



**Donato Carusi**

(ordinario di Istituzioni di diritto privato nella Facoltà di Giurisprudenza  
dell'Università degli Studi di Genova)

### **Laicità del diritto e pari dignità delle persone \***

**1 - Laicità** è nel linguaggio corrente atteggiamento neutrale nei confronti del sacro<sup>1</sup>. Giacché quest'ultimo è ... per definizione tra i più sfuggenti ed infidi dei concetti, siamo con ciò ben lungi dall'aver risolto la questione definitoria. Laico può essere quanto esula dall'associazionismo magico, dalle metafisiche rivelate e dalle religioni; ma anche – qualunque cosa ciò voglia dire – dagli atteggiamenti sentimentali e romantici; laico può diventare sinonimo di tecnico, autoreferenziale, al limite avalutativo e perfettamente amorale.

Ammettiamo intuitivamente che gradi diversi di laicità possano dirsi storicamente realizzati nei diversi sistemi politico-giuridici: la modernità rappresenta se stessa, per l'appunto, come un complessivo movimento d'innalzamento di quel grado. Ma se c'è una «natura delle cose» - per dire con i seguaci della fenomenologia husserliana, e soprattutto con i giuristi e gius-filosofi che ad essa si rifanno<sup>2</sup> -, una

---

\* Il contributo è destinato alla pubblicazione nel volume collettaneo a cura di A. BARBA, *La laicità del diritto*.

<sup>1</sup> dal greco *laikós*, poi tardo latino *laicum*: «del popolo», «non iniziato» a pratiche e circoli settari, «profano»; quindi «che non appartiene al clero» e «che non segue una rigida regola di vita o ideologia».

<sup>2</sup> già dai primi anni Venti si ricorda il saggio di A. ASQUINI, *La natura dei fatti come fonte del diritto*, in ID., *Scritti giuridici*, I, Padova, 1936; si vedano in séguito G. RADBRUCH, *La natura delle cose come forma giuridica di pensiero*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1941, pp. 145 ss.; N. BOBBIO, *Über den Begriff der Natur der Sache*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1958, pp. 305 ss.; A. BARATTA, *Natura del fatto e diritto naturale*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1959, pp. 177ss. Cfr. inoltre G. TARELLO, *L'interpretazione della legge*, in *Tratt. dir. civ. comm.* Cicu-Messineo, Milano, 1980, pp. 378 ss.; V. PANUCCIO, *Natura dei fatti*, ora in *Dig. Disc. Priv.*, sez. civ., XII, Torino, 1995, pp. 4 ss.; R. SACCO, *L'interpretazione*, in AA. VV., *Le fonti non scritte e l'interpretazione*, nel *Tratt. Dir. civ.* diretto da R. Sacco, Torino, 1999, p. 245. L'eco della fenomenologia s'avverte in tutto il «giusnaturalismo» contemporaneo: presso di noi nell'opera - ad esempio - di Sergio Cotta, in Francia in particolare con Michel Villey, nel mondo anglosassone con Finnis e Fuller. Sunteggiando la propria opera maggiore - *The Morality of Law* - quest'ultimo dichiara di aver voluto «discernere e articolare le leggi naturali di una particolare specie di impegno umano, quella che ho descritto come "l'impresa di assoggettare la condotta umana al governo delle norme". Queste leggi naturali non hanno nulla a che



«pasta del mondo» -per usare l'espressione che Paul Boghossian mette in campo contro gli odierni spauracchi del «costruttivismo» e «relativismo»<sup>3</sup> - e una concatenazione delle idee<sup>4</sup>, sorge il sospetto che la laicità sia, senza gradazioni, *del* diritto. Per dire in altro modo, sembra che un ordinamento positivo partecipi più o meno dell'«essenza del diritto» a seconda del suo tasso di laicità.

In questo senso il vocabolo ha a che fare con formalismo, astrazione, capacità di riconoscere l'eguale nel diverso. *Diritto* essendo organizzazione della vita sociale antitetica alla pura sopraffazione, il principio d'eguaglianza costituisce, in senso metacronico, il fondamento d'ogni esperienza giuridica. Se mai un pugno di *patres*, di guerrieri, di

---

fare con qualsiasi "onnipresenza che sovrasti nei cieli". Né hanno la più vaga affinità con qualsiasi affermazione del tipo di quella per cui la pratica della contracccezione è una violazione della legge di Dio. Esse rimangono completamente terrene nella loro origine e nella loro applicazione. (...) Sono come le leggi naturali della carpenteria, o almeno come quelle leggi rispettate da un carpentiere il quale voglia che la casa alla quale lavora duri e serva allo scopo di coloro che ci vivono».

<sup>3</sup> P.A. BOGHOSSIAN, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, tr. it. A. Coliva, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Roma, Carocci, 2006. Il libro si presenta come reazione a quella «postmoderna» disposizione per la quale, esistendo «molti modi di conoscere il mondo», non potrebbe farsi differenza, in termini di «validità», tra le affermazioni della scienza archeologica – secondo la quale «gli esseri umani giunsero per la prima volta in America dall'Asia, attraversando lo stretto di Bering, circa diecimila anni fa» - e quelle dei sapienti delle tribù lakota, i quali si ritengono «discendenti dei Buffalo, che vennero dall'interno della Terra dopo che gli spiriti soprannaturali avevano preparato questo mondo per la vita umana». Con qualche eccesso di disinvoltura l'autore sembra ascrivere a un unico fronte «relativista» non solo Putnam, ma in qualità di antesignani Wittgenstein e Kant. Introdotta la distinzione tra fatti mente-indipendenti, come il numero delle lune di Giove, e mente-dipendenti, come l'esistenza al mondo del danaro, alle pp. 49s. B. proclama convincentemente: «la tesi della relatività sociale delle descrizioni è del tutto indipendente dalla tesi della dipendenza dei fatti dalla descrizione, e non le è di alcun sostegno. (...) E' perfettamente possibile sostenere la prima tesi senza abbracciare affatto la seconda».

<sup>4</sup> per Derrida l'idea è un «differimento» a partire da un soggetto finito, un'entità indipendente, tale da esistere dopo che chi l'ha pensata abbia cessato di pensarla: essa esiste dunque soltanto col *segno* – col gesto che precede il linguaggio verbale, con gli engrammi che istoriano i nostri neuroni - e strettamente le inerisce la *ripetibilità*: il che non toglie che la caducità del pensante, il suo destino di sparire, sia una di lei condizione necessaria. Il segno è quindi la vera cerniera tra empirico e trascendentale. La nostra aspirazione all'idealità, alla «presenza costante», si genera dalla finitezza e non potrà mai giungere all'appagamento: l'idealizzazione assicura una ripetizione indefinita, ma non davvero infinita. L'illusorietà del miraggio, tuttavia, costituisce anche la sua forza: il desiderio di presenza non può essere evitato, ed il progetto di «oltrepassare la metafisica» è a sua volta destinato al fallimento. Cfr. riassuntivamente M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2005; ID., *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 277 ss.



possidenti, -elevando lo sguardo dalla diversità di situazioni e aspirazioni- si fossero riconosciuti *pari* e avessero acconsentito alla considerazione di almeno alcuni tra i loro interessi come entità omogenee, disponibili a un comune sistema di peso e di misura, non avremmo avuto fino ad oggi alcun diritto, buono o cattivo, bensì mancanza di diritto. Non deve ingannare, al riguardo, il *cliché* delle esperienze dell'antichità come esperienze del diritto «diseguale»: la dottrina della pluralità degli ordinamenti ci insegna a scorgere, nelle disparità del quadro complessivo, l'uniformità e la coerenza per entro ai singoli corpi normativi.

La «tradizione occidentale» può effettivamente raffigurarsi come un percorso di lento, contrastato, faticoso ed ancora incompiuto, ma pervasivo avanzamento dell'eguaglianza: attraverso lo stadio della democrazia censitaria e l'«antinomia fondamentale» - come dice Grossi - di un universalismo che si sviluppa in scala nazional-statalistica<sup>5</sup>, essa tende a fare del pari rango degli uomini desideranti, questuanti, litiganti - con la regola della decisione a maggioranza - la fonte di legittimazione di tutte le istituzioni pubbliche. Tende con ciò alla giurificazione integrale degli interessi e dell'esistenza umana: si è eguali non solo come proprietari o contraenti, ma come individui, aventi tutti lo stesso titolo a stare al mondo; il mio istinto di conservazione vale quanto il tuo, la mia volontà, le mie ambizioni di conoscere, agire, esprimersi, determinare cambiamenti nell'ambiente sociale, non hanno minore né maggior dignità delle tue. La ripresa dell'idea di Lucrezio - quindi probabilmente epicurea, e prima ancora dei sofisti- del contratto sociale è un attacco frontale al feudalesimo e all'idea della disposizione cosmico-gerarchica in cui ciascuno - come aveva teorizzato Platone - debba «rimanere al suo posto». Essa veicola una concezione procedurale dell'organizzazione politica la quale assegna ai valori di parità e reciprocità una centralità permanente: l'illuministica esaltazione della *loi* non dipende solo dalla sua struttura generalizzante e astrattizzante, che fa perfetto riscontro all'astratto modello di uomo del giusnaturalismo moderno<sup>6</sup>, ma è legata da un filo sottile, e però robusto, alla valorizzazione, sotto il profilo genetico, di quel metodo assembleare non senza valide ragioni, ancorché un po' troppo schematicamente, considerato un lascito della *polis* ateniese<sup>7</sup>. A ciò si aggiunge la kantiana metafisica (nel senso di «conoscenza *a priori*») dei costumi, la quale codifica la distinzione tra diritto e morale: l'azione

<sup>5</sup> P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 110 s.

<sup>6</sup> si veda *ivi*, pp. 96 ss.

<sup>7</sup> per riserve sullo schema cfr. ora F. GALGANO, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 13 ss., 37 ss.



morale sarebbe compiuta senza altri fini che per obbedienza al dovere; mentre il diritto è, precisamente, determinazione dell'azione in relazione ai fini<sup>8</sup>. Ciò non significa che per Kant i contenuti del diritto siano, o debbano essere, indipendenti da quelli della morale, né che la dimensione del giuridico, nel suo insieme, sia moralmente indifferente. La «legge universale del diritto» ripete l'andamento dell'imperativo categorico: «agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà di ogni altro secondo una legge universale». La vita secondo diritto – l'abbandono dello stato di natura – è essa stessa materia di dovere morale; ed obbligo supremo dell'umanità è l'uscita dalla condizione pre-giuridica dei rapporti internazionali mediante una federazione generale degli Stati. Rimane tuttavia la differenza: la legge giuridica, per sua natura, non può che riferirsi all'esteriorità; non ha interesse al motivo che determina la volontà dell'agente – né quindi alla sua moralità – ma alla conformità dell'azione ad un modello.

Incrociando queste acquisizioni con il proprio procedimentalismo contrattualistico la lunga stagione del giusrazionalismo approda alla più importante delle sue conquiste: l'interiorizzazione del problema morale come risposta da integrare, nella sua alterità, entro la politica. Dalla filosofia kantiana non meno che dall'esperienza empirica delle differenti ideologie e fedi religiose (e dalla pratica apolitica del cristianesimo di un Pascal e di un Kierkegaard) il liberalismo trae il valore della laicità della *res publica* e del suo diritto: che non è rifiuto, ma accettazione, di una morale, anzi di morali, eccedenti o diverse da quella incorporata nelle istituzioni giuridiche. Si è parlato, al riguardo, di «dualismo dei fori»: una cifra immanente sull'intera storia occidentale da quando al pensiero della comunità si è accompagnato quello dell'individuo, e della quale può convenirsi che il concetto stesso di chiesa, e la realtà della Chiesa romana, abbiano rappresentato importanti forme storiche di promozione<sup>9</sup>. Ma una cifra proclamata adesso con chiarezza, emendata dall'ambiguità d'ogni contesa tra più fori egualmente esteriori. Oltre al

---

<sup>8</sup> cfr. in tema **G. FASSÒ**, *Storia della filosofia del diritto*, II, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2003 (2<sup>a</sup> ed. aggiornata da C. Faralli), pp. 311 ss.; su Kant anche **A. PADOA SCHIOPPA**, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 408 s.

<sup>9</sup> è l'idea portante del libro di **P. PRODI**, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000. P. esordisce citando (pp. 21 s.) Leo Strauss: «la vita propria della civiltà occidentale è un vivere tra due codici»; e subito aggiunge: «la nostra storia più profonda (...) consiste nel confronto tra la religione della Bibbia e la filosofia dei greci non in modo astratto ma nella tensione tra due diversi ordinamenti».



tribunale della città, occorre garantire un'altra sede, *non visibile*, dell'incolpare e discolparsi: solo così il diritto continua a vivere nella ricerca di valori condivisi; diversamente da così esso muore nell'appagarsi di poteri imposti.

2 - Questo concetto di laicità ha una nutrita serie di implicazioni. Ne discende, da parte dell'ordinamento giuridico ideale, un atteggiamento tutt'altro che *anti-religioso*, a designare il quale può risultare insufficiente la parola *tolleranza*: perché la neutralità al cospetto dei diversi sentimenti circa le "cose ultime" e il "senso della vita" viene a fondarsi non su disdegnosa indifferenza, ma su una attribuzione generalizzata – e appunto *pari* - di valore. Da ciò ulteriormente deriva la permanente pensabilità di un esercizio dei diritti da più possibili punti di vista immorale, ma pur sempre legittimo.

Fondata sulla pari dignità, la vita politica laica ha un essenziale orientamento – oltre che universalistico - individualistico, perché costantemente richiede di scorgere il singolo dietro i così detti corpi sociali. Delle persone "semplici" essa importa il divieto di reificazione: esige, come garanzia di libertà morale, il riconoscimento di una qualche sfera anche materiale di privatezza, al cui centro non può che esservi il corpo in senso biofisico; non consente che finalità di alcun genere siano perseguite attraverso la degradazione del soggetto ad oggetto, mero termine materiale di interessi e finalità altrui, individuali o collettive. Per questo le istituzioni laiche – che ben possiamo chiamare liberal-democratiche - non si riducono a un mero procedimentalismo. Esse nascono, per così dire, «costituzionalizzate»: la loro logica maggioritaria contiene in sé il proprio limite, certe decisioni vi sono irremissibilmente precluse<sup>10</sup>.

Laicità implica ancora l'attenuazione dello zelo inquisitorio nel giudizio penale, in problematico rapporto con l'orientamento del processo all'accertamento del vero. Più in generale le istituzioni laiche non possono che rinunciare a costituirsi come agenzia di Giustizia per porsi nella più umile dimensione delle lettere minuscole: non un occhio onniveggente, capace di sistemare ogni accadimento nella ieratica prospettiva del Bene e del Male, ma un sistema di regole convenzionali, ordinato alla convivenza tra gli uomini nella promozione del loro

---

<sup>10</sup> non nel senso, naturalmente, che la maggioranza non possa di fatto assumerle, ma in quello che la loro assunzione comporti un'autocontraddizione, un radicale cambio di identità, di quelle istituzioni.



benessere e perciò particolarmente interessato agli effetti del trattamento dei casi presenti su comportamenti e conflitti futuri.

Un tratto importante della società organizzata laicamente risiede nella possibilità e necessità di tenervi distinto approccio critico-valutativo da attentato al vigore dello *ius conditum*. In quanto pari, i soggetti *alla* sovranità e *della* sovranità sono non solo autorizzati, ma chiamati, a soppesare e dibattere le regole giuridiche vigenti, motivando nei loro confronti – al tempo stesso in cui le proprie azioni vi sono sottoposte – l’approvazione ed il dissenso. Per Habermas, in cui riecheggiano motivi socratici ed ellenistici, la forma di governo democratica inerisce al concetto di ordinamento giuridico precisamente in quanto istituzionalizzazione del principio del discorso. Nell’ordine delle cose è peraltro che l’agire comunicativo sia esposto a continua minaccia: la discorsività esaminante e esaminata, strumento di conoscenza emancipativa, svela agli uomini ciò che è ordinariamente escluso dalla comunicazione per opera, o comunque per effetto, dei poteri psicologici e materiali, pubblici o privati, cui sono sottoposti. Un altro esponente molto illustre del pensiero laico, Amartya Sen, impernia la sua scomoda critica alla gelosa rivendicazione dell’occidentalità della democrazia sul fatto che la portata dei meccanismi elettivi di investitura e di controllo dipende «in modo cruciale dalla possibilità di una discussione pubblica aperta»: il parlamentarismo rappresentativo può essere considerato solo un modo – il più coerente forse, ma a propria volta quanto vulnerabile! – di dare «efficacia concreta ai dibattiti pubblici»<sup>11</sup>.

Confronto dialettico, dunque, e giustificazione. Il riconoscimento di eguaglianza non esclude che interessi dell’uno vengano subordinati a interessi di altri, ché appunto in tale necessità sta la radice del diritto; ma in ciò devono esprimersi – sul presupposto del pari peso dei medesimi interessi indipendentemente dai soggetti che ne sono portatori – *scelte argomentabili*: ove argomentazione sta proprio per ripudio – alla base delle scelte – dei sentimenti irriflessi, delle autorità tralatizie, delle credenze indimostrabili. La laicità si mostra dunque in definitiva come fiducia nei confronti di ciò che chiamiamo *ragione*: nelle leggi della logica formale, che consentono creazione e trasformazione di proposizioni con valore di verità costanti; nel pensiero causale e nell’induzione, che alimentano il progresso della scienza. Allo statuto di stabilità precaria che quest’ultima per definizione attribuisce alle proprie asserzioni – le quali pure stanno dietro alle salde opere

---

<sup>11</sup> cfr. A. SEN, *The Argumentative Indian*, London, Penguin Books, 2005, tr. it. G. Rigamonti, *L'altra India*, Milano, Mondadori, specialmente p. 27.



dell'ingegneria e alla meravigliosa precisione degli strumenti elettronici - è simmetrico il permanente riconoscimento, da parte del pensiero politico laico, della perfettibilità delle proprie istituzioni. La sfida della laicità consiste precisamente nel produrre significati, attribuzioni di valore, a partire dalla conoscenza, e così nel testimoniare costantemente che razionalismo non è sinonimo di afasia morale, di impotenza al cospetto della logica introvertita e della forza della pura tecnica: è quanto mostriamo di credere, in fondo, ogni qual volta consideriamo in termini di *progresso* lo sviluppo della medicina, della psicologia, della psicoanalisi, di tutte le codificazioni di prassi *terapeutiche*.

Contrariamente a quanto spesso si è portati a credere, peraltro, razionalismo non significa estraneazione di una parte nobile di noi stessi da una sfera di funzioni e facoltà inferiori, né da tutto ciò che poco laicamente siamo abituati a giustapporre alla nostra intelligenza con il nome di natura. Il pensiero laico preserva se stesso rivolgendosi, per trarne indicazioni di dover essere, all'essere dell'uomo tra le cose: dunque anche ai suoi sentimenti, alle emozioni, alle passioni, tutt'altro che indisponibili a processi di comprensione e revisione<sup>12</sup>. Ciò investe l'etica laica, nella sua interezza, di una connotazione in senso ampio e complesso *utilitaristica*<sup>13</sup>. Chiedersi poi se l'origine dell'etica debba pur sempre venir pensata, kantianamente, in termini deontici è forse il modo specificamente laico di rapportarsi all'enigma del sacro.

3 - Sotto molti riguardi le istituzioni laiche sono il luogo della problematicità, del compromesso, dell'inclusione di dinamismi divergenti. La tecnica alimenta, almeno da Gutenberg in avanti, i progressi dell'eguaglianza, consentendo a individui lontani di riconoscersi membri di un medesimo insieme – classe, nazione, specie; ma l'astrazione, che sta alla base di tale riconoscimento, è anche allontanamento dalla complessità del reale e dalla varietà delle circostanze. L'articolazione di giudizi di valore e la giurificazione dell'umana coesistenza, per non risolversi nel proprio contrario, sono

---

<sup>12</sup> due indicazioni bibliografiche essenziali: S. VEGETTI FINZI, *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 2004; M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Ma., Cambridge University Press, 2001, tr. it. R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>13</sup> dopo la caduta dei miti del progresso unidirezionale e l'esperienza disastrosa dei totalitarismi del XX secolo, la filosofia "occidentale" ha ampiamente riscoperto Aristotele e i greci: le idee morali dei quali sono per l'appunto caratterizzate – come un filo conduttore pressoché ininterrotto – da un fondamentale *eudaimonismo*. Circa quest'ultimo concetto si veda NUSSBAUM, *op. cit.*, specialmente pp. 51 ss., 75 ss.



inchiodate a una fatica inesauribile, assai più ardua di quella di Penelope: dettagliare contestualmente, separare mentre annodano, distinguere nell'associare.

Tutte queste non sono che premesse di una riflessione sulla società e sul diritto laici: poco dicono ancora per esempio, al confronto con l'attuale *polis* multietnica, circa l'alternativa tra le versioni del laicismo più rigide - che perpetuando la vecchia logica di contrapposizione di società a Stato proibiscono l'esibizione di sentimenti o simboli religiosi in contesti di svolgimento di pubbliche funzioni - e quelle opposte, che si potrebbero dire (prescindendo dall'odierna imperversante intolleranza dell'Hindutva, sostenuta da ben precisi interessi economici) «alla indiana»; o sulla questione della declinazione della neutralità «in positivo» o «negativo»; o sul porsi dei due termini «multiculturalismo» e «integrazione» in relazione alquanto più problematica della reciproca esclusione, un po' come il fatidico binomio «libertà ed eguaglianza». Ma in un Paese - com'è il nostro - di relativamente recente e ancora incerta cultura democratica e di flebile tradizione pluralistica, la discussione di questi punti essendo solo a un livello rudimentale<sup>14</sup>, i prolegomeni non suonano banali. Non è laica, e partecipa in basso grado dell'essenza del diritto, una legislazione che preveda la sottoposizione di una donna all'impianto di embrioni in mancanza del suo attuale consenso; che permetta la somministrazione di terapie e trattamenti vitali in contrasto con la volontà del paziente; che pretenda di disporre la giustificazione dell'uso delle armi in assenza di almeno apparente minaccia per l'integrità fisica<sup>15</sup>; che assuma il dato etnico o la confessione religiosa a ragione di discriminazione e attenuazione dei diritti. Non è laica una società che non reagisca con ripulsa al ripristino in via di fatto - o peggio ancora ad ipotesi di legale ammissione emergenziale, per ragioni di comune sicurezza - della tortura. Né è conforme ai valori laici un sistema mediatico dal quale sia pressoché bandito ogni sforzo di reale conoscenza delle culture, tradizioni, istituzioni giuspolitiche diverse con cui il presente ci stringe a rapportarci: cogliendo anche nelle civiltà esotiche la pluralità, la disputa, il mutamento, tale conoscenza attenuerebbe il sentimento della loro irriducibile estraneità e promuoverebbe, in definitiva, reciproca comprensione. Fuori da una guida politica effettivamente laica il circuito dell'istruzione e della

---

<sup>14</sup> per un saggio del più evoluto dibattito francese si veda AA. VV., *La laïcité*, in *Archives de philosophie du droit*, 148, Paris, Dalloz, 2005.

<sup>15</sup> su tutte queste questioni cfr. D. CARUSI, *Non solo procreazione assistita: il principio di pari dignità e la Costituzione minacciata*, in «Politica del diritto», 2007/3, pp. 413 ss., ove ulteriori riferimenti.



comunicazione di massa si rivolge ostile, anziché mantenersi funzionale, alla riproduzione simbolica: e di fatto vi si agitano non articolabili timori del diverso e del nuovo, oscuri allarmi di disgregazione dei legami sociali, ed in reazione forti appelli all'identificazione collettiva di tipo patriottico o religioso, con il loro immancabile codazzo di disinvolute riletture della storia<sup>16</sup>.

Intervenendo nuovamente sul nostro tema Paolo Prodi ha di recente denunciato come segni di crisi l'attuale «vagare» del potere e del sacro «senza recinti»<sup>17</sup>. Egli pensa verosimilmente alla fuga nella *new age* -alle ansie liberatorie che s'appagano in chiese improvvisate e negli idoli generati dalla nuova tecnologia digitale<sup>18</sup>- quale sintomo di grave involuzione dei processi di significazione e identitari. Ma se il sacro attiene alla dimensione più intimamente esistenziale della vita, alla ricerca di un suo «senso» ultramondano o di una salvezza individuale -non affatto indegna né irrilevante per le istituzioni generali, e tuttavia da queste discernibile e discernendo -, da alcun punto di vista pare auspicabile che la sua «dispersione» venga assunta, direttamente, come un problema della *res publica*. Lo è invece – ed enorme - la dispersione del potere, come modo di effettiva sua sottrazione al controllo democratico.

---

<sup>16</sup> riproduzione simbolica è nel vocabolario di Habermas, in contrapposizione a quella «materiale», una condizione dell'individuale e collettiva «sopravvivenza elementare» non meno importante dell'agire strumentale. Nelle società tardo-capitalistiche – quelle dei grandi mezzi di comunicazione e delle politiche del benessere con cui il potere si guadagna il consenso delle masse - “conservatorismo” è essenzialmente adesione incondizionata al processo di razionalizzazione tecnico strumentale, dello Stato e dell'economia. Sulle sue tipiche modalità espressive, sul nazionalismo tra di esse e in particolare sulla *Historikerstreit* suscitata in Germania dal revisionismo di Nolte, si veda in sintesi S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 130 ss.; e cfr. gli interventi dello stesso Nolte e di Habermas raccolti, con altri, in G.E. Rusconi (cur.), *Germania: un passato che non passa*, Torino, Einaudi, 1987.

<sup>17</sup> Quanto al «panico morale», agli appelli alla paura ed al disgusto in auge soprattutto sul «fronte filosofico comunitarista» come *knock-down arguments* - capolinea in realtà d'ogni comunicazione argomentata -, è da vedere M.C. NUSSBAUM, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004, tr. it. C. CORRADI, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005. Per un riassunto del pensiero della scrittrice americana sia consentito il rinvio al nostro *Diritto, letteratura, psicoanalisi: struttura narrativa e rilevanza etico-politica delle emozioni nella filosofia di Martha Nussbaum*, in «Politica del diritto», 2006/2, pp. 67 ss. (parte I), 2006/3, pp. 223 ss. (parte II) (sull'analisi della vergogna e del disgusto II, pp. 228 ss.)

<sup>18</sup> P. PRODI, *La laicità, un valore di tutti*, in «Il Mulino», 2008/2, pp. 381 ss.