) rispetto alle gerarchie ecclesiastiche o di promuovere una democratizzazione delle sue strutture. Una volta che la Chiesa fosse privata dei privilegi tipici dell'*ancien régime* (che

erano anche vincoli alla sua libertà, perché lo Stato aveva sempre richiesto delle adeguate contropartite), avrebbe potuto muoversi liberamente nella società, creando associazioni, possedendo beni, promuovendo partiti politici, dando vita a un sistema scolastico parallelo a quello statale. Insomma chi aveva più filo, più avrebbe tessuto.

L'altra prospettiva aveva invece difficoltà ad accettare la libertà della Chiesa: essa non era un corrente d'opinione – si affermava – ma un centro di potere. Se lo Stato liberale le lasciasse la libertà che esige, vedrà crescere giorno dopo giorno nella società un corpo estraneo che poco alla volta lo soffocherà. Perciò controlli e restrizioni, in sé poco «liberali», ma necessari: monopolio statale dell'istruzione («Il problema della libertà della scuola – scriveva Omodeo – non ha altra soluzione che quella della libertà della scienza nella scuola dello Stato»), controllo sulla nomina dei vescovi, limitazione (fino all'estinzione) del patrimonio ecclesiastico, tentativi di ribaltare il tradizionale rapporto fra chierici e laici attraverso una serie di provvedimenti legislativi miranti a disarticolare la gerarchia ecclesiastica.

Si è detto che tale laicismo «liberale» (che in Italia fu proprio anche della componente hegeliana della destra storica) rispondeva all'oltranzismo ecclesiastico, all'irrigidimento del magistero negli anni

«statolatria» di matrice liberale e quella dei nuovi regimi totalitari.

Ma dal laicismo di Omodeo scaturiva un'altra conseguenza: la difficoltà, per non dire l'impossibilità, di una lotta comune contro le dittature fra «liberali» e cattolici, a meno che questi non si mettersero alle spalle ogni fedeltà alla Chiesa. Ed era questo che soprattutto feriva un lettore come Alcide De Gasperi, che era stato predileto di amici e di consigli all'amico Jacini durante la lunga preparazione del volume: «Hai fatto bene – gli scriveva il 7 ottobre 1938 – a mandarmi la «Critica» arrivata ieri, perché qui in Bibl. [oteca Vaticana] se l'era cacciata sotto il banco qualcuno e ancora non la vedevo. Ho letto ieri sera d'un fatto l'acido orlo (...). In fondo però mi pare una valutazione assai onorevole per l'autore il quale alla più potrà passare per un liberale ingenuo in confronto di un anticlericale ottuso ad ogni comprensione del lato spirituale della Chiesa, tanto da plaudire al nazismo! (...) Certo *habent sua fata libelli* e il tuo è capitato in un momento torbido e disorientato; ma se si avrà una distensione, gli studi torneranno ad interessare. Comunque noi, allontanati dal mondo presente, ci ritroviamo una seconda e onorevole vita» (ringrazio Federico Mazzei per il testo di questa lettera).

Come ho già detto, quella recensione di Omodeo comparve sulla rivista di Croce: ciò non significa, tuttavia, che su questi temi (come su non pochi altri) esistesse fra i due una completa sintonia.

Anche per Croce, sul piano strettamente teorico, vi era incompatibilità fra cattolicesimo e liberalismo; ma egli ebbe poi una speciale predilezione per l'aspetto personale e politico proprio per alcuni cattolici liberali, fra cui contò forse gli amici più stretti: da Alessandro Casati a



Michele Cammarano, «1 bersagliere» (1915, partigiano)

Fiofi Fossi, dallo stesso Jacini (fu sempre Croce a promuovere l'edizione dei suoi volumi storici presso l'editore Laterza) a Maria Cittadella. Intimità dichiarata apertamente dallo stesso filosofo: «Io conosco e stimo e amo e considero amici e fratelli molti cattolici, schiettamente liberali; né ciò solo nei nobili ricordi della storia del Risorgimento, ma nel presente», e qui portava l'esempio di Maria Cittadella da poco scomparsa. Si tratta di una pagina del 1945 e ci illumina proprio sull'atteggiamento dell'ultimo Croce. Si potrebbe dire che dalla fine degli anni Trenta, egli avvertì che la partita decisiva si giocava tra libertà e totalitarismi e che in tale battaglia i liberali non laici e i cattolici non integrati erano dalla stessa parte: contro i fascismi e contro il comunismo. Non si capirebbe altrimenti la profonda intesa che riuscì a instaurare nei suoi ultimi anni proprio con Alcide De Gasperi.

Non possiamo sapere quale sarebbe stato, nel dopoguerra, l'atteggiamento di Omodeo, che morì precocemente nell'aprile del 1946. Ma negli ultimi due anni non si intendeva più nemmeno con Croce: aveva scelto il Partito d'Azione, che al filosofo sembrava massimalista e politicamente inconcludente. Non furono pochi, tuttavia, i seguaci di Croce e di Gentile che dopo il 1945 continuarono a ritenere che quello fra cattolicesimo e «civiltà moderna» restasse il *diverge* fondamentale dell'epoca: donde l'impossibilità di una qualche interlocuzione col nuovo partito cattolico e un'apertura verso la sinistra marxista, incarnazione della nuova laicità. Da qui quel *dérapage* a sinistra di buona parte della cultura post-idealistica, che resta uno degli aspetti più appariscenti del dopoguerra italiano. Per quell'intellettuale il problema principale era costituito dalla «clericalizzazione» della politica nazionale, mentre la persecuzione delle Chiese nei nuovi Paesi comunisti dell'est europeo non costituiva un problema: altro non era che un'inevitabile ritorsione contro le loro «complicità» coi regimi del passato e un passo avanti verso una società finalmente laica.

Ecuador e chitarra

## Viaggio su sei corde con Julio Almeida

Una serata dedicata alla musica ecuadoriana arricchita però da brani della migliore tradizione della chitarra classica. È stato il concerto offerto giovedì 29 novembre dall'Ambasciata dell'Ecuador presso la Santa Sede e tenutosi alla Casa del Jazz di Roma. Alla chitarra il maestro Julio Almeida, il musicista ecuadoriano definito dalla rivista «Americas» di Washington «la stella del mondo della chitarra classica». Il concerto si è aperto con tre classici: *Danza del molinero* di Manuel de Falla, *Asturias* di Isaac Albéniz e *Sons de Carriho* di João Penabuco, per poi gettarsi nelle melodie ecuadoriane di Carlos Bonilla, Gerardo Guevara, Homero Hidrobo e dello stesso Almeida. Dopodiché un viaggio musicale nell'America latina a toccare, pizzicando le sei corde, Argentina, Uruguay, Cuba, Brasile e Venezuela.

Restauro e catalogazione dei volumi del convento di San Carlino alle Quattro Fontane

## La Biblioteca Borrominiana sarà in rete

Dal luglio del 2013 sarà possibile consultare il catalogo on line della Biblioteca Borrominiana del convento romano di San Carlino alle Quattro Fontane, appena riordinata dai padri trinitari spagnoli: il sangco e difficile lavoro di recupero del materiale librario danneggiato dal tempo e dall'umidità sarà presentato al pubblico il 5 dicembre. Nel progetto originale di Francesco Borromini la biblioteca, insieme alla chiesa, era lo spazio di maggiori dimensioni e di maggior prestigio di tutto l'edificio; il fatto che i proprietari siano rimasti sempre i padri trinitari, dal 1634 a oggi, lo rende un luogo unico nel quadro del patrimonio culturale romano. Fra il XVII e il XIX secolo vennero eseguiti ulteriori lavori e ampliamenti. Tra il 1897 e il 1998, a seguito della donazione del patrimonio librario (14.000 volumi) del canonico spagnolo José Benavides, le scaffalature furono estese fino al soffitto. Nell'occasione fu aggiunto un bassorilievo in gesso di Aniceto Marinas raffigurante l'archeologo Giovanni Battista de Rossi mentre, l'11 maggio 1854, illustra a Pio IX la scoperta della cripta dei Papi alle catacombe di San Callisto

