

# PARS DESTRUENS

## IL MODELLO

SOMMARIO: 1. Laicità addio? A mo' di prefazione. – 2. Il “cristallo di Hobbes” secondo Carl Schmitt. – 3. Hobbes rivendicato alla laicità. Una rivisitazione. – 4. Sviluppi e discussioni. Il perdurante fascino della teologia politica. – 5. Hobbes contro Hobbes. – 6. Liberali nonostante tutto. Kelsen *docet*. – 6.1. La fede tellurica di Schmitt. – 6.2. Kelsen vs Schmitt. – 6.3. Solo un Kelsen rivisitato criticamente può segnare la strada da percorrere.

### 1. *Laicità addio? A mo' di prefazione*

Il titolo di questa prefazione si basa su un gioco di parole, sia pure proposto in forma dubitativa<sup>1</sup>. Sarà meglio allora mettere subito le carte in tavola.

Sembrerà un paradosso, ma il termine “laicità” è notoriamente preso dal linguaggio religioso, anzi dal linguaggio di una particolare religione. La Chiesa cattolica, infatti, divide i fedeli in due grandi categorie: i chierici e i laici (can. 207)<sup>2</sup>. Nel mondo ecclesiastico, una volta si diceva di un sacerdote sospeso *a divinis* che era stato “ridotto allo stato laicale”<sup>3</sup> e si parla comunemente di “movimenti laicali”, di “laicologia” e di “laicato” o di una

---

<sup>1</sup> Il gioco non è del tutto inedito, cfr. S. LEVI DELLA TORRE, *Laicità, grazie a Dio*, Einaudi, Torino, 2012 e, *mutatis mutandis*, anche C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

<sup>2</sup> V. C. LUZZATI, *Il lessico della laicità*, in A. BARBA (a cura di), *La laicità del diritto*, Aracne, Roma, 2010, pp. 159-77.

<sup>3</sup> Tale formula, derivante dal Codice Canonico del 1917, è stata a volte sostituita da “dimissione dallo stato clericale” (*amissio status clericalis*). Così, però, non si rende il latino *amissio* (= perdita, cfr. can. 290). Ci si riferisce altresì alla *poena dimissionis* (can. 292), uno dei tre casi di *amissio*. L'italiano trae in inganno: qui il chierico non si dimette, bensì perde i diritti e viene dispensato dagli obblighi inerenti al sacramento dell'ordine (eccetto che dall'obbligo del celibato per cui c'è bisogno ex can. 291 di un ulteriore provvedimento che spetta al Pontefice). In ogni caso, la connotazione di superiorità dei chierici ambiguamente persiste.

rinnovata “vocazione dei laici” dopo il Concilio<sup>4</sup>. Secondo tale ordine d’idee, il *laico* è dunque il *non* chierico. Il termine, che in origine aveva una connotazione negativa di incolto<sup>5</sup>, è passato a indicare anche altre forme di estraneità: di conseguenza si discute di “membri laici” del CSM, per dire che *non* si tratta di magistrati, e Freud usò l’espressione “analisi laica” per designare la terapia psicoanalitica condotta da *non* medici.

Orbene, si potrebbe pensare che la “laicità dei laici”<sup>6</sup> – quella, per intenderci, che fa i conti con l’illuminismo<sup>7</sup> – altro non sia che il capovolgimento di un originario giudizio negativo rispetto alla sfera mondana, un giudizio negativo che oggi, beninteso, non è più attuale neppure presso la Chiesa, la quale, com’è risaputo, si limita a opporre una laicità “sana” all’ideologia “laicistica”.

Se un capovolgimento vi fosse, si valuterebbe positivamente ciò che una volta era svalutato e si vedrebbero con sfavore i valori del passato. Ci sarebbe un cambiamento di segno, come quando a un interruttore si invertono le polarità. Si seguirebbe così l’evoluzione della parola ‘popolo’, che ha acquistato un significato positivo, benché sia ancora usata sporadicamente in senso spregiativo per designare “le persone qualsiasi”, che non si distinguono per i loro meriti, si pensi al “popolino” o ai “posti popolari” (peraltro, l’ebraico ‘*am* che designava il popolo eletto fu tradotto col greco *laós*<sup>8</sup>). Resterebbe così ferma la struttura contrappositiva, o dicotomica, delle categorie in questione.

Qualora si percorresse la strada accennata, la laicità si presenterebbe quale una non confusione fra sfere che devono rimanere distinte: sacro e profano, Stato e Chiesa<sup>9</sup>, quel che spetta a Cesare e quel che spetta al Si-

<sup>4</sup> *Lumen Gentium*, 10 e 31.

<sup>5</sup> A.C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, in AA.VV., *La laïcité*, PUF, Paris, 1960, pp. 455-480. Cfr. *Discorso di Benedetto XVI ai partecipanti al Convegno Nazionale promosso dall’Unione dei Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 2006. Adde, G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2005 e EAD., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna, 1997.

<sup>6</sup> E. D’ORAZIO (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Università Bocconi, Milano, 2009.

<sup>7</sup> L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico*, in «Archivio giuridico Filippo Serafini», 41, n. 1-2 (1967), pp. 61-130.

<sup>8</sup> V. E. BALIBAR, *Demos-ethnos-laos*, in «P.O.I.», 2, n. 9 (2021), pp. 17-25.

<sup>9</sup> Cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (1924), ristampa con introduzione di S. Ferrari, Il Mulino, Bologna, 1992 e J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell’ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006.

gnore<sup>10</sup>, foro interno e foro esterno, clero e istituzioni politiche, valori secolari e valori religiosi, etica pubblica e ambito privato, legge e morale, crimini e peccati.

Temo tuttavia che una simile lettura in bianco-e-nero della laicità, per quanto efficace e non poco attraente, possa risultare troppo schematica.

Le ragioni per esigere una maggiore complessità dai nostri strumenti d'analisi sono almeno tre.

*Innanzi tutto*, è facile constatare la frammentazione del lessico della laicità, sfaccettato all'estremo e quanto mai sensibile alle variazioni contestuali. Una cosa è parlare della laicità di uno *Stato*, come quando si afferma, p. es., che la Francia ha una costituzione laica; un'altra è predicare la laicità di una data *società*, di uno stile di vita, di un pensatore, di un'etica o di un partito<sup>11</sup>. La prova della traduzione è inesorabile. E non bisogna nemmeno ricorrere a lingue lontane, come l'ebraico, dove laico e profano suonano allo stesso modo, *hiloni*. Basta pensare all'inglese che, a differenza della lingua italiana, non possiede un vocabolo equivalente alla *laïcité* dei francesi. *Laïcité* è solitamente, e imprecisamente, reso con *secularism*. Sebbene *secular* si dica anche delle istituzioni politiche, tale vocabolo è più adatto ad indicare una cultura ispirata ai valori terreni. Che ci sia una forzatura emerge da due spie: a) l'inglese, riferendosi alla Francia, affianca l'espressione *secularism* a *laïcité*<sup>12</sup>; b) allorché bisogna spiegare che uno Stato è laico nel senso che non è confessionale, si dice che in esso non c'è nessuna *established religion*, con riferimento all'*establishment clause* del primo emendamento della costituzione statunitense. D'altronde, anche nei contesti di *civil law*, mentre si parla correntemente di "Stato laico" e di "principio di laicità", si fatica parecchio a dire che uno Stato è "laicista". Ciò suona improprio. A meno che non si voglia affermare che in un certo paese

---

<sup>10</sup> M. RIZZI, *Cesare e Dio*, Il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>11</sup> Cfr. p. es. U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998 e le affermazioni di N. BOBBIO in AA.VV., *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste*, Claudiana, Torino, 2003, pp. 53-58, il quale dichiara: «Che si possa parlare di un'etica laica ho sempre avuto i miei dubbi. Anzitutto perché vi sono diverse etiche laiche, come del resto vi sono diverse etiche religiose». Inoltre, «[c]iò che distingue un'etica laica da un'etica religiosa è principalmente il fondamento che le une e le altre danno ai precetti da seguire [...]».

<sup>12</sup> Cfr. p. es. S.M. DAVIS, *Rise of French Laïcité. French Secularism from the Reformation to the Twenty-first Century*, Pickwick, Eugene (Oregon), 2020; S.H. VAUCHEZ, *Is French Laïcité Still Liberal? The Republican Project Under Pressure*, in «Human Rights Law Review», 17 (2017), pp. 285-312, e R. LIOGIER, *Laïcité on the Edge in France: Between the Theory of Church-State Separation and the Praxis of State-Church Confusion*, in «Macquarie Law Journal» 9 (2009), pp. 25-45.

vige un'ideologia di Stato, il che non è, come vedremo, il massimo della laicità, qualunque sia la dottrina adottata ufficialmente. La proposta ricostruttiva che verrà sviluppata nel corso di questo lavoro si sforzerà di distinguere i seguenti tre tipi di usi interrelati di "laicità" e dei termini affini:

- 1) la "laicità" come qualifica che si applica a *dottrine, valori e ideologie*;
- 2) la "laicità" come possibile caratteristica delle *pubbliche istituzioni*;
- 3) la "laicità" come *metodo filosofico* che rifiuta il principio di autorità.

*In secondo luogo*, formule dicotomiche come «libera Chiesa in libero Stato» evocano situazioni decisamente anacronistiche, facendo correre la mente allo Stato postrisorgimentale<sup>13</sup>. Ormai non bisogna più scongiurare il clericalismo e l'anticlericalismo di maniera, il giurisdizionalismo<sup>14</sup> o un *Kulturkampf* bismarckiano, per quanto, tra i culti e la sfera pubblica, le invasioni di campo e le confusioni ancor oggi di sicuro non manchino. Con la crisi del vecchio Stato liberale monoclasse, che ha segnato "il secolo breve", i confini fra le istituzioni politiche e la società civile sono diventati mobili e, sovente, indistinti e volatili. D'altronde, la crescente integrazione a livello sovrastatale, il ridimensionamento dell'idea di sovranità e le migrazioni di massa hanno intaccato, e in un auspicabile futuro potrebbero rendere obsoleta, l'idea di "Stato nazionale". Di questo anche i residui movimenti indipendentistici dovranno prendere atto. Così, pure sul versante religioso tutto è diventato più complicato. L'opposizione netta tra *Stato e Chiesa* ha perso slancio. Forse ha ancora qualche senso nel mondo cattolico e nei posti dove esiste una chiesa dominante. Ma sembra comunque meglio usare il plurale, opponendo lo Stato ad una pluralità di *Chiese*. A ben vedere, però, neppure questa correzione soddisfa appieno. Non sempre, infatti, quando parliamo di religioni, ci troviamo di fronte a *organizzazioni giuridiche accentrate* attorno a un *clero* stabile come la Chiesa di Roma<sup>15</sup>. In mancanza di ciò l'uso del nome "chiesa", al singolare o al plurale,

---

<sup>13</sup> L'ordinamento dell'Italia liberale, in effetti, era tutt'altro che laico in senso moderno, cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Potere, simboli, religione: dal confessionismo di Stato alla laicità del diritto*, Giuffrè-Lefebvre, Milano, 2022, pp. 37-47.

<sup>14</sup> I tentativi di controllo del clero da parte dell'autorità civile sono peraltro abbastanza risentiti, cfr. G. DELL'ORO, *Il regio economato. Il controllo statale sul clero nella Lombardia asburgica e nei domini sabaudi*, Franco Angeli, Milano, 2007.

<sup>15</sup> Detto per inciso, questa disorganizzazione di alcuni culti ha pesanti ricadute: in Italia si traduce in diuturne difficoltà a stipulare le intese previste dal 3° co. dell'art. 8 Cost. Il modello della bilateralità pattizia che contraddistingue i rapporti fra Stato e Chiesa, quando venga esteso ad altre religioni, va incontro a limiti evidenti.

è sviante. Per di più, essendosi significativamente indebolito il binomio statico terra e popolo, le fedi religiose sono divenute *veicoli di identità*, il che è molto occidentale, quale che sia l'identità in questione: coloro che le professano se le portano dietro dovunque vadano. Vi è chi ha parlato, è noto, di “rivincita di Dio”<sup>16</sup>, ma secondo me a torto. L'*appartenenza* spesso si dissocia dalle credenze e dalla partecipazione ai riti<sup>17</sup>, sovente con effetti di tribalizzazione. Vi sono fedeli che vivono la propria religione come qualcosa da sbandierare all'esterno piuttosto che come un catalogo di precetti da mettere puntualmente in pratica (v. *infra* parte II, § 2). Né è detto che l'origine di parecchi dei casi di “fondamentalismo” non sia questa.

*In terzo e ultimo luogo*, non di rado è accaduto che le istituzioni politiche sviluppassero forme di sacralizzazione di luoghi<sup>18</sup>, di simboli e di eventi memorabili, o, addirittura, una dottrina ufficiale, come l'ateismo di Stato della vecchia Unione Sovietica, o come il laicismo kemalista in Turchia. Le ideologie totalitarie tendono ad assumere le movenze di “religioni secolari”, senza Dio, anche se poi la “fedeltà totale” è possibile solo quando venga svuotata di ogni contenuto prefissato, visto che le opinioni dei capi, o almeno le loro tattiche, mutano secondo le contingenze politiche<sup>19</sup>. D'altro canto, qui non si tratta solo di ipotesi infrequenti, per lo più riconducibili ai regimi liberticidi. Solide democrazie sono tutt'altro che aliene dall'adottare *mitogenesi fondative* delle loro costituzioni<sup>20</sup>. Gli esempi si sprecano, è sufficiente pensare ai Padri Pellegrini e al repubblicanesimo negli Stati Uniti, all'idea di una Francia da sempre unitaria, immemore della notte di San Bartolomeo, o, se si vuole, alla nostra “Repubblica nata dalla Resistenza”. La “laicità” dei vecchi regimi totalitari fu solo l'esito estremo e paradossale dell'ubiqua diffusione di fenomeni di sacralizzazione delle istituzioni.

Sulla base delle precedenti considerazioni, che scoraggiano le semplificazioni e gli stereotipi, vien davvero voglia di “dire addio” al termine “lai-

<sup>16</sup>G. KEPÉL, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991, II ed. 2003, trad. it. *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991.

<sup>17</sup>V. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.

<sup>18</sup>Senza andar troppo lontano, suggerisco semplicemente di prendere in considerazione la toponomastica.

<sup>19</sup>H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (1951), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 448-9.

<sup>20</sup>C. LUZZATI, *Mobili radici. Sulla mitogenesi delle costituzioni*, in «Ragion pratica», 45, 2 (2015), pp. 311-334.

cità”. È un termine così compromesso che spesso volte ci capita di discutere di laicità partendo dalla “parola di Dio” (Vangeli, Lettere di Paolo, *Talmud* ecc.) o di *santificare* i valori laici, con la probabilità di un insidioso effetto boomerang.

L’opportunità d’assumere una posizione eliminazionistica, rinunciataria, è tuttavia discutibile. In fondo ci siamo guardati dal cancellare dal nostro vocabolario altri termini, quali “libertà”, “opera d’arte”, “democrazia” ecc., che, a detta di molti studiosi, esprimono *concetti essenzialmente contestati*, sui quali cioè sorgerebbero contrasti insolubili, anche quando i dissensi fossero genuini, incolpevoli e rispettosi dei fatti rilevanti<sup>21</sup>.

È vero, la nozione usuale di contestabilità *essenziale* è a sua volta, e a ragione, contestata<sup>22</sup>.

Non possiamo però trarci d’impaccio dalla crisi della laicità dicotomica cercando un minimo comun denominatore tra i diversi concetti riconducibili all’espressione “laicità”, né con un generico, seppur doveroso, invito a tener distinte le molteplici accezioni del termine. D’altronde, il fenomeno interessante relativamente al sostantivo “laicità”, come relativamente ad

<sup>21</sup> W.B. GALLIE, *Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 56 (1955-56), pp. 167-98. V. anche J. WALDRON, *Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in Florida)?*, in «Law and Philosophy», 21 (2002), pp. 137-64, e nel panorama italiano V. VILLA, *Disaccordi interpretativi profondi. Saggio di metagiurisprudenza ricostruttiva*, Giappichelli, Torino, 2017.

<sup>22</sup> A. PINTORE, *Democrazia e diritti. Sette studi analitici*, ETS, Pisa, 2010, pp. 24-5 nega che il concetto di *democrazia* sia essenzialmente contestato, in quanto esso è «dotato di un nucleo solido minimo (metodo di scelta e decisione) non contestato che rappresenta una condizione necessaria di ogni suo uso. Ignorare questo nucleo equivale a proporre una definizione stipulativa di ‘democrazia’ interamente innovativa». V. d’altronde EAD., *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 3-8, in cui si demolisce la nozione di concetto essenzialmente contestato con eccellenti argomenti. In particolare: «A me pare che l’equivoco in cui incorre la tesi della *essential contestability* sia quello di appiattare i concetti sulle teorie che possono venir costruite in base ad essi e di assimilare queste a quelli: col risultato di produrre l’errore, che in questo lavoro viene considerato assai pericoloso, di rendere indistinguibili l’aspetto normativo e l’aspetto concettuale delle dispute etico-politiche. Questa tesi perciò sottovaluta, o ignora del tutto, la dimensione normativa di tali dispute. In realtà è perfettamente sensato e plausibile asserire che le *teorie* della democrazia, così come quelle della libertà, della virtù, dell’arte, ecc., sono testate e contestabili. Non necessariamente i *concetti* intorno ai quali tali teorie vengono costruite lo sono. Più precisamente, il conflitto tra le teorie non porta alcun argomento alla tesi dell’indefinibilità dei concetti; al contrario, fa semmai presumere che vi sia una loro definizione minima e condivisa» (ivi, p. 6, c.vi dell’A.). D’altra parte, negare la possibilità della risposta giusta in campo valoriale non equivale a dire che ogni risposta si equivalga, che non ci siano ragioni per preferire l’una o l’altra visione, che il pluralismo dei valori o delle visioni comporti una loro incomparabilità.

altre parole del linguaggio giuridico e politico, non è tanto costituito dall'apertura, ossia dal fatto che si diano parecchi casi *borderline*, e nemmeno dalla supposta mancanza di un nucleo di significato stabile e dalla polise-mia, quanto è rappresentato dalla seguente circostanza *pragmatico*-contestuale: che in seguito a un storia assai complessa, il principio di laicità ha acquistato nella nostra cultura una connotazione talmente positiva da diventare un valore *incontestabile*. Altro che contestabilità essenziale! *Nessuno osa più professarsi contrario alla laicità*. Sarebbe intollerabile, improponibile. Tutti, o quasi tutti, si dicono laici. La Corte costituzionale con una sua nota sentenza n. 203 del 1989 ha proclamato la laicità fra i principi supremi dell'ordinamento italiano; del pari, l'idea di religione di Stato è un fantasma del passato, nonostante i perduranti problemi<sup>23</sup>. La stessa Chiesa si dichiara a favore di una certa idea di laicità, anzi ne rivendica le radici cattoliche e giusromanistiche. Eppure, nel momento stesso in cui l'ideale laico celebra in occidente la sua vittoria, perde mordente, diviene una mera formula di rito o una fuggevole clausola di stile. Oppure rischia di dar vita ad un manuale di buone maniere, atte a non offendere i propri interlocutori, come accade allorché si sostiene che solo chi nutre una fede profonda può essere laico<sup>24</sup>. La laicità c.d. procedurale finisce così col divenire la versione europea dell'ossessione americana, irrisa a ragione o a torto<sup>25</sup>, per il *politically correct*.

Molte tesi sono vittime del proprio successo. Questo meccanismo, in virtù del quale l'apparato concettuale che individua una tesi sembra svuotarsi, diventando incapace di discriminare quella tesi dalle tesi avverse, ovviamente non riguarda la sola laicità. Oggi – non certo ieri, perché ieri voci

---

<sup>23</sup> V. anche L. 25 marzo 1985, n. 121, Prot. Add., art. 1. Naturalmente, l'addetto ai lavori constaterà che quanto si dice nel testo non raffigura un panorama universale e, in fondo, neppure quello di tutti i paesi europei. Nel nord Europa, a Malta e in Grecia c'è una religione di Stato. La situazione del Regno Unito e della Chiesa anglicana non è certo di tipo separatista. Anche a trascurare la *shari'a* degli stati islamici, sulle banconote da un dollaro c'è pur sempre scritto «In God we Trust» e, comunque si interpreti questo fatto, tra l'Italia e il Vaticano vige in ogni caso un concordato che fa ampie concessioni alla Chiesa cattolica. Ma, per lo meno, nessuno dei paesi occidentali rifiuta esplicitamente la laicità in ogni sua forma e manifestazione. Cfr. J. BAUBÉROT, *Le tante laicità nel mondo*, Luiss, Roma, 2008.

<sup>24</sup> Cfr. C. MAGRIS, *Laicità e religione*, in «Corriere della sera», 6 dicembre 1998: «Laico non significa affatto, come spesso ignorantemente si presuppone, l'opposto di 'cattolico' e non indica, di per sé, né un credente né un agnostico o un ateo. Laicità non è un contenuto filosofico, bensì un abito mentale [...]».

<sup>25</sup> Cfr. F. BARONCELLI, *Il razzismo è una gaffe – Eccessi e virtù del "politically correct"*, Donzelli, Roma, 1996.

del genere vi furono eccome – è difficile trovare voci che si levino contro la libertà, la democrazia, la giustizia sociale, la dignità umana e i diritti fondamentali in ogni loro possibile accezione<sup>26</sup>. Una siffatta incontestabilità pragmatica è ricca di conseguenze, dato che il pur vibrante appello a valori contro i quali nessuno si può decentemente schierare – e qui il test dell'irrefutabilità è decisivo – risulta essere un appello del tutto scontato, nella sua bolsaggine. Esso suona poco significativo. Poco significativo perché dovuto. È l'equivalente sul versante apologetico di quelle domande che sono denominate “retoriche” perché non c'è nessuno, ma proprio nessuno, nemmeno un completo sprovveduto, che ne ignori la risposta<sup>27</sup>. D'altra parte, visto e considerato che certi valori acquisiti si dimostrano culturalmente irrefutabili, chi voglia smarcarsi dalla *communis opinio* deve ricorrere a distinzioni capziose o a definizioni persuasive<sup>28</sup>, invocando la “vera” democrazia, propugnando una “sana” laicità, lodando la libertà, “purché non sia licenza”, o l'uguaglianza, “ma a pari condizioni”.

Dunque, non solo la grammatica binaria e contrappositiva della laicità ottocentesca non funziona più in un ambiente sprovincializzato e policentrico come il nostro, ma anche la nozione di laicità, al pari di altre nozioni diffuse, s'è inflazionata fino a implodere. Su questo annacquarsi del concetto di laicità, che è diventato quasi inspendibile come strumento per “segnare una differenza”, è superfluo intavolare polemiche: il fenomeno non è riducibile a losche manipolazioni e a complotti. Per usare un'immagine non mia, lo smarrirsi per progressivo impoverimento delle condizioni

---

<sup>26</sup> Si badi che l'elenco dei termini che contrassegnano concetti da noi ridefiniti come pragmaticamente incontestabili non coincide estensionalmente con l'elenco dei termini designanti i concetti essenzialmente contestati teorizzati da Gallie. Per esempio, a detta di Gallie, il giudizio se un quadro sia un'opera d'arte solleva discussioni ben più elaborate del giudizio se si tratti di una pittura a olio o a tempera. Ma, osserviamo noi, mentre non è vero che tutti i pittori pretendano di non dipingere altro che opere d'arte, tutti i regimi politici moderni pretendono di essere in qualche senso democratici e i governanti sono fortemente restii ad ammettere di non esserlo, anche quando sarebbe il caso. D'altronde, come si accenna nel testo, l'incontestabilità di determinate prese di posizioni si colloca su precise coordinate storiche e geopolitiche. Per comprenderlo basta pensare che l'atteggiamento della Chiesa cattolica riguardo ai diritti dell'uomo è mutato radicalmente, cfr. D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Il Mulino, Bologna, 2012. Naturalmente, l'allegazione d'incontestabilità oltrepassa le questioni politiche. Quale filosofo, anche il più oscurantista e pasticciatore, potrebbe mai andar fiero di aver utilizzato un “metodo acritico” e “concetti confusi”? L'oscurità si travestirà così da profondità.

<sup>27</sup> Tale situazione per cui il rovesciamento di certi valori dà risultati grotteschi e inaccettabili è efficacemente descritta da Luis Buñuel nel suo film *Le Fantôme de la liberté* (1974).

<sup>28</sup> Cfr. C.L. STEVENSON, *Persuasive Definitions*, in «Mind», 47 (1938), pp. 331-350, e Id., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1954, rist. 1953, pp. 206 ss.



d'appropriatezza d'un concetto fa venire in mente un arrotino che cancelli tutte le scritte e le effigi dalle monete, in omaggio all'idea che, attraverso una siffatta molatura, le monete in questione possano circolare dovunque. I risultati, però, non sarebbero quelli sperati, poiché le monete perderebbero ogni valore, trasformandosi in pezzi insignificanti di metallo<sup>29</sup>. Sia quel che sia, le espressioni verbali, quando sono disancorate da forme di vita stabili, galleggiano alla superficie della comunicazione, diventando più materia di propaganda che di approfondita riflessione. Che fare?

Se non ci si vuole limitare a lamentare le nequizie della "modernità liquida", ci si deve spostare su un altro piano, trovando un punto fermo, trattabile: la questione della laicità va riformulata, ancorata ad una serie di temi sui quali sia lecito dissentire, avere pareri differenti, senza esser stigmatizzati.

In prima battuta muoverei dalla considerazione che il problema della laicità è anzitutto, anche se non soltanto, un problema giuridico e politico<sup>30</sup>, una faccenda che, insomma, ha a che vedere con le istituzioni. Questa per il giurista è una scelta metodologica obbligata, sebbene sia poi necessario che pure il diritto si apra al costume, alle indagini storiche e psicoantropologiche, e all'etica pubblica. Tale preoccupazione istituzionale ha importanti ricadute, perché a questo punto l'incontro tra la *teoria generale del diritto* e la tematica della laicità appare inevitabile. Sebbene le relative questioni il più delle volte siano a torto affrontate separatamente, credo che in realtà la teoria generale possa gettar luce sulla laicità e, sembrerà strano, anche viceversa. Vi è un allargamento di prospettiva. Si scopre che stanno già facendo esercizio di laicità il giudice imparziale e il solerte funzionario

---

<sup>29</sup> L'immagine è utilizzata da ANATOLE FRANCE in *Le jardin d'Épicure* (1894) a proposito della metafisica, dove fa dire ad uno dei suoi personaggi: «Je songeais que les métaphysiciens, quand ils se font un langage, ressemblent à des rémouleurs qui passeraient, au lieu de couteaux et de ciseaux, des médailles et des monnaies à la meule, pour en effacer l'exergue, le millésime et l'effigie. Quand ils ont tant fait qu'on ne voit plus sur leur pièces de cent sous ni Victoria, ni Guillaume, ni la République, ils disent: "Ces pièces n'ont rien d'anglais, ni d'allemand, ni de français; nous les avons tirées hors du temps et de l'espace; elle ne valent plus cinq francs: elles sont d'un prix inestimable, et leur cours est étendu infiniment». L'A. finirà col parlare della metafisica come di una «mitologia bianca» ottenuta da poeti tristi scolorendo le favole antiche. Si oppone a tale visione J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997 (ed. orig. 1972), pp. 275-286.

<sup>30</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), riedito con introduzione di A.C. Jemolo, Feltrinelli, Milano, 1967, rist. 1992, p. 7: «Emerge da tutto questo, che la libertà religiosa non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio filosofico, non è neppure, come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio teologico; ma è un concetto o un principio essenzialmente giuridico».

che, nell'applicare le leggi, siano disposti a prescindere dalle proprie idee morali personali<sup>31</sup>. D'altronde, sorgono interrogativi che investono la laicità delle istituzioni ogniqualvolta emergano questioni sui "fondamenti" di un ordinamento e sulla sua legittimità politica. È inevitabile. Se si discetta di valori ultimi, di potere costituente, di sovranità e di costituzione materiale, allora, fatalmente, sorge un problema *anche* di laicità. Poco rileva se, invece di sentirsi dire: «Nulla potestas nisi a Deo» (Rom 13.1), si legge: «Il potere appartiene al popolo»<sup>32</sup>. Alla fin fine la *Grundnorm* di Kelsen, con

---

<sup>31</sup> Mi sia consentito di rinviare a C. LUZZATI, *La politica della legalità. Il ruolo del giurista nell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2005.

<sup>32</sup> Confesso che ogniqualvolta rileggo le parole dell'art. 1 Cost., 2° co., secondo cui «[l]a sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione», provo l'impressione irresistibile d'essermi imbattuto in una contraddizione, sul tipo di quelle descritte da A. ROSS nel suo *On Self-Reference and a Puzzle in Constitutional Law*, in «Mind» 78, 1969, pp. 1-24. Se il popolo – ma chi diavolo sarà mai questo soggetto collettivo? – è il detentore ultimo della sovranità, allora non ha senso che questa gli venga conferita dalla Costituzione, per di più stabilendo dei limiti. Vi è una circolarità viziosa in questo ragionamento, anche se ho trovato pochi costituzionalisti pronti ad ammettere il fatto scandaloso che la nostra Carta incominci con una manifesta antinomia da autoriferimento. Il tipico *escamotage* per salvare capra e cavoli è distinguere tra potere costituito e potere costituente. Solo che quest'ultimo, essendo sregolato, una volta esercitato, cessa di esistere. Vale come tale solo *ex post*, per l'effetto prodotto. A parte il riconoscimento postumo delle rivoluzioni *che hanno avuto successo*, il potere costituente resta fuori dal diritto. Così si guarda alla sovranità come si guarderebbe al bagliore lontano di una stella esplosa da un milione di anni. Cfr. L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 849-59. Si osservi peraltro che la norma di riconoscimento di Hart, che registra i progressivi mutamenti di determinate pratiche, non risponde al modello rivoluzionario descritto sopra, ma risponde ad un modello evoluzionistico, più vicino alla mentalità anglosassone. Luigi Ferrajoli, infine, interpreta disposizioni quali l'art. 1 Cost., 2° co. come un principio di legittimazione della democrazia politica (ivi, vol. II, pp. 10 ss.). In L. FERRAJOLI, *Poteri selvaggi. La crisi della democrazia italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 12, egli si chiede: «Ma allora perché parlare ancora di "sovranità", sia pure "popolare"? Questa espressione» egli risponde «conserva un senso, a mio parere, se e solo se è interpretata, letteralmente, come una *garanzia negativa*: cioè nel senso che la sovranità appartiene al popolo e a nessun altro, e nessuno – né assemblea rappresentativa né presidente eletto – può appropriarsene o usurparla. E poiché il popolo non è un macrosoggetto dotato di volontà unitaria, bensì l'insieme di tutti i cittadini, tale espressione può essere anche intesa, quale *garanzia positiva*, come la somma di quei frammenti di sovranità che sono i diritti fondamentali attribuiti a tutti e a ciascuno: non solo dei diritti-potere di autonomia, sia politici che civili, ma anche di quei diritti sostanziali, consistenti in altrettanti contro-poteri, che sono i diritti di libertà e i diritti sociali». Non mi inoltro ulteriormente in simili intricate questioni. Mi limito a rimarcare che la sovranità non può essere *un principio esterno di legittimazione politica* di un sistema giuridico – o, in alternativa, un potere di fatto ultimo cui ci si deve arrendere – e, *nello stesso tempo*, qualcosa come un patrimonio di diritti *azionabili*, che può trovare la sua collocazione *soltanto all'interno* di un ordinamento giuridico dato. La scandalosa antinomia dalla quale eravamo