



Claudio Luzzati

(professore emerito di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria")

Laicità e partecipazione politica*
*Legal secularism and political participation**

ABSTRACT: As is well known, the Italian term 'laicità' is polysemic and cannot be adequately translated into English. The word 'secularism', in fact, only captures certain senses of 'laicità'. Ultimately, we are dealing with a very complex phenomenon that surely cannot be analyzed with a dichotomic black and white concept. In this paper we are mainly interested in highlighting legal secularism, understood as neutrality. However, we must pay attention to the fact that liberal neutrality, understood as mutual tolerance and impartiality of institutions, is a "committed neutrality" which deeply differs from Max Weber's uncommitted neutrality to which scientists aspire. On the other hand, the ideal of legal secularism comes into harsh conflict with the partisan spirit that characterizes political life. Democracy is not only respect for rules, but must come to terms with the citizens' variegated senses of belonging to this or that community. As they say: "My country, right or wrong". Precisely because of these limits to rational discourse, we believe that legal secularism, in a broad sense, is not fully achievable even in an open society.

SOMMARIO: 1. L'individuazione del tema che verrà affrontato - 2. Laicità, una nozione complessa - 3. (*segue*) Tre concetti di laicità - 4. (*segue*) La neutralità degli scienziati e la neutralità delle istituzioni laico-liberali - 5. (*segue*) La così detta "scienza del diritto": un ideale sulla via del tramonto - 6. Partecipazione e appartenenza - 7. (*segue*) Il fascino duraturo della democrazia diretta e la ritrosia del laico - 8. (*segue*) Il successo delle argomentazioni fallaci quale fenomeno collettivo - 9. Concludendo: i pregi e i limiti della ragione laica.

1 - L'individuazione del tema che verrà affrontato

In questa sede desidero occuparmi di due nozioni - e di due famiglie di fenomeni - che, a prima vista, non s'incontrano: la laicità e la partecipazione politica. Sembra arduo pensare che l'una delle due specifichi l'altra. Né si riesce a trovare un *genus* che le accomuni. In realtà, a un esame accurato, tra di esse un rapporto c'è, seppure negativo e potenzialmente conflittuale. C'è nel senso che la laicità, intesa in un modo relativamente ampio, è chiamata a incanalare, arginandole, le pretese avanzate dalla politica, scongiurandone la sacralizzazione; ma, a

* Contributo non sottoposto a valutazione – Unreviewed paper.

Lezione inaugurale del Corso di Dottorato in Studi Giuridici Comparati ed Europei dell'Università di Trento tenutasi il 29 marzo 2023. Ha introdotto Federico Puppo, discussant: Fulvio Cortese, Matteo Cosulich, Cinzia Piciocchi, Serena Tomasi.



loro volta, le dinamiche politiche e identitarie costituiscono di per sé un ostacolo a una piena realizzazione degli ideali laici. Tali ideali, infatti, sono destinati a rimanere incompiuti, a restare *in una certa misura* sempre inattuati, persino nelle società più libere e meglio ordinate dal punto di vista democratico.

Detto altrimenti, la laicità va ripensata, nelle sue accezioni teoriche cruciali, come una questione di un “più” e di un “meno” e non come una questione di un netto “sì” o di un “no” categorico. In tale quadro cercherò di esporre la tesi che fra il grado di laicità raggiunto da una società e i meccanismi collettivi attivati dalle “appartenenze” vi sia una costante tensione.

Per dirla in un modo ancora diverso, l’idea portante di questa indagine è che non esistono società completamente aperte e società completamente chiuse, come farebbe pensare il titolo del famoso libro di Popper, *La società aperta e i suoi nemici*¹. Ogni società umana, anche la più liberale, è *in parte* chiusa, è fatta per escludere qualcuno. Occorre esserne consci.

Non ci si può mai esimere del tutto dal tracciare una linea, squisitamente illiberale e poco laica, che divida “i nostri” dai “loro”, per quanto accogliente sia la comunità, il partito, la fede o il culto, religioso o secolare, che si prende in considerazione.

I simboli, del resto, nella loro qualità di veicoli per mezzo dei quali ci si identifica con gli altri membri del gruppo, membri con cui nella maggioranza dei casi non si ha avuto alcun rapporto *personale*, e che altrimenti sarebbero vissuti come perfetti sconosciuti, o minacciosi estranei, hanno un funzionamento analogo. I simboli uniscono e respingono a un tempo, rendendo superfluo ogni ulteriore esame di merito². Affratellano e inimicano, il che li rende sempre particolaristici, anche quando vorrebbero, paradossalmente, abbracciare tutti.

Un’ultima notazione. Forse sarebbe stato più lineare intitolare seccamente queste riflessioni *Laicità vs. partecipazione*, mettendo subito in luce il contrasto (che vedremo essere relativo, mai assoluto) fra i due termini chiave (i quali suppongono un lavoro ricostruttivo capace di

¹ K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Routledge, London 1945, edizione italiana a cura di D. ANTISERI, Armando, Roma, 1973.

² Cfr. E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell’Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005. In greco σύμβολον fa del simbolo un “segno di riconoscimento”; il termine deriva da συμβάλλω che è composto da σύν “insieme” e βάλλω “gettare”; διαβάλλω, invece, significa “separare” e, metaforicamente, “calunniare”, per cui, com’è noto, il diavolo è colui che “semina discordia”. Aggiungo che, mentre si ripete la trita verità che l’estraneo, lo straniero, suscita automaticamente timore, non ci si rende abbastanza conto che anche l’affratellamento simbolico avviene, come per miracolo, tra sconosciuti, tra gente che, se non vi fosse questo meccanismo d’identificazione, si potrebbe benissimo detestare. Il simbolo, come il proferimento corretto di una parola d’ordine segreta, d’uno *shibboleth*, ci fa abbassare la guardia. E tanto la paura (spesso infondata) dell’alterità, quanto la fiducia (sovente immeritata) in chi condivide un’appartenenza per noi significativa, sono meccanismi irrazionali, nel senso che si risolvono in riflessi automatici che precedono ogni esperienza e riflessione. Scattano e basta. Cfr. §§ 3 ss.



ampliarne e di precisarne i rispettivi significati). D'altronde, dando per scontato il contrasto, mi sarebbe parso di saltare troppo presto alle conclusioni, senza concedermi sfumature, e sorvolando ad ali spiegate sul carattere ambiguo e sfaccettato dei concetti rilevanti. In ogni caso, come emerge fin da queste battute iniziali, parlo di laicità per parlare anche d'altro.

2 - Laicità, una nozione complessa

In effetti, l'idea di laicità che si è affermata nel sentire ordinario è imperniata su una *non* appartenenza. Quella religiosa. O, almeno, ruota attorno al proposito di contenere l'ingerenza delle chiese - una volta si diceva: della Chiesa, ovviamente quella cattolica - in ambiti ritenuti estranei alla religione, tipicamente quelli propri delle istituzioni statali. Alla partecipazione religiosa (ma, aggiungerei, anche non religiosa), legittima altrove, secondo il laico non è lecito sconfinare in territori in cui entrano in gioco garanzie che devono esser valide per tutti, anche per chi non partecipa (o non si riconosce in una *determinata* appartenenza).

D'altronde, questa connotazione di *non* appartenenza è centrale negli usi, tanto è vero che s'è estesa a campi estranei ai rapporti tra Stato e Chiesa. Per cui Freud designò *Laienanalyse*, "analisi laica", la terapia analitica condotta da *non* medici e oggi in Italia si parla di "componenti laici" del CSM per indicare i membri elettivi di quell'organo che *non* sono scelti dai giudici (quelli eletti dai giudici, invece, com'è noto, si dicono "togati").

Per quanto possa suonare singolare, il vocabolo 'laicità' è tratto dal linguaggio religioso. Il Codice di diritto canonico vigente, infatti, divide i fedeli in due grandi categorie: chierici e laici³. Per la Chiesa, dunque, i laici sono *non chierici*.

La costruzione accennata sopra spicca per tre discutibili caratteristiche.

In primo luogo, obbedisce alla grammatica dicotomica delle contrapposizioni nette. O l'una o l'altra di due possibilità. In mezzo non c'è nulla.

Inoltre, una volta i laici erano per la Chiesa le persone del popolo, rozze e prive di cultura, come suggerisce con una punta di disprezzo

³ Can. 207 - § 1. Per istituzione divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici.



l'etimologia⁴. Poi, come si sa, è intervenuta la rivalutazione conciliare del laicato⁵.

Infine, la questione della laicità sembrerebbe riguardare soltanto la partecipazione religiosa, o, peggio, i soli rapporti tra lo Stato e una Chiesa, e non l'incompatibilità tra l'imparzialità istituzionale e un'ampia gamma di "prese di posizione" o d'adesioni dottrinario-ideologiche.

Credo che la visione ordinaria vada corretta. Si deve passare da una laicità in-bianco-e-nero, ristretta, e che non fa altro che considerare positivamente ciò che gli altri avversano, quasi si scambiassero le polarità di un interruttore, a una laicità a colori, teoricamente complessa e realistica sul piano politico. È quel che cercherò di fare nei prossimi tre sottoparagrafi, dove stabilirò un collegamento fra la laicità in un senso ampliato e la neutralità liberale, la quale ultima è da tenere ben distinta dalla neutralità degli scienziati.

3 - (segue) Tre concetti di laicità

Oggi ormai non v'è chi non si dica "laico". Persino il papa di Roma è lieto di riconoscere la sfera della laicità, purché "sana", ossia contrapposta all'ideologia "laicistica".

La laicità riconosciuta dal clero cattolico, va da sé, non è quella che s'è confrontata con i Lumi. D'altronde, questa parola evoca presso di noi, riportando indietro l'orologio della storia, le furiose dispute del passato fra lo stato risorgimentale e il mondo cattolico.

Ma i temi ancora attuali non mancano: il finanziamento dei culti, l'esposizione dei simboli, la legittimità dell'educazione religiosa nella scuola pubblica e le battaglie in campo bioetico. Fatto sta che, quando si discute di laicità, non sempre si sa di che cosa si sta parlando. L'impressione è che se ne parli in un modo eccessivamente angusto. Né è solo un problema di anacronismo o di astute manipolazioni. Il termine "laicità" è dei più ambigui. Di tale termine occorre distinguere tre accezioni di base, collegate fra loro, epperò irriducibili l'una all'altra: 1) la "laicità" come qualifica che si applica a *dottrine, valori, ideologie o partiti* (per esempio, quando si afferma: "In materia di aborto i laici privilegiano l'autonomia delle donne"); 2) la "laicità" come un possibile tratto

⁴ In greco λαϊκός, significa "profano", "del popolo" e deriva da λαός, "popolo", "popolazione". Per illustrare il senso deterioro della parola 'laico' come incolto, A.C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, in AA. VV., *La laïcité*, PUF, Paris, 1960, pp. 455-480, ricorda anche l'etimologia fantasiosa che fa derivare il vocabolo da λᾶς pietra, lapis, "inde laicus idest lapideus, quia durus et extraneus a scientia" o ancora: "illeteratus, indoctus". Riguardo alla barriera culturale costituita dal latino e alle oscillazioni della Chiesa in materia di traduzioni in volgare dei testi sacri, a fronte del diverso atteggiamento di protestanti, vedi anche G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura 1471-1605*, il Mulino, Bologna, 1997, ed EAD., *Proibito capire, La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna, 2005.

⁵ *Lumen Gentium*, 10 e 31.



caratteristico di date *istituzioni* (per esempio, quando si dice: “Con la sent. 203/89 la Corte costituzionale ha riconosciuto la laicità dello stato italiano”); 3) la “laicità” come *metodo filosofico* (per esempio, quando si dice: “L’atteggiamento laico rifiuta il principio d’autorità, in quanto le scelte etiche devono essere libere e responsabili”).

Pur non volendo dilungarmi, alcune puntualizzazioni sono qui indispensabili.

Innanzitutto, è perfettamente appropriato denominare *laicismo* questa o quella ideologia o dottrina che si fonda su valori che rientrano in una tradizione razionalistica, demistificatoria e antimagica. Come esistono le tradizioni religiose, così anche le filosofie illuministiche hanno una storia illustre, che non può essere ignorata. Il suffisso “-ismo” aggiunto a vocaboli astratti è, d’altro canto, usato in modo inappuntabile per riferirsi, senza connotazioni negative *automatiche*, a dottrine, movimenti o sistemi ideali. “Laicismo”, su questo piano, vale quanto “patriottismo”, “empirismo” od “ottimismo”⁶. Sarebbe però un passo falso usare il termine “laicista” come sinonimo di “laico” *quando si tratta di istituzioni*. Uno stato *laicista* non è uno stato *laico*. Al massimo si può chiamare “laicista” la Turchia kemalista o la vecchia Unione Sovietica. Perché? Perché la loro struttura istituzionale poggiava su un’ideologia, su una sorta di religione civile. Per l’appunto, il solo fatto di fondare la vita pubblica su una dottrina, anche atea, liberale o laicista, a mio avviso compromette definitivamente la laicità, così come la laicità sarebbe vulnerata ove vigesse una chiesa di stato. Sembra evidente che l’insistenza su una serie di “valori obbligatori”, fossero pure quelli costituzionali, cui si leghi la cittadinanza, è l’esatta antitesi dello spirito laico. La questione, tuttavia, è molto meno pacifica di quel che saremmo disposti ad ammettere⁷. Ogni società tende a *sacralizzare* certi valori, rintraccia le proprie radici in determinate metafore e miti, in narrazioni solenni e indiscutibili (o che sono tali finché le anzidette metafore non verranno rimpiazzate da altre). Potrà trattarsi dei “Padri pellegrini”, del “milite ignoto”, della “guerra popolare da cui scaturì la vittoria di Stalingrado”⁸, oppure della “Repubblica nata dalla Resistenza”⁹.

⁶ Il suffisso qui discusso è usato *anche* in modo spregiativo, ma non necessariamente. Talvolta si oscilla da un senso negativo a uno positivo. Si pensi alle vicende paradigmatiche di “decadentismo” e di “cosmopolitismo”. Cfr. L. CAPUANA, *Gli “ismi” contemporanei*, Giannotta, Catania, 1898, ristampa Fabbri, Milano, 1973.

⁷ La questione non è affatto chiusa se V. PACILLO, in un suo scritto, peraltro stimolante, *Neo-confessionismo e regressione*, in E. VITALI (a cura di), *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, CUEM, Milano, 2005, pp. 3-61, ha creduto di poter sostituire nel così detto cristallo di Hobbes (in realtà di Carl Schmitt) l’apertura alla trascendenza e la *Veritas* incarnata da Gesù Cristo con “il richiamo ai principi costituzionali, che - per un ordinamento laico - rappresentano l’unico vero parametro di legittimità dell’azione normativa dell’*auctoritas* [...]” (p. 39, n. 90).

⁸ Cfr. V. GROSSMAN, *Vita e destino*, Adelphi, Milano, 2008, dove si spiega il prezzo che questo mito comportò per i sovietici non-russi.

⁹ Non so se in questi casi W.B. Gallie parlerebbe di *Essentially Contested Concepts* (in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56), pp. 167-98). Spesso i valori mitizzati sono più che altro *incontestabili* o difficilmente contestabili. Sono più oggetto di



Se si intende la laicità come una desacralizzazione critica delle teologie fondative e dei miti sociali, che, per quanto nobili, sono sempre regressivi, risulta chiaro che il concetto di laicità va necessariamente esteso, ben oltre il possibile intreccio fra le istituzioni e il culto tributato a una qualche Divinità Superiore. D'altra parte, queste tendenze mitogenetiche sono (in una data misura) inevitabili e hanno a che fare con i problemi di legittimazione degli ordinamenti e di consenso politico.

4 - (segue) La neutralità degli scienziati e la neutralità delle istituzioni laico-liberali

La laicità che qui c'interessa maggiormente in quanto giuristi è quella istituzionale. Per esaminare questo concetto dobbiamo usare la nozione di neutralità, stando bene attenti a tener distinta la neutralità degli scienziati, che qui non ci serve (*infra*, §§ 2.3), dalla neutralità laica e liberale, che nella nostra analisi riveste un ruolo centrale. Chiamiamole N1 e N2. Le differenze sono presto dette.

N1 è la neutralità weberiana, intesa quale *astinenza dai valori*. È l'ottemperanza a un precetto metodologico cui si deve attenere chiunque intenda svolgere un'indagine scientifica seria. Il buon scienziato prende atto di com'è il mondo, anche quando giunge a conclusioni a lui sgradite, evitando di lasciarsi condizionare dai propri desideri e dalle posizioni che nutre in campo etico e politico. Il suo discorso deve essere il più possibile passionato, descrittivo. E se non lo è, questo rappresenta un vizio che inficia il lavoro compiuto. Siamo davanti a un *disimpegno* (cui si accompagna l'arduo impegno anti-ideologico, a essere disimpegnati)¹⁰. N2 è la neutralità liberale, vista come tolleranza reciproca e come applicazione del principio di legalità. Più precisamente, essa poggia *su un impegno specifico*, l'impegno dei giudici e dei pubblici funzionari a prescindere dalle proprie preferenze personali, ossia di non scegliere in modo discriminatorio, penalizzando o favorendo date appartenenze. Si tratta di una scelta, sia pure di secondo livello¹¹, finalizzata ad assicurare una parità di trattamento davanti a criteri relativamente certi e condivisi, garantendo i diritti previsti da una costituzione rigida e generalmente riconosciuti. Come vedremo nel prossimo paragrafo, la neutralità impegnata ora in esame, che lascia spazio a una vasta *pluralità* di concezioni del mondo, si sposa bene con il *formalismo*. Va inoltre precisato che l'idea di una *neutralità impegnata* può sembrare un ossimoro, ma tale opzione terminologica per designare il rispetto delle

domande retoriche, a risposta obbligata, che di vere domande, per appurare qualche punto su cui sorgano dubbi o incertezze autentiche.

¹⁰ È superfluo avvertire che il fatto che la neutralità degli scienziati sia prescritta da un precetto metodologico di per sé non la compromette, in quanto il precetto opera a un livello metadiscorsivo.

¹¹ Cfr. U. SCARPELLI, *Cos'è il positivismo giuridico*, Comunità, Milano, 1965, pp. 133-134.



minoranze e la stretta legalità dipende dalla circostanza che il vocabolo alternativo 'tolleranza' è caduto in grave discredito, perché veicola l'idea ingiustificata di una superiorità giuridica e morale di chi "tollera" rispetto alle credenze e alle pratiche che vengono "tollerate"¹².

D'altronde, N1 e N2 differiscono per altre due caratteristiche. La nozione di neutralità, quale *Wertfreiheit* dello scienziato, è una questione di sì o di no. Basta un cedimento ai valori, come una goccia d'acqua putrida versata in un liquido sterile, e la neutralità ne esce definitivamente inquinata. Invece, la neutralità come impegno laico è graduabile: si può essere *più o meno* liberali e pluralisti a seconda dell'ampiezza della "rosa" degli stili di vita e delle concezioni fra cui ci si impegna, con una scelta di livello superiore, a *non* scegliere. Infine, va spiegato che N2, la neutralità liberale, come tolleranza reciproca (al contrario di N1, la neutralità tipica degli scienziati), ha limiti severi, perché *non è neutrale nei riguardi di se stessa*. Ciò significa che i valori laico-liberali non sono considerati valori come tutti gli altri, sostituibili con valori diversi, e sulla cui *attuazione* si può restare indifferenti. È infatti sensato che l'ordine laico *non* sia neutrale nella scelta tra l'instaurazione di uno stato totalitario e il mantenimento di una struttura politica relativamente aperta, nella quale viga il principio di garantire il massimo pluralismo possibile (cioè compatibile con l'apertura stessa). Né ciò comporta contraddizioni logiche. Il punto è che neppure questi aspetti di non neutralità (rispetto alla graduabile N2) trasformano la laicità in un'ideologia di stato. I cittadini restano liberi di manifestare anche idee irragionevoli¹³, o liberticide, a patto che non si metta *concretamente* in pericolo la libertà di coscienza degli altri, e non si cerchi di manipolare su larga scala l'opinione pubblica detenendo il monopolio dei mezzi d'informazione¹⁴.

¹² Si vedano le opposte concezioni sulla neutralità di **A. VERZA**, *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Giuffrè, Milano, 2000, e di **C. DEL BO**, *La neutralità necessaria. Liberalismo e religione nell'età del pluralismo*, ETS, Pisa, 2014.

¹³ Non ho qui lo spazio per sviluppare una discussione critica sulla tesi, a mio avviso infelice, di **J. RAWLS**, *Political Liberalism* (1993), *with a new Introduction and the Reply to Habermas*, Columbia University Press, New York, 1996, secondo il quale si dovrebbe instaurare un "pluralismo ragionevole".

¹⁴ Qui non si dà un'antinomia da autoriferimento perché bisogna distinguere *tra due livelli*: quello su cui opera il discorso ufficiale delle istituzioni, che scelgono di non scegliere *in un certo ambito* (cioè: *a meno che* non si diano controindicazioni a tutela della libertà di scelta) e quello su cui operano i cittadini che esprimono le loro opinioni senza che siano sottoposte a filtri preventivi, sempre discriminatori. Non siamo nella situazione in cui si trova chi afferma paradossalmente: "Ciò che sto dicendo ora è falso". Chi non discrimina, non approva per questo solo: si astiene unicamente dall'entrare nel merito. D'altro canto, se dico: "Non sono neutrale sulla neutralità", tale asserzione può essere sensatamente intesa come equivalente alla tesi che *sono impegnato* a non discriminare fra certe concezioni di vita (non tutte). Il che corrisponde all'idea espressa nel testo che la neutralità del liberale, N2, a differenza di quella dello scienziato, sottende un *impegno* (e precisamente un impegno formalistico).



5 - (segue) La così detta “scienza del diritto”: un ideale sulla via del tramonto

Come si ricava dalle considerazioni precedenti, la laicità istituzionale assicura che in una società vi sia un’ampia pluralità di appartenenze “tollerabili”. Le istituzioni, entro certi limiti, non ne privilegiano nessuna, rendendola obbligatoria, proprio perché l’uomo della strada sia libero di scegliere le proprie affiliazioni e i modi in cui *partecipare*, se lo desidera, alla vita civile, religiosa e politica¹⁵.

Su questo snodo, però, bisogna prestare una particolare attenzione, poiché gli studi teorico-giuridici, specie in materia di interpretazione, sono segnati da una lunga sequela di confusioni fra la neutralità degli scienziati e la neutralità quale espressione di una tolleranza reciproca. La causa principale di tali equivoci sistematici risiede nella circostanza che, per decenni, la scuola giuspositivistica vecchio stile ha fatto indossare al giurista le vesti prestigiose dello scienziato e ha sostenuto che l’interprete si dovesse attenere - e in realtà si attendesse - a un’interpretazione meramente *dichiarativa*.

È ovvio, a questa sommaria ricostruzione si può obiettare che vi è un positivismo giuridico più aggiornato che, facendo leva sulla semantica della vaghezza, ha demolito la tesi dell’unica soluzione corretta, mostrando che di solito i problemi esegetici sono suscettibili di ricevere molte risposte assennate e giuridicamente accettabili.

Tuttavia, sarebbe ingiustificato anche un arroccamento sui bastioni, in realtà espugnabili, di un cognitivismo interpretativo *parziale*, che si limiti a selezionare un “significato letterale” o - ma non è esattamente la stessa cosa - ciò che si pretende essere un *nucleo* di significato “chiaro”¹⁶.

A dirla tutta, la “bontà” delle interpretazioni - e delle argomentazioni - degli interpreti, non consiste nella loro attitudine a cogliere in modo veritiero un ipotetico oggetto che preesista rispetto all’attività interpretativa, posto che ciò sia possibile.

Gli addetti ai lavori muovono sempre da “prese di posizione” *valutative* sui due principali temi di cui si occupa la teoria generale¹⁷, e cioè la teoria delle fonti e l’interpretazione. Le fonti non sono solo un dato empirico di cui si prende atto, ma valgono perché sono fatte valere, perché i giuristi conferiscono loro una particolare autorità. È quello che

¹⁵ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, 2^a ed., 1991, p. 55, avverte giustamente che “i concetti di democrazia e di pluralismo non coincidono”. Fondamentale, peraltro, è distinguere fra il pluralismo come situazione di fatto, il pluralismo come modello ideale e il pluralismo come realizzazione parziale o totale di un determinato modello più o meno ottimale o interessante.

¹⁶ In questa sede miro a una sintesi generale. Per questo tralascio le sottili discussioni che vengono sollevate da ciascuno dei punti menzionati di sfuggita nel testo. Cfr. C. LUZZATI, *Del giurista interprete. Linguaggio, tecniche e dottrine*, Giappichelli, Torino, 2016.

¹⁷ Cfr. *Distinguendo e interpretando. Intervista di Vincenzo Antonio Poso a Riccardo Guastini*, pubblicata in <https://www.giustiziasieme.it/it/> del 6 febbraio 2023.



poi accade per le così dette “religioni del libro”: solo alcuni dei testi tramandati sono considerati dai commentatori come libri canonici, o vincolanti sul piano liturgico-rituale. Bisogna dunque distinguere fra la riproducibilità meccanica (che rende *affidabile* una possibile fonte-atto testuale, anche se non si possono tralasciare altri fattori, quali la chiarezza e la reperibilità), da un lato, e, dall’altro lato, *l’impegno* di coloro i quali, seguendo determinati criteri procedurali (ma spesso anche contenutistici), reputano *rilevante* un dato insieme di *disposizioni* e non altri enunciati¹⁸. L’interpretazione, a sua volta, può avere *standard di successo distinti*, perché essa persegue finalità di valore variabili secondo le scelte compiute dei giuristi e culturalmente accreditate¹⁹.

A volte si tiene ferma la regola, anche quando essa produce conseguenze subottimali, per assicurare una *relativa* certezza. Altre, invece, si introducono continue eccezioni implicite, minando la rigidità del precetto: una regola resa fluida, naturalmente, non è più una regola²⁰.

Ma ciò dipende, più che dalle caratteristiche intrinseche della norma, *dall’uso che se ne fa*. Se la norma generale resiste ai “casi recalcitranti”, è frutto di scelte interpretative discrezionali.

Si è discusso molto della distinzione tra regole e principi. Non è di sicuro il caso d’andare a rivangare queste vecchie faccende. Una cosa, però, la vorrei dire. Quando si parla di regole e di principi si fanno strani discorsi che diventano comprensibili se si smette di porsi questioni di “ontologia delle norme” e si capisce che in realtà siamo di fronte a due distinte tecniche di ragionamento giuridico: una tecnica *formalistica* (in un senso tutt’altro che dispregiativo) che ricorre ad argomentazioni *esclusive*, in specie al *principio di autorità*, per cui ci sono argomenti che non sono ritenuti bilanciabili con gli altri, e, invece, una tecnica *inclusiva*, che consente di aggiungere al ragionamento premesse nuove, non esplicitamente dichiarate in anticipo, e/o di sottrarre vecchie premesse con antinomie create ad arte e risolte attraverso la *defeasibility* e il bilanciamento.

Le tecniche formalistiche sono assai diffuse in campo giuridico. Ne sono per esempio espressione la gerarchia delle fonti, i precedenti negli ordinamenti ove vige lo *stare decisis* e, ma l’elenco potrebbe facilmente allungarsi, il passaggio in giudicato. Nei numerosi casi in cui adottano tali tecniche, i giuristi si mettono dei paraocchi con cui evitano

¹⁸ Analogamente si deve distinguere tra l’individuabilità o salienza d’una possibile fonte-fatto e la sua rilevanza. Ricordo che le disposizioni sono enunciati ufficiali, da cui dipende il valore normativo attribuito ai significati, peraltro molteplici, che se ne ricavano. Naturalmente va considerato anche il problema dei principi inespressi e, più in generale, delle norme senza disposizione.

¹⁹ Cfr. P. CHIASSONI, *Tecnica dell’interpretazione giuridica*, il Mulino, Bologna, 2007, e J. WRÓBLEWSKI, *Semantic Basis of the Theory of Legal Interpretation*, in *Logique et Analyse*, 21-24, 1963, pp. 397-416, traduzione italiana a cura di U. SCARPELLI, *Diritto e analisi del linguaggio*, Comunità, Milano, 1976, pp. 347-373.

²⁰ Cfr. F. SCHAUER, *Playing by the Rules. A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*, OUP, Oxford, 1991 (traduzione italiana di C. RUSTICI, *Le regole del gioco*, il Mulino, Bologna, 2000).



di prendere in considerazione una serie di argomenti, anche argomenti che essi stessi ritengono migliori di quelli accettati; si reputano tali argomenti irrilevanti per ragioni estrinseche ai contenuti.

Tale caratteristica sembra entrare in urto con la laicità come metodo, che aborre il principio di autorità. In effetti tale situazione diviene inaccettabile a patto che l'autorità sia considerata solo un modo per raggiungere un ragionevole compromesso fra istanze diverse. Si paga un prezzo alla certezza in termini di efficienza, evitando di scivolare in una giustificazione infinita. E questa è una buona ragione *prima facie* per sacrificare in qualche misura le proprie preferenze etiche. Si vuole garantire la prevedibilità delle decisioni che verranno prese in nome di tutti, quali che siano. È chiaro però che l'etica individuale ha l'ultima parola nel foro interno; d'altronde, gli interpreti restano liberi di togliersi siffatti paraocchi nelle situazioni in cui i principi etici sono da loro ritenuti irrinunciabili in ultima istanza, tutto considerato, affrontando però le conseguenze, anche giuridiche, di tale atto.

6 - Partecipazione e appartenenza

Veniamo ora alla partecipazione. È appena il caso di avvertire che 'partecipazione' non è un termine tecnico della teoria politica, come per esempio, il termine 'rappresentanza'. D'altro canto è difficile definire la 'democrazia' senza parlare di una *partecipazione*, per lo meno indiretta, dei cittadini al governo della cosa pubblica. Ad esempio, secondo la definizione minimale di democrazia offerta da Bobbio, "per regime democratico s'intende primariamente un insieme di regole di procedura per la formazione di decisioni collettive, in cui è prevista e facilitata la partecipazione più ampia possibile degli interessati"²¹.

Questa definizione può apparire inadeguata e di certo non riscalda gli animi²². Del resto, la democrazia rappresentativa è per molti versi una pia finzione²³.

In realtà c'è modo e modo di partecipare.

Da un lato, c'è una partecipazione che consiste nel seguire le regole del gioco prefissate, rispettando forme e procedure con un freddo

²¹ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. XVIII-XIX.

²² N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. XIX: "So bene che una simile definizione procedurale, o formale, o in senso peggiorativo formalistica, appare troppo povera ai movimenti che si proclamano di sinistra". N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, a cura di M. BOVERO, Einaudi, Torino, 1999, p. 381, articola e specifica la sua definizione minimale di democrazia elencando una serie di "universali procedurali". Non è il caso di soffermarsi su di essi. M'interessa invece segnalare il commento dell'A., per il quale "sono tutte regole che stabiliscono non già *che cosa* si deve decidere, bensì *chi* debba decidere *come*. Non ho alcuna difficoltà ad ammettere [...] che queste regole puramente formali danno al concetto di democrazia un significato ristretto" (corsivi nell'originale).

²³ Cfr. per tutti H. KELSEN, *La democrazia*, 5^a ed. a cura di G. GAVAZZI, il Mulino, Bologna, 1984, p. 69 ss.



ed equanime rigore capace di far funzionare le istituzioni, garantendo tutti i “partecipanti”. Spesso però tali regole vengono esperite dai loro destinatari come meri “intraici burocratici”, o come il segno di un’assenza di spontaneità e di sincerità²⁴.

Perciò dall’altro lato va menzionata una *partecipazione identitaria*, molto più entusiasmante della precedente: quella che nasce da un’identificazione con gli altri membri di un gruppo sociale, da un vigoroso sentimento di co-appartenenza. È una specie di innamoramento collettivo che anima i fenomeni di massa. Nell’immaginario della gente comune è la “piazza” opposta ai “palazzi” del potere. La partecipazione, in tal senso, esprime tipicamente uno spirito *di parte* ed è di frequente in conflitto con altre *parti*.

Nella presente sede la partecipazione che c’interessa è la seconda, quella imparentata con l’*appartenenza*. È la partecipazione politica? Anche, ma va segnalato che si sono manifestati importanti segnali di stanchezza relativamente agli ideali politici, che, istituzionalizzandosi, si traducono in organizzazioni che imbrigliano o perdono la carica emotiva originaria.

Oggi, in effetti, i partiti hanno cessato di essere scuole in cui sono trasmessi valori forti e radicati e dove si seleziona una classe dirigente con uno spessore culturale di cui possa andare fiera. I partiti si stanno riducendo a comitati elettorali governati da oligarchie in concorrenza fra di loro; quanto al momento elettorale, esso ha perso il prestigio che aveva in passato, e ciò non solo in Italia. E ben conosciamo la politica dell’antipolitica per cui in molti preferiscono parlare di “movimenti”, non di partiti, e si guarda con sospetto a ogni istituzionalizzazione. Se però la partecipazione politica (partitica?) è in crisi, emergono altre appartenenze: da quelle, etniche, cultural-religiose fino a giungere alle identità di genere. Del resto le identità più forti, paradossalmente, sono quelle che si acquisiscono alla nascita, piuttosto che quelle che si scelgono (fatta eccezione per le ideologie che puntano a una palingenesi rivoluzionaria); sono le identità che si nutrono di potenti fantasie, piuttosto che quelle che si basano su precisi dati di fatto²⁵.

In ogni caso, non si deve confondere la partecipazione partitica, che può istituzionalizzarsi, irrigidendosi, con le forme di partecipazione politica ampiamente intesa.

²⁴ Questo è un giudizio criticabile, soprattutto da un punto di vista laico, ma qui mi sto muovendo su un piano descrittivo, limitandomi a riportare un sentimento diffuso d’insoddisfazione. D’altro canto il cristianesimo ha sviluppato una lunga tradizione di critica al formalismo delle regole, contrapposto alla veracità dello spirito.

²⁵ B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991), traduzione italiana di M. VIGNALE, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 1996, p. 153: «Morire per la propria patria, che di solito non abbiamo scelto, assume un valore decisamente maggiore che morire per il Partito laburista, per l’Associazione medica americana o persino per Amnesty International, perché queste sono associazioni cui ci si può iscrivere o che si possono abbandonare a proprio piacimento. [...]». Il volume è stato ristampato per i tipi di Laterza, Roma-Bari, 2018.



Sono fenomeni complessi e da valutare con grande attenzione, su cui torneremo per toccare il mito sempre riaffiorante della democrazia diretta (*infra*, § 3.1) e per dar conto dell'impatto di argomenti scarsamente razionali che pongono limiti operativi rilevanti alle pratiche ispirate alla laicità delle istituzioni in senso lato (*infra*, § 3.2).

Parlando d'identità, comunque, non ci si può astenere dall'osservare a margine che sovente si confonde l'identità quale tratto individuale idiosincratice (che riguarda soltanto me, non i miei simili) con l'identità omologante, attraverso la quale qualcuno si riconosce in una serie di valori condivisi²⁶. La conseguenza negativa è che spesso volte si tutela l'individuo in quanto latore dei valori di un gruppo, ma la tutela dell'individuo che vuole uscire dal gruppo, o che desidera cambiarne il codice di comportamento, è altamente deficitaria. Già è arduo non essere discriminati per un'appartenenza minoritaria, però dai "nostri" nessuno ci protegge.

7 - (*segue*) Il fascino duraturo della democrazia diretta e la ritrosia del laico

Sulla partecipazione politica Scarpelli ebbe a scrivere un intervento critico e appassionato che illustra efficacemente le resistenze del pensiero laico e liberale a tal riguardo²⁷. La lettura è istruttiva. Gli obiettivi polemici dell'Autore sono molteplici. Sorvoleremo qui sull'attacco al consociativismo in ogni sua forma, che si risolve in una continua contrattazione tra gli organi dello Stato e le parti sociali. A noi importa invece cogliere tre tesi di fondo dell'Autore:

- i) in primo luogo, Scarpelli sostiene che la parola "partecipazione" dà "un senso di unione, essere-con-gli-altri, essere parte di un tutto. Anzi fare-con-gli-altri, fare parte di un tutto: la nostra parola mette un accento laico e moderno sul fare piuttosto che sull'essere, allude ad un collaborante attivismo"²⁸;
- ii) in secondo luogo, nello scritto si insiste sulla "semantica licenziosa" del termine, "facile a sottomettersi ad ogni libidine" - dice proprio così - e capace di convogliare l'amore e la ripulsa. Si rivendica, perciò, la bontà di un'analisi filosofica mirante a mettere fra parentesi le

²⁶ Cfr. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (1916), traduzione italiana *Corso di linguistica generale*, a cura di T. DE MAURO, 3^a ediz. Laterza, Bari, 1974, p. 132. Una cosa è "prendere lo stesso treno" in occasioni diverse - il che non impedisce che le carrozze e il personale siano differenti - e un'altra cosa è identificare un proprio oggetto rubato riconoscendolo da certe particolarità irripetibili. È la differenza tra un tipo e una singola occorrenza di quel tipo.

²⁷ U. SCARPELLI, *La partecipazione politica*, in *Sociologia del diritto*, n. 7/2 del 1980, pp. 7-34.

²⁸ U. SCARPELLI, *La partecipazione politica*, cit., pp. 7-8.



- potenzialità emotive ed evocative della parola in questione²⁹;
- iii) Scarpelli, infine, ricordando la canzone di Gaber che diceva “la libertà non è star sopra un albero ... la libertà è partecipazione”, tenta di assimilare, beninteso con le dovute cautele, la libertà come partecipazione alla libertà positiva (cui Berlin oppone la libertà negativa)³⁰.

È ovvio che nell’articolo citato viene spezzata una lancia a favore della *partecipazione procedurale*, così mi sia permesso chiamarla. Si tratta di un’operazione a cui non si possono muovere obiezioni, se il fine è di far valere un modello il più possibile laico, smorzando certi entusiasmi eccessivi. Tuttavia, alla precedente partecipazione si affianca la *partecipazione identitaria* che dipende da un appassionarsi, da potenti emozioni il cui ruolo è sottovalutato anche dagli intellettuali più lucidi. I discorsi emotivi, d’altronde, possono essere descritti pacatamente, in modo distaccato, dallo scienziato della politica che li studia dall’esterno.

Credo, a ogni modo, che la democrazia abbia bisogno di entrambe le partecipazioni. Non può aversi una democrazia vitale in un’atmosfera asettica e notarile. In fondo, come principio legittimante, la democrazia è una promessa; essa si rivolge al futuro, visto e considerato che i valori democratici restano sempre in una misura spesso non indifferente inattuati³¹.

Dirò di più. Quando pensiamo agli ideali democratici, la prima cosa che ci figuriamo è la *democrazia diretta*, l’autogestione dei membri di un piccolo gruppo, costituito da persone che si conoscono di vista e discutono assieme³². La democrazia indiretta è reputata un correttivo, per i molti casi in cui la co-gestione diretta *face-to-face* è impossibile, tuttavia l’aspirazione sempre riemergente è quella che cerca di catturare l’immediatezza di un comune sentire. Si immagina che vi sia un’opinione dominante, una militanza democratica che vada al di là del voto segreto e delle procedure controllabili (chi qui parla non vuole esprimere una critica alla democrazia come insieme di regole procedurali; ma il dato che vi sia un diffuso sentimento d’appartenenza, come quello accennato, non va ignorato). Attualmente, qualcuno spera che si possa giungere persino a una democrazia elettronica³³.

²⁹ U. SCARPELLI, *La partecipazione politica*, cit., pp. 7-9.

³⁰ U. SCARPELLI, *La partecipazione politica*, cit., p. 10.

³¹ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia. Ha un futuro?*, in AA. VV., *Lezioni Bobbio. Sette interventi su etica e politica*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 40-54, in particolare p. 41, in relazione a N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia* (1984), 2^a ed., Einaudi, Torino, 1991.

³² Cfr. M.I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern* (1972), traduzione italiana di G. DI BENEDETTO e F. DE MARTINO, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 18. Nell’antica Atene si presupponeva un rapporto diretto con i capi, in un mondo dove prevaleva la lingua parlata e le notizie e gli ordini erano diffusi tramite l’araldo: vedi ARTISTOTELE, *Politica*, 1326b 3-7. Il lavoro di Finley è in forte polemica con la teoria elitista della democrazia.

³³ Cfr. G. GOMETZ, *Democrazia elettronica. Teoria e tecniche*, ETS, Pisa, 2017, per un’analisi di queste illusioni.



Questo eterno ritorno della partecipazione democratica diretta fa pensare ai soviet, alla Comune di Parigi e a *Stato e rivoluzione*; il fenomeno però *non* è propriamente caratteristico della sinistra politica. Anche Schmitt e Jünger, che di sinistra non erano, hanno teorizzato l'acclamazione diretta del leader e la mobilitazione delle masse. Per non parlare dell'influsso di Sorel. Né si dimentichi che spesso si negano i diritti e le libertà adducendo la scusa pseudo-democratica che non si vuole dare manforte a opinioni e ad azioni che offendono i sentimenti della maggioranza.

A questo punto sarebbe necessaria un'analisi più dettagliata che raffrontasse le due crisi della democrazia, quella che portò ai totalitarismi del secolo scorso e quella populistica dei giorni nostri, legata agli sviluppi della rete informatica. Mi limito a sostenere che la prima fu una crisi di crescita, dovuta all'ingresso delle masse nell'agone politico: portò a religioni secolari e al culto di capi divinizzati, ritenuti infallibili. La crisi odierna parrebbe invece essere di tipo senile. Essa tende a rifuggire da ogni tentazione aristocratica: il capo con cui ci si identifica è la persona qualunque, uno di noi, potrebbe trattarsi del concorrente dei *reality show*, dove gli spettatori votano da casa³⁴. Se una volta si diceva che tutto era politica, oggi la stessa politica viene privatizzata. La democrazia virtuale, alimentata dai *social*, fa prendere la vita sognata - purché sognata da tutti *insieme* - per la cosa vera³⁵; tanto più vera, in quanto è vissuta collettivamente (e non in quanto sia sottoposta a severi controlli). Essa dà anche l'idea illusoria di decidere e di scegliere nell'esatto momento nel quale l'utente "profilato" si sente un soggetto autonomo, mentre è particolarmente vulnerabile alle manipolazioni. Che sia questa l'ultima metamorfosi della democrazia diretta, quale archetipo di ogni democrazia?

8 - (segue) Il successo delle argomentazioni fallaci quale fenomeno collettivo

Riassumendo quel che è stato detto sulla partecipazione politica, ho tratteggiato due tipi di partecipazione: una partecipazione come rispetto delle regole, quando si partecipa a un gioco e si vuole evitare che

³⁴ Un altro elemento da considerare è il ruolo delle organizzazioni: mentre con il fascismo e il comunismo il partito diventa una specie di chiesa, con la crisi odierna, le organizzazioni politiche sono divenute fluide, meno strutturate e, nel contempo, non sono più una scuola in cui si trasmettono i valori passati. Il che è comprensibile, dato che oggi la vita tende ad appiattirsi in un presente senza storia.

³⁵ Emblematica è la conclusione del *Manifesto*, "Proletari di tutti i paesi, unitevi!". Da un lato, c'è l'idea, per dirla banalmente, che l'unione fa la forza. Essere parte di qualcosa di più grande ha effetti esaltanti. È un'idea quasi religiosa. Dall'altro lato, è chiaro che si tratta di un'unione escludente: dei soli proletari, contro la classe borghese. Mi chiedo se questo possa essere il modello della libertà positiva, anti-individualistica, intesa come partecipazione emotiva ai fenomeni di massa, che trasforma la "verità" nel vissuto in cui si sostanzia la comune adesione alla stessa fede.



qualcuno imbrogli o prevarichi gli altri, e una partecipazione vista come senso d'appartenenza o d'identità che coinvolge le emozioni. Ho altresì sottolineato non solo l'indispensabilità, se non altro a un livello d'immaginazione collettiva, della partecipazione identitaria, ma anche la sua priorità. Senza di essa il gruppo non esiste. E ciò vale anche per gli ideali e per le regole della democrazia, per quanto possa spiacere al laico purista.

Ora vorrei cercare una controprova di queste ipotesi, prendendo in esame, ahimè molto sommariamente, le tecniche retoriche e, più in generale, la comunicazione sociale.

Discutendo dei procedimenti argomentativi si sostiene spesso che gli argomenti efficaci che convincono sono qualcosa di diverso dagli argomenti che si conformano a un qualche ideale normativo di razionalità. Indubbiamente si danno argomenti fallaci di successo, che solo un esame molto raffinato, che i più non seguono, potrebbe smontare. Grava insomma il sospetto che la pratica argomentativa possa ridursi di fatto a una tecnica manipolatoria occulta che fa leva sulle emozioni. L'analisi psicologica dei messaggi pubblicitari è ricca d'insegnamenti³⁶.

È stato peraltro giustamente osservato che una troppo drastica opposizione fra gli argomenti seduttivi, legati all'emotività, e gli argomenti puramente razionali, cari ai filosofi, rappresenta una semplificazione eccessiva³⁷.

D'altronde, anche qualora tale dicotomia fosse fondata, si dovrebbe ammettere che non ogni argomento atto a suscitare emozioni, è un argomento che convince.

Le argomentazioni scorrette che hanno successo sono, a mio avviso, quelle che sfruttano le fantasie identitarie e il sentimento d'appartenenza a un gruppo. Tipicamente si tratta di quegli argomenti, va da sé *ad hominem*, con cui si squalificano gli avversari (da quale pulpito viene la predica!) o con cui si ostenta la sincerità di chi parla (cadendo nella *Self-trumpeter's fallacy* di Bentham). Spesse volte, invece che entrare nel merito, con un esame di realtà, si sacralizzano i valori della collettività a cui ci si rivolge - l'uditorio? - accusando gli altri di recare offesa a quei valori. Oppure si dice semplicemente: "Fidati di me!" che nella versione religiosa suona: "È un grande mistero, ma bisogna avere fede". Del resto, la mia osservazione non è neppure un argomento antireligioso. Un ateo o un agnostico potrebbe enunciare in un modo altrettanto criptico: "Ho ascoltato la voce della mia coscienza". Qualcosa d'analogo, d'altra parte, ha luogo allorché i politici dichiarano prima d'agire: "Ci prenderemo le nostre responsabilità". Né si sottovaluti la vuotezza della giustificazione-testimonianza mediante la quale si narrano gli atti eroici e i sacrifici subiti attribuibili a chi sostiene una determinata tesi. Persino nell'ipotesi in cui i fatti biografici siano tutti veri, si mena il can per l'aia, si usano questi

³⁶ Cfr. F. DOMANESCHI, C. PENCO, *Come non detto. Usi e abusi dei sottintesi*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

³⁷ Cfr. M. MANZIN, F. PUPPO, S. TOMASI (a cura di), *Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, in *Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza, Università di Trento*, 50, 2021.



argomenti fiduciari per accreditare *autorevolmente* una tesi senza esaminare a fondo gli elementi di fatto e le scelte valoriali su cui potrebbe basarsi. Qui non si è di fronte a una giustificazione errata, ma a una pseudo-giustificazione, a una mera giustificazione vuota, che parla d'altro, dicendo qualcosa che non c'entra col tema su cui si è chiamati a decidere.

Al contrario, sono controproducenti gli argomenti emotivi che suscitano angosce identitarie (criticare i valori del gruppo è un po' come parlare male della mamma; anche per questo si è usi a travestire il nuovo da vecchio e il vecchio da nuovo).

Possiamo allora evitare di usare gli argomenti sintonici rispetto al gruppo, che, oltretutto, sono abbastanza riconoscibili? Dipende.

Come *intellettuali*, non solo si può, ma si deve. Il compito dell'intellettuale è proprio quello di demolire i miti, innanzi tutto dentro se stesso. Ed è difficilissimo. Temo addirittura che si riesca a demolire un mito solo nel momento in cui emergono altri miti.

La situazione però di chi si rivolge alla gente della strada nel tentativo d'incoraggiare o di scoraggiare questa o quella pubblica iniziativa - penso ai *leader politici* - è differente. In tal caso il rapporto fiduciario, instaurato e mantenuto dalle argomentazioni *ad hominem* di cui si è parlato sopra, è irrinunciabile. L'oratore che vi rinunciasse farebbe come lo psicoterapista che pretendesse di fare a meno del *transfert*.

Qui il *belonging*, l'identificazione con coloro che condividono la nostra appartenenza, è più importante addirittura delle credenze condivise, del *believing*. Rovesciando la controversa formula di Grace Davie, si può tranquillamente manifestare un *belonging without believing*³⁸. Basta por mente al fenomeno degli "atei devoti" o al motto *My country, right or wrong*.

L'importante è che l'oratore, qualunque cosa sostenga, non metta mai in forse l'esistenza e i valori fondativi del gruppo. Il comune sentire va sempre rafforzato, non indebolito.

E questo apre la porta ad atteggiamenti poco laici, come: sventolare bandiere, compiere atti simbolici o di culto - pensiamo all'Altare della Patria - intonare inni, o costruire miti sociali aventi un valore nomogenetico. Non è poco.

9. Concludendo: i pregi e i limiti della ragione laica

È stato detto che la teologia politica è inestinguibile³⁹. Questo è vero, il vuoto simbolico è intollerabile, ma ciò non significa che la teologia

³⁸ La formula menzionata nel testo è il sottotitolo di G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994. Il sottotitolo significativamente muta nella seconda edizione intitolata *Religion in Britain. A Persistent Paradox*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2015.

³⁹ G. PRETEROSSO, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma, 2022.



politica e la conseguente sacralizzazione del potere, non possano venire arginate da una visione laica, conscia dei limiti in cui può operare.

La laicità istituzionale e la partecipazione identitaria vanno in direzioni opposte.

Il laico può solo sforzarsi di evitare il peggio e, dato che la laicità è una questione di misura, cercherà di massimizzare la realizzazione dei valori legati alla neutralità liberale.

L'intellettuale che s'ispira alla laicità svolge però un compito importante: ridimensionare l'imperante cultura dell'identificazione, che sta alla base di ogni conformismo sociale. A chi ritiene di vivere un fatale destino storico - questo è il frutto avvelenato del romanticismo - il nostro intellettuale deve ribattere ripristinando il senso della possibilità. C'è sempre un "se", un'alternativa possibile⁴⁰. Non bisogna essere prigionieri dei propri miti. L'Illuminismo normativo si sforza di trovare una via d'uscita, pur restando pessimista⁴¹.

⁴⁰ Cfr. S. VECA, *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Feltrinelli, Milano, 2018, pp. 12-13: "Il punto è semplice: il senso della possibilità presuppone la libertà per le persone di esplorare, immaginare, delineare i tratti di mondi sociali possibili più degni di lode del mondo attuale. Oggi questa libertà fondamentale è minacciata, negata e coartata da una famiglia di poteri che evoca lo spettro di un qualche *ancien régime*, vestito con i panni della falsa necessità. [...]". E così conclude: "Le ragioni dell'Illuminismo non poggiano sulla roccia della necessità. Le ragioni dell'Illuminismo poggiano sull'argilla della contingenza. Ma ciò non ne riduce la forza normativa. [...] contingenza e normatività vanno in tandem".

⁴¹ Mi ritrovo in buona compagnia. Cfr. N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, ristampa 1974, p. 202, che dice: "A costo di adoperare una formula che può sembrare paradossale, io sono un illuminista pessimista. Sono, se si vuole, un illuminista che ha imparato la lezione di Hobbes e di de Maistre, di Machiavelli e di Marx. Mi pare, del resto, che l'atteggiamento pessimistico si addica di più che non quello ottimistico all'uomo di ragione. L'ottimismo comporta pur sempre una certa dose di infatuazione, e l'uomo di ragione non dovrebbe essere infatuato [...]".