



Paolo Heritier

(ordinario di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Torino)

La sacra laicità *

SOMMARIO: 1. Due figure di laicità – 2. Laicità e secolarizzazione – 3. La distinzione tra chierici e laici come struttura di governo – 4. Oltre le due culture?

1 - Due figure¹ di laicità

Il prendere in conto il tema della laicità conduce ad analizzare due soggetti da configurare come diversi, anche se spesso connessi o confusi nel dibattito teorico: da un lato la questione *dinamica* dello svolgersi del processo storico di secolarizzazione, d'altro lato il problema *statico* concernente la distinzione "organizzativa" tra laici e chierici e le sue influenze sulle società contemporanee. L'obiettivo di questo articolo è di individuare le connessioni tra i due punti, mostrando in particolare la rilevanza del secondo aspetto per l'analisi delle società contemporanee, non solo per la comprensione dei fenomeni religiosi, ma anche economico-giuridici.

In prima istanza muoverò quindi da due figure provvisorie della secolarizzazione e della organizzazione interna alla chiesa, per poi, anche attraverso il ricorso al pensiero di teologi e giuristi, prendere in esame ciascuno dei due punti separatamente. Infine tenterò una assai breve conclusione in cui i due aspetti sono tenuti insieme in un contesto teorico unitario, ma che auspica un nuovo quadro teorico per la comprensione del fenomeno del sacro.

Laico, nel primo senso, può essere considerato chi è indipendente dall'influenza di ogni organizzazione religiosa. Questa

* Il contributo è destinato alla pubblicazione nel volume collettaneo a cura di A. BARBA, *La laicità del diritto*, per i tipi della Aracne Editrice.

¹ Uso il termine figura nel senso in cui lo intende Robilant, come "schematismo teoretico". Si veda ad es. E. ROBILANT, *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in *La teoria generale del diritto, Problemi e tendenze attuali*. Studi dedicati a Norberto Bobbio, a cura di U. Scarpelli, Edizioni di Comunità, Milano, 1983; *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.



accezione terminologica assai diffusa conduce a parlare, sul piano pubblico, di stato o di insegnamento *laico* al fine di “manifestare l’assenza di ogni riferimento religioso nel sistema politico o educativo”², ove proprio la nozione di *assenza* sarà da problematizzare, riflettendo in senso critico. Nel secondo senso, invece, l’idea di laicità non si intende in relazione al problema dello stato, ma come modalità propria dell’organizzazione interna della Chiesa Cattolica in particolare, riferendosi allo stato personale, teologico e anche giuridico di chi non è chierico, dotato all’interno di tale organizzazione di uno statuto specifico, anche giuridico. In questa seconda accezione, apparentemente più specifica, si insiste più che sull’*assenza* del religioso dalla vita pubblica, sulla *differenza* tra due modalità di vita interne a una religione (e sull’evoluzione del dibattito teorico circa il fondamento e il senso di questa differenza). Di questa distinzione, in relazione al pensiero di Legendre, si intende indicare la rilevanza per la comprensione delle dinamiche organizzative considerate “laiche” nel primo senso, cioè riferite a organizzazioni che apparentemente nulla hanno a che fare con il religioso (ad esempio, una multinazionale).

Come accennato, il primo punto appare in prima istanza più generale e moderno del secondo, mentre infatti l’analisi di una metodologia dell’organizzazione interna a una religione particolare potrebbe sembrare ben più specifica del problema toccante tutte le democrazie moderne, l’interferenza tra il religioso e il politico appare oggi questione della cui attualità si ha ormai una rinnovata percezione nelle società contemporanee, strette tra l’emergere di nuovi fondamentalismi religiosi e l’aspirazione a mantenere una, alquanto problematica, neutralità in materia -che spesso si suppone essere stata raggiunta nella modernità.

Sostengo in questo articolo la tesi che sia più generale e interessante per le nostre società l’analisi della questione “organizzativa”, ma per mostrare il punto occorre iniziare con un’analisi del problema della secolarizzazione.

2 - Laicità e secolarizzazione

Molte letture possono essere fornite dell’espressione *processo di secolarizzazione*. Così numerose che di esse appare difficoltoso persino fornire un quadro esaustivo. Occorre così intendersi fin da subito circa

² D. BOURGEOIS, voce *Laico/laicità*, in J.Y. Lacoste, a c. di, *Dizionario critico di teologia*, ed. it. curata da P. CODA, Borla-Città Nuova, 2005, p. 728.



l'accezione nella quale si intende, tra quelle chiamate in causa, fare uso della locuzione: la secolarizzazione è qui considerata come uno strumento teorico, epistemologico, inserito in un discorso, che ha specifici obiettivi, finalità da perseguire, un apparato concettuale e metodologico da cui muovere.

Il termine può essere ad esempio fatto risalire al termine *saeculum* che traduce il termine greco paolino *aiōn* della lettera ai Romani³, oppure riferito al processo di laicizzazione del religioso che abbandona l'ordine e ritorna nel secolo, nel mondo; ancora qualificare l'espropriazione dei beni della chiesa⁴ od essere riferito, in quanto processo storico, alla riforma di Akhenaton o alla Roma del V secolo A.C. o della Francia del XIV secolo⁵. Può essere analizzata dal punto di vista storico, teologico, filosofico, rappresentare un tramite dal teologico al politico⁶ o essere invertito ("teologizzazione") per indicare un movimento dal politico al teologico⁷, oppure essere considerata un concetto la cui essenza resta paradossalmente religiosa⁸. E ancora si potrebbero individuare: distinzioni tra tipologie di secolarizzazione (sacra e profana), terminologie volte a differenziare il fenomeno da altri processi paragonabili ad essa (secolarismo e secolarizzazione)⁹. E questo non è che un minuto spettro delle possibili interpretazioni di quel concetto.

A fronte di una tale situazione non è possibile che adottare una serie di semplificazioni e giungere a una formulazione di partenza per l'analisi che qui si intende compiere, come ad esempio quella fornita da Rusconi, secondo la quale la secolarizzazione è un processo storico che conduce allo stato inteso come esito di tale processo e come entità che "non pretende dai suoi cittadini che abbiano o manifestino una specifica credenza religiosa, ma garantisce loro la più ampia libertà di

³ T. BEDOUELLE, voce *Secolarizzazione*, in J.Y. LACOSTE, op.cit.; PAOLO DI TARSO, Epistola ai Romani, 12,2 "Non uniformatevi a questo mondo (tō aiōni toúto), ma trasformatevi rinnovando la vostra coscienza (voùs)"

⁴ H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna, 1970, pp. 19ss.

⁵ J. ELLUL, *Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive*, in E. Castelli (ed.), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Roma, Istituto di studi filosofici, 1978, pp. 154

⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sul concetto di sovranità*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 61.

⁷ J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002, p. 20.

⁸ P. LEGENDRE, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Paris, 1988, p. 22.

⁹ Ad es. V. MATHIEU, *La sécularisation profane*, e G. VAHANIAN, *Sécularisation, Sécularisme, Sécularité: la Foi et les choses*, in E. Castelli (ed.), op.cit.



coscienza”: in questo senso allora parlare di stato secolarizzato “significa che la sua legittimazione e la sua funzione prescindono da qualunque riferimento religioso o trascendente”¹⁰. Naturalmente anche questa sintesi iniziale potrebbe ben essere problematizzata, introducendo ad esempio nel discorso la discussione tra distinzioni come quella tra neutralità distanziante e neutralità aperta dello stato¹¹, volte a rendere assai più complesso il quadro e che pur muovono da un tale quadro di riferimento e di configurazione del problema. Tuttavia essa ci pare un punto di partenza ben rappresentativo di un modo di intendere il termine assai diffuso.

Non è tuttavia di tipo riepilogativo il percorso che voglio intraprendere in questa sede, perché ampiamente praticato da specialisti del settore di studi molto più competenti in materia. Anzi, è mia intenzione criticare questo concetto di secolarizzazione emergente da una prospettiva storiografica che legge lo “stato secolarizzato” come esito di un processo storico come punto fermo di un percorso futuro. Non perché intenda *tornare indietro* a nostalgie di potere temporale della Chiesa, ma perché, in senso opposto, non ritengo affatto che lo “stato secolarizzato” sia *davvero secolarizzato*. Esso, come nota Legendre e analizzeremo nel prossimo paragrafo, al contrario mette semplicemente in scena una nuova forma di sacro, occultandone il carattere sacrale dietro a una presunta laicità ritenuta *super partes*.

L’epistemologizzazione del concetto di secolarizzazione è stata con chiarezza messa in opera da Ellul, ad esempio nel suo articolo *Essai*

¹⁰ G. E. RUSCONI, *Introduzione a Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, a cura di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 7.

¹¹ “...si sono sviluppate due diverse concezioni di neutralità statale: da un lato quella distanziante, realizzata esemplarmente dalla laicità francese – non invece nella laicità turca, che non è altro che un islam amministrato statualmente. Dall’altra parte la concezione della neutralità aperta, comprensiva, che troviamo in Germania...La differenza tra i due concetti non è semplicemente formale e si manifesta soprattutto quando elementi spiritual-religiosi e politico-mondani si trovano a convivere. Essi sono presenti laddove una religione non si limita alla venerazione di Dio in forma di liturgia o di culto, ma comprende anche la vita nel mondo e una serie di comandamenti, com’è il caso della religione cristiana, ma pure dell’islam e dell’ebraismo. La neutralità distanziante configura dunque l’ordinamento giuridico in modo puramente secolare e respinge gli aspetti religiosi come irrilevanti e privati; la neutralità aperta, invece, cerca una mediazione, nel momento in cui, fin dove ciò è compatibile con gli scopi secolari dell’ordine statale, viene assunta nell’ordinamento giuridico la possibilità di condurre una vita conforme alla religione anche negli ambiti pubblici”. W. BÖCKENFÖRDE, *Lo stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G. E. RUSCONI, op.cit., p. 34.



*sur l'herméneutique de la secularisation fictive*¹². Qui il teologo calvinista, confrontandosi con il problema della pluralità storica dei processi definibili di secolarizzazione - la loro particolarità specifica, le differenze individuabili tra fenomeni relativi a culture, religioni, epoche assai differenti - nota come il credere che l'occidente moderno sia stato il primo a rifiutare l'invasione del dominio sacro in quello profano sia una visione del tutto semplificante: al contrario, egli precisa, "i fenomeni di secolarizzazione, di profanizzazione sono stati numerosi lungo il succedersi delle civiltà"¹³.

Anche solo prendendo in considerazione due momenti storici di crisi ascrivibili al modello "secolarizzazione" e confrontandoli, la crisi che si registra a Roma nel primo secolo A.C. e la crisi del XIV secolo francese si possono osservare differenze e somiglianze, quanto all'esito del processo storico. Ellul nota come l'incredulità e la crisi sociale riscontrabile nella Roma del primo momento individuato venga compensata con una sorta di sacralizzazione del potere politico (l'apparire sulla scena della figura dell'*Imperatore*), unita poi a un'esplosione del misticismo in tutte le direzioni- Nel XIV secolo in Francia, invece, il fenomeno "secolarizzante" si inserisce in un contesto generale di mutamento di civiltà, ove la crisi della Chiesa è legata a una evoluzione economica, sociale, politica. Tuttavia, secondo Ellul, ciò non significa affatto che si dia luogo a una espulsione definitiva del sacro da una società divenuta ormai profana, ma a una semplice trasformazione del manifestarsi di quel fenomeno. Se nel primo secolo si assiste quindi alla evoluzione in senso imperiale di Roma e alla conseguente riapparizione di un *sacro* di tipo politico-religioso, ordinato intorno alla figura dell'imperatore (che tanta influenza avrà nel seguito nell'esperienza giuridica occidentale, come vedremo con l'analisi di Legendre nel prossimo paragrafo), un simile processo di re-istaurazione del sacro nella forma del regale e della nazione si può notare anche nel XIV secolo in Francia¹⁴. Si può dunque evincere, secondo il romanista di Bordeaux, che nei due casi "si assiste

¹² J. ELLUL, op.cit., pp.153-170. Sul punto anche P. HERITIER, *L'istituzione assente. Il nesso diritto teologia a partire da Jacques Ellul*, Giappichelli, Torino, 2001, p. 139 ss. (tutte le traduzioni di citazioni di testi non tradotti presenti nell'articolo sono a mia cura).

¹³ J. ELLUL, op.cit., p. 154.

¹⁴ Sacro regale e nazionale la cui ultima conseguenza, secondo Ellul, può essere individuata nel gesto emblematico napoleonico del prendere la corona dalle mani del papa per incoronarsi da sé, molti secoli dopo: evoluzione della dottrina dei re di Francia dopo il XV secolo, volta a integrare la chiesa entro lo stato.



all'istituzione di un mondo sacrale assai più formalizzato"¹⁵ di quello precedente e non all'emergere di società profane.

A fronte di tali constatazioni di tipo storiografico non appare allora tanto interessante muovere da una figura del fenomeno della secolarizzazione concepita come un'avventura unica e irripetibile, ma piuttosto considerarla un processo da ritenersi mai definitivamente concluso, che si riproduce in modo intervallato nella storia della civiltà e che può ben presentare alcuni tratti e caratteri identificabili, in particolare tre secondo il teologo calvinista:

1) non vi è secolarizzazione in quanto tale, ma "la secolarizzazione è sempre relativa al sacro specifico di una società data"¹⁶;

2) il processo di secolarizzazione prende avvio allorché sono già presenti all'orizzonte nella società nuovi fattori sostitutivi: in questo senso non si passa mai da una società sacra a una società profana, ma semplicemente si osserva la sostituzione di differenti tipologie di sacro socialmente riconosciuto, o, in modo ancor più chiaro, il profano si rivela ben presto come costituente una nuova forma, magari inedita, di sacro;

3) pertanto, la secolarizzazione avviene per assorbimento e riutilizzazione della forma anteriore di sacro (si pensi solamente all'integrazione delle forme rituali e di culto antecedenti al cristianesimo da parte della nuova religione nel momento del suo affermarsi a livello pubblico).

Anche tenendo conto della distinzione tra una siffatta figura di secolarizzazione *a fasi* e la definizione di società laica precedentemente citata, implicante un processo di allontanamento dal cristianesimo che consisterebbe in una modernizzazione storicamente unica, volta a consentire lo svilupparsi di una società autenticamente laica e moderna, non è quindi possibile, in questa prospettiva adottata, individuare il momento preciso del passaggio dalla società sacrale a quella profana. Il secondo tipo di secolarizzazione può sembrare verificarsi, ma è solo un momento di una più complessa evoluzione che, nel realizzarsi storicamente, dà vita a un processo incessante di "ricostituzione di idoli" mediante il processo stesso e dunque di affermazione di nuove forme di sacro.

L'idea dunque che oggi vivremo in società secolarizzate, laiche, prive di sacro si rivela così una sorta di illusione, di creazione di un mito della modernità, solo apparentemente razionale. Le nostre società sono intrise di

¹⁵ J. ELLUL, op.cit., p. 155.

¹⁶ J. ELLUL, op. cit., p. 155.



forme di sacralità occultata e rimossa in quanto tale, resa solo apparentemente moderna, ma che riprendono, riarticolandone la struttura, il cuore del fenomeno: processo a cui, peraltro, non è indenne la struttura del pensiero giuridico come pensiero costruttore di finzioni e di mitologie.

Questa analisi di Ellul è infatti perfettamente integrabile con la tesi storiografica di Pierre Legendre, secondo la quale il passaggio tra una forma di sacro precedente e la sua forma sostitutiva produce, sul piano del diritto e della teoria del potere, la *finzione* della continuità di una tradizione come luogo vuoto e malleabile, suscettibile di assumere qualsiasi contenuto. Il ragionamento giuridico, in parte come il ragionamento teologico, procede necessariamente per supposizione di continuità fittizie che si tramandano, muove dal presupposto di una tradizione che non si può, dogmaticamente, mettere in dubbio. *Il diritto non può mai morire*: questa è la convinzione intellettuale da cui procede l'interprete nel giustificare la sua posizione di soggetto che formula il diritto in nome di un testo. Per questo motivo, avendo in mente questa disposizione ermeneutica, il giurista riesce a proiettare su fenomeni nuovi i testi di legge esistenti: in virtù di questo *unico grande sapere* che egli possiede, presupposto che gli consente di trasformare in oggetto di sapere giuridico qualsiasi evento o nuovo fenomeno che la tecnologia o la storia presenta dinnanzi al suo tribunale e che egli considera come sempre riconducibile al proprio sapere. Il dogma della completezza dell'ordinamento giuridico non è che una delle tante manifestazioni di questo atteggiamento fondamentale del giurista.

Questo è l'unico sapere di cui non appare lecito che il giurista dubiti. Potremmo dire, il suo unico sapere all'interno della società: *l'affermazione fittizia della continuità del normativo*, forse addirittura più rilevante del contenuto della norma stessa, sempre suscettibile di essere impercettibilmente mutata grazie alle tecniche di manipolazione della norma che la teoria dell'interpretazione moderna fornisce¹⁷.

L'analisi legendriana sembra ribadire proprio questo tratto dogmatico proprio del giurista di tutti i tempi (compreso quello positivista moderno e quello relativista postmoderno, che ritengono di essersi emancipati, sia pure secondo metodi opposti, da tutte le credenze). Lo storico del diritto francese infatti muove proprio dal riconoscimento del tratto paradossale della nozione di secolarizzazione precisando come "dal punto di vista in cui mi colloco, quanto alla logica

¹⁷ E che probabilmente differiscono assai di meno, da questo punto di vista strutturale concernente il ruolo del giurista, di quanto si possa credere dalle antiche tecniche di interpretazione del volo degli uccelli degli antichi aruspici etruschi, di cui si favoleggia spesso nei testi.



propria a ogni sistema normativo, la secolarizzazione è ipotecata: essa resta un concetto paradossalmente religioso, utile a manovrare l'organizzazione interna del Riferimento assoluto presso gli Occidentali"¹⁸. Si tratta infatti di una nozione che per Legendre resta prigioniera dell'ipotesi empia di Grozio: presupponente il divino escluso dagli affari umani, ma anche creatrice dell'illusione di un superamento. Secolarizzare, allora, non significa altro che privatizzare l'ordine del desiderio umano o - in altre parole e senza entrare nel dispositivo psicoanalitico messo in causa da Legendre nella sua complessa opera, rimanendo invece sul piano della storia del diritto - come si è notato, sostituire una forma di sacro differente da quello precedente, mostrandone la continuità fittizia, accedendo così al piano *mitico* del fondamento del diritto.

L'origine di questo schema storiografico è individuata dal canonista parigino proprio nella ripresa operata del modello "sacrale" costituito dal Riferimento all'Imperatore romano, che, come si precisato, era secondo Ellul frutto esso stesso della "risacralizzazione" derivante da un precedente fenomeno avvenuto nel primo secolo A.C. e ascrivibile alla classe dei fenomeni di secolarizzazione.

Legendre¹⁹, già nella sua tesi di dottorato in diritto canonico, nota come l'autorità del *princeps* sia posta al centro della teoria delle fonti del Diritto Romano nel momento della sintesi conclusiva, nel *Corpus Iuris Civilis* giustiniano: con il riferimento all'imperatore il sistema trova nel proprio capo la propria unità simbolica ed ermeneutica. L'imperatore infatti, ha qui il ruolo centrale di fondare e interpretare le leggi: Giustiniano, fittiziamente non solo è l'autore (*auctor*) delle leggi, ma ne è il fondatore (*conditor*). L'attribuzione dello *jus condendi* all'imperatore "permette così al suo titolare di introdurre delle regole nuove, di fare del Diritto nuovo (*Jus novum*), come di interpretare il diritto già fondato"²⁰. Ed è proprio questa doppia funzione ad appartenere, come caratteristica peculiare al solo imperatore (*Solus princeps habet potestatem condendi leges et interpretandi*). Già in questa notazione sta l'embrione della complessa evoluzione della tesi legendriana, nell'individuare come la posizione imperiale possa essere considerata il fondamento mitico e sacrale del Diritto, e come, conseguentemente, il *princeps* potesse apparire come il Signore di

¹⁸ P. LEGENDRE, *Leçons VII*, cit., p. 22.

¹⁹ Su Legendre, L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2004; ho affrontato in modo più ampio queste tematiche in P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino, 2007.

²⁰ P. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien a Innocent IV (1140-1254)*, Jouve, Paris, 1963, p. 53.



questo diritto. Non è poi certo indifferente notare ai fini del discorso che si conduce, a questo proposito, come anche l'attribuzione di un'aura religiosa intorno alla figura dell'imperatore possa confermare la tesi sostenuta da Ellul circa il carattere "risacralizzante" della crisi avvenuta a Roma nel primo secolo A.C. espressa in precedenza.

È tuttavia interessante notare come per Legendre questo tratto "regale e religioso" ascrivibile all'imperatore romano sia proiettabile virtualmente per dare conto della massima posta all'origine dello Stato moderno (essa stessa esprime dunque, in tutt'altro contesto storico, una ben differente versione di "secolarizzazione"): egli precisa come l'espressione *Princeps legibus solutus* si spiega quindi da sé, riferendola alla posizione fondante dell'Imperatore come Riferimento. Da Giustiniano al Leviatano di Hobbes, è possibile individuare una linea di sviluppo già ben tracciata.

Viene così individuata storicamente nel diritto romano inteso come sapere mitico la posizione del interprete sovrano che occupa la posizione di Garante di tutta la legalità, ripresa dalla modernità hobbesiana e della concezione assolutista dello Stato, ma molti secoli prima ancora, dalla Chiesa.

La riscoperta del *Corpus Iuris Civilis* e del ruolo dell'imperatore romano come *viva vox iuris* è storiograficamente da proiettare, nell'analisi legendriana, sulla posizione del pontefice romano, costituendone l'antecedente storico utile - nel momento della redazione del *Decretum Gratiani* (1140) e in seguito del *Corpus Iuris Canonici* simmetrico al *Corpus* romano - a giustificare la posizione di Riferimento mitico che il Pontefice si assegna a partire dai primi secoli del secondo millennio. Egli nota come la teoria dello *jus condendi*, di un'immensa portata pratica, sia diventata centrale nella giustificazione del dominio pontificale: "Il Papa diveniva tramite essa *princeps*. Tutta l'opera di romanizzazione nella Chiesa non può essere compresa senza questa constatazione davvero fondamentale... "Autentica erede dell'Impero Romano" la Chiesa dei secoli XII e XIII ha in primo luogo cercato di imitarne il suo potere di organizzazione. Ha fatto, per così dire, del Papa il suo imperatore"²¹.

Questo passaggio di ruoli e funzioni nel luogo mitico e sacrale del potere fornisce un esempio chiave per comprendere la dinamica istituzionale occidentale del secondo millennio e quindi per gettare una luce del tutto differente sul problema della secolarizzazione, letto in relazione al tema della "malleabilità del Riferimento". Quest'ultimo è il meccanismo di successione, di continua caduta e ricostituzione della

²¹ P. LEGENDRE, *La pénétration*, cit., p. 142.



posizione emblematica imperiale, collocata nel luogo sacrale del fondamento *in nome del* quale opera il giurista leggendo e interpretando quotidianamente il diritto e suscettibile di assumere qualsiasi contenuto, come si vedrà, fino ai marchi di impresa dell e multinazionali contemporee.

Nel saggio *La totémisation de la société. Remarques sur les montages canoniques et la question du sujet*²², Legendre fornisce infatti un esempio emblematico di questo dispositivo giuridico volto a illustrare il ruolo proprio del giurista nel proprio *dicere jus in nome del* fondamento mitico. Egli si riferisce al *Decretum Gratiani*, collezione di testi disparati, composta verso il 1140 sulla spinta della riforma gregoriana dell'XI secolo²³. Legendre nota come il monaco Graziano, riunendo fonti differenti e individuando, tra le fonti, testi canonici (da inserire nella raccolta) e testi da escludere (testi apocrifi), classificasse questi testi secondo un duplice criterio causale: l'*origine (origo)* e l'*autorità (auctoritas)*. Operando *in nome della* posizione pontificale dello *Scritto vivente*, a sua volta erede della posizione dell'imperatore nella tradizione romana il pontefice diviene fittiziamente la fonte di tutto diritto, letteralmente incorporando tutti gli scritti giuridici ("*Omnia iura habet in scrinio pectoris sui*"). Egli assume qui la posizione propria già dell'imperatore romano nei confronti del *corpus* legislativo, in quanto *Scritto vivente*, origine e fondamento di tutti i testi. Con la differenza che l'*origine* viene intesa qui come criterio genealogico: il pontefice agisce nella posizione del Cristo, *in nome di Cristo*, come *vicarius Christi*, secondo una catena storica "continua" di discendenza dal primo *vicarius*, Pietro. Proprio come *vicarius* secondo una catena di discendenze continue al pontefice non difetta allora l'*origo* causale legittimante che lo pone nella posizione *genealogica* di *Pater legum*. Secondo questa logica i testi scelti possono dunque essere canonizzati, vale a dire inclusi nella raccolta, grazie al fatto che Graziano opera *in nome del* pontefice, posizione che, a sua volta, implica l'*auctoritas*, la qualifica autoriale, l'essere *auctor*, vale a dire occupare il posto che

²² P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 1999, (trad. it. parz. *Il giurista artista della ragione*, a cura di L. Avitabile, Giappichelli, Torino, 2000), pp. 285-296.

²³ Sul punto H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998; P. NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, PUF, Paris, 1998; negando una rottura tra il «diritto medioevale» e lo «stato moderno» e traendone le conseguenze filosofiche per una riconfigurazione del problema filosofico del tempo, P. NERHOT, *Diritto Storia*, Cedam, Padova, 1994; P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2006.



autentica, che garantisce della verità dei testi stessi (di contro ai testi che il papa, o chi opera *nel suo nome*, rigetta, i testi apocrifi). Fittiziamente, in questo dispositivo ermeneutico, è il papa ad avere composto gli Acta annualmente pubblicati dalla Santa Sede, che pertanto è *come se* fossero usciti dal suo petto.

Questo *luogo terzo mitico* occupato dal papa e divenuto malleabile è appunto il *posto sovrano*, il luogo mitico del potere ereditato dall'imperatore romano, ma anche, in seguito grazie al susseguirsi storico dei processi di sostituzione, occupato dallo stato moderno²⁴. Ciò che in altre parole potrebbe essere considerato frutto del processo di secolarizzazione inteso come produttivo della modernità, l'emergere dello Stato come fonte normativa autonoma dopo il medioevo, viene invece da Legendre considerato entro una logica di sostituzioni del luogo vuoto del fondamento del potere, che si collegano alla dinamica di secolarizzazione/risacralizzazione enunciata da Ellul²⁵.

In questa operazione di cristianizzazione e di uso del diritto canonico di una struttura del ragionamento giuridico già presente nel diritto romano si può infatti osservare un tratto tipico del presentarsi del pensiero giuridico occidentale, caratterizzato dalla *malleabilità storica del Riferimento*, la malleabilità del posto vuoto del Terzo, suscettibile di essere occupato da contenuti sempre diversi: come nota Scattolini, "Il Riferimento, il Fondamento o *"Tiers divin"* - per usare un'espressione del canonista - viene "fagocitato" dal diritto e svuotato sempre più di significato, fino a divenire un riferimento meramente astratto"²⁶.

Da questo momento l'opzione teorica di Legendre, che conduce a porre la seconda questione individuata nell'articolo concernente la

²⁴ A questo proposito Legendre osserva che la dinamica soggiacente del parlare in Nome di (del senato romano in relazione all'Impero, di Cristo - in relazione alla Chiesa, del popolo - in relazione alle democrazie moderne) - vale a dire il ricorso al Riferimento legittimante la messa in scena del discorso giuridico - è perfettamente ancora presente nella finzione secondo la quale è il popolo della nazione l'autore dei Testi - attraverso i suoi rappresentanti eletti - pubblicati nella Gazzetta Ufficiale. La norma fondamentale kelseniana non fa che inserirsi in questa logica strutturale come dispositivo trascendentale legittimante lo Stato, al posto vuoto precedentemente occupato dall'Imperatore e dal Papa.

²⁵ Condivide per certi versi una similare visione del processo di secolarizzazione del secondo millennio come serie di sostituzioni progressive, per meglio dire inserite in un processo di "rarefazione del fondamento" Francesco Cavalla, laddove individua una logica secolarizzante a partire da Tomasso d'Aquino. Si veda F. CAVALLA, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova, 1996, pp. 54 ss. Si veda anche P. HERITIER, *Urbe-Internet*, vol. 1, *La rete figurale del diritto*, p. 158 ss.

²⁶ E. SCATTOLINI, *Una lettura giuridico-politica della simbolica mitica in Freud: da Edipo allo Stato-Padre*, dattiloscritto non pubblicato, p. 45.



laicità, sarà quella di indicare la successione dei diversi contenuti che il Riferimento ha mostrato, nella storia del diritto seguente il *Decretum Gratiani*. Anche il concetto di Stato, infatti, non è esente dal meccanismo individuato; tenendo conto del processo di mitizzazione del Ragione collegata al momento dell'emergere della nozione di Stato e culminante nella Rivoluzione francese, Legendre individua una continuità strutturale tra Rivoluzione dell'interprete medioevale –la posizione di un interprete come *viva vox iuris*- e ruolo dello Stato moderno.

In altre parole, precisa Legendre nel connettere il meccanismo individuato alla modernità giuridica e ai suoi miti²⁷ "l'apporto della Rivoluzione dell'interprete è consistito, dal punto di vista della ripetizione giuridica, a rendere totalmente astratte le categorie del Diritto civile dei romani, a staccare il capitale concettuale giuridico e i suoi arricchimenti progressivi della congiuntura imperiale e pontificale, in una parola a rendere possibile la tecnocratizzazione del sistema normativo fino all'uso divenuto il nostro al giorno d'oggi, ove noi parliamo di Diritto come di una *regolazione* tecno-scientifica"²⁸.

Se questa ricostruzione storiografica operata da Legendre sembra confermare l'ipotesi avanzata da Jacques Ellul, possiamo concludere che il concetto di secolarizzazione, lungi dall'essere esclusivamente una nozione storiografica, diviene uno schema epistemologico utile, nelle scienze sociali, a far comprendere il *postmo* mitico e il *ruolo sacrale* che riveste all'interno della società il tema del fondamento del diritto.

Proprio questo genere di osservazioni conducono ad analizzare il secondo problema individuato, il nesso tra organizzazione sociale contemporanea e questione della secolarizzazione intesa come struttura di articolazione e divisione, anch'essa posta al centro della teoria legendriana.

3 - La distinzione tra chierici e laici come struttura di governo

La teoria di Legendre individua dunque storicamente la posizione della Terzietà e del fondamento del diritto come *luogo vuoto malleabile e manipolabile*, suscettibile di essere occupato, di epoca in epoca, da figure diverse del Riferimento fondatore: l'Imperatore, il Papa, lo Stato, la Scienza, infine il Mercato e la Comunicazione sembrano costituire

²⁷ P. GROSSI, *Mitologie del diritto*, Giuffrè, Milano, 2001.

²⁸ P. LEGENDRE, *Leçons VI, Les Enfants du Texte Étude sur la fonction parentale des États*, Fayard, Paris, 1992, p. 254 s.



l'ultima versione del Riferimento, dalla rivoluzione medioevale fino al processo di globalizzazione in corso²⁹.

Occorre tuttavia precisare qualche elemento concernente lo statuto *estetico-giuridico* di questa struttura dogmatica. Legendre mostra, nel corso della sua opera, come il dispositivo dogmatico del Riferimento malleabile sia comunicabile attraverso vie che sfuggono all'ambito del meramente razionale-logico, ritenuto normalmente il linguaggio proprio del diritto moderno. Vie che pervengono invece alla sfera psicologico-iconica dei Figuralia, al sistema delle figure fondatrici, degli Emblemi³⁰, che hanno la funzione del "gettare dentro" -includere entro un gruppo sotto l'egida di un simbolo, come l'etimologia del verbo *emballer* indica-, del condurre il soggetto al meccanismo della identificazione con il potere tramite un'immagine rappresentativa emblematica (appunto il Papa, l'Imperatore, la Bandiera ecc.).

Anche da questo punto di vista estetico vi è una continuità tra le rappresentazioni emblematiche del papa e dell'imperatore e quelle contemporanee. Le figure del fondamento oggi collocate in posizione terza e mitica sono, dopo lo stato, i suoi nuovi sostituti che per così dire...secolarizzano la sacralità del riferimento allo Stato, sostituendolo con il Mercato o la Comunicazione. Ad esempio: nei marchi d'impresa è oggi in opera lo stesso meccanismo di identificazione psicologica con il luogo vuoto del fondamento malleabile che era in opera con il papa o lo stato, ma con un oggetto che si potrebbe considerare come

²⁹ P. LEGENDRE, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001, (trad. it. *Della società come testo. Lineamenti di antropologia dogmatica*, a cura di P. HERITIER, Giappichelli, Torino, 2005).

³⁰ I Figuralia sono "le cose che danno forma e plasmano, modellano". Il termine latino *figura* o il suo corrispondente greco *schēma* sono evocano i significati di forma (astrattamente forma della parola, del sillogismo, geometrica), atteggiamento, postura, la figura o il passo di danza, la maniera e anche l'abito, ove Legendre ricorda che l'espressione prendere l'abito di monaco è identico all'espressione prendere la forma. La nozione di Figuralia permette di comprendere come una cultura muova da postulati di rappresentazione, che si traducono in messa in scena di figure, che tengono una postura, una posizione, diremmo quasi un'abitudine. I Figuralia sono quindi la manifestazione dell'immaginario, "inglobano le elaborazioni di finzione che fissano e propagano nella cultura degli schemi ideali di rappresentazione in cui si congiungono due registri del pensiero umano, distinti e tuttavia solidali...due tipi di pensiero, uno dipendente dalla dimensione fantastica, l'altro esprimente l'esigenza del principio di non-contraddizione. Le figure istituite sono il prodotto dell'incontro dei due registri, di questi due tipi di pensiero ... e mobilitano le tecniche sceniche, estetiche, retoriche, l'intero meccanismo sociale della teatralizzazione, dove si incrociano narrazioni mitologiche o religiose, domande in sospenso, interrogazioni sull'enigma della presenza dell'uomo e del mondo" P. LEGENDRE, *Leçons I. La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris, 1998, p. 132 s., 162, 177.



“secolarizzante” lo stato, vale a dire il mercato. I marchi d’impresa funzionano oggi come emblemi vuoti che veicolano il Riferimento fondatore, il posto sovrano (anche se si tratta di una “sovranità” che è rivolta verso il consumatore, e non verso il cittadino) ma sono certo individuabili anche altre icone della comunicazione veicolanti le nuove forme di sacro socialmente riconosciute (si pensi alle modelle per il sistema della moda, dotate di una rappresentazione idealizzata o allo stesso nuovo ruolo pubblico dell’effigie del papa Giovanni Paolo II nei media).

Queste ulteriori riflessioni mostrano come il giuridico non passi solo per le vie del testo, ma anche attraverso una sorta di *scrittura per immagini*, rappresentativa dell’*in nome di* che rimanda al luogo vuoto del fondamento. Il diritto, considerato da questa prospettiva, non è definibile come un sapere di natura esclusivamente razionale-argomentativo, ma al contrario è una forma di comunicazione normativa che si basa anche su di un circuito di reti di simboli che utilizzano il linguaggio del significante e quella sfera dell’immagine e dell’iconico in grado di influire sulla parte irrazionale dell’umano (si pensi al modo di operare della pubblicità). Senza approfondire ulteriormente in questo aspetto della teoria di Legendre è sufficiente notare, ai fini di questo articolo, come lo storico del diritto, analizzando il processo di secolarizzazione, prenda in considerazione non solo l’uomo razionale postulato ad esempio dalla teoria economica contemporanea, ma l’uomo nelle sue componenti razionali e irrazionali, considerate entrambe come non eliminabili dalla teoria del diritto. Proprio nelle componenti non razionali dell’umano si identifica anche il suo rapporto con il sacro (in questo Legendre peraltro sembra quasi concordare con la teoria del sacro di Rudolf Otto, lasciando uno spazio considerevole all’irrazionale e al misterioso), considerato essenziale per comprendere il giuridico e sempre collegato a quest’ultimo.

Il prendere in conto la rilevanza giuridica del “potere di mostrare” posseduto dalle immagini emblematiche poste nel luogo vuoto finzionale, terzo e però divenuto malleabile, con il quale gli uomini e le società intrattengono un *commercio*, una serie di relazioni dominate dal meccanismo dell’*in nome di*, conduce a individuare l’essenza del dispositivo “dogmatico” della teoria di Legendre. Ed è proprio quest’ultimo elemento che porta a individuare il punto che interessa per l’analisi della seconda nozione di laicità presa in considerazione in questo articolo, legata alla divisione strutturale in due *generi di uomini*.

Per Legendre infatti “ogni sistema giuridico è garantito d’essere ciò che è da una supposizione fondatrice, il cui contenuto esplicito può



variare per ragioni sociali e politiche, ma che trae la sua forza dall'essere in qualche modo in funzione di presupposto generale o, si potrebbe dire, d'assioma da cui dipenderebbero gli assiomi particolari"³¹.

Tale assioma generale è una affermazione normativa generale che ha valore di mito, vale a dire è elemento posto fuori dalla possibilità di critica, è sottratto alla critica, collocato pertanto in posizione di finzione pura, di Riferimento mitologico, di luogo vuoto fondatore. Storicamente, Dio, il Popolo, la Scienza, oggi il Mercato, come già notato, sono esempi di concetti-emblema che, mostrando l'origine e il fondamento del potere, hanno occupato, di volta in volta, questo luogo vuoto e malleabile che è il Riferimento, *in nome del* quale agivano vari soggetti (come il monaco Graziano nel compilare il *Decretum*).

Quindi, contrariamente all'idea grossolana di una radicale separazione tra una "premodernità" giuridica (il Medioevo) oscura e irrazionale e una "modernità" giuridica illuministica e razionale e positivista, che troerebbe nell'idea di Stato il luogo di maturazione della scienza giuridica, Legendre ritiene che vi sia una continuità, dal punto di vista della malleabilità del Riferimento, tra rivoluzione medioevale dell'interprete e modernità degli Stati: lo Stato moderno è solo una delle versioni, non certo l'ultima, che hanno occupato il luogo mitico del Riferimento fondatore³².

In questo senso è del tutto chiaro come il concetto di secolarizzazione divenga un concetto a cui non è possibile dare molto credito, se inteso tradizionalmente come il passaggio da una società feudale, medioevale, intrisa di irrazionalità e soggetta al potere dogmatico della Chiesa ad una società libera e razionale, dominata dal rigore del pensiero scientifico e che ha rimosso ogni riferimento al trascendente religioso. Al contrario proprio la Scienza (e con essa molti altri Riferimenti mitici) ha ereditato il posto mitico attribuito un tempo al divino, nota Legendre: "Vi era una volta Dio, v'è ora la Scienza a dire all'uomo che cos'è il suo corpo, e cosa bisogna pensare del pensiero. Così, la Scienza è l'erede dei dogmi d'Occidente, ... essa spiega all'uomo ciò che vive"³³.

La distinzione tra religioso e secolare, insomma, ha a che fare con il dispositivo della struttura dogmatica del Riferimento: vi è qui un modello organizzativo che ha un'utilità esegetica, consistente

³¹ P. LEGENDRE, *Leçons IV, L'inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, p. 240.

³² P. LEGENDRE, *Leçons VI, Les Enfants du Texte*, cit., p. 114.

³³ P. LEGENDRE, *La Fabrique de l'homme occidental suivie de l'Homme en meurtrier*, Editions ArTe, 1996-Fayard, Paris, 2000, p. 28.



nell'indicare due classi di interpreti del testo, muniti di poteri differenziati.

Questa è la seconda concezione di laicità indicata all'inizio dell'articolo che lo storico del diritto prende in considerazione nella sua opera. A mio avviso essa è la più interessante per l'analisi delle società contemporanee e l'esigenza di qualche approfondimento si impone.

In questa prospettiva le diverse versioni successive del Riferimento in Occidente funzionano, al livello emblematico del terzo sociale, sulla base di uno stesso principio: la *distinzione di due classi di interpreti gerarchicamente differenziati*. Così, nelle varie epoche, la distinzione tra *chierici e laici*³⁴, tra *giuristi e cittadini*, oppure tra *scienziati* (o *tecnici*) e *profani* o ancora tra *management econsumatori* sono espressione della medesima logica organizzativa, risalente alla distinzione canonica medioevale tra *chierici e laici*, strettamente connessa alla teoria della successione storica in un medesimo modello, già osservata a proposito della malleabilità storica del riferimento. Legendre formula così la definizione di *sistema dogmatico*, che pone come applicabile a tutti gli ambiti diversi citati (chiesa, stato, scienza, mercato): "tecnicamente, un sistema dogmatico è un sistema d'interpretazione e si definisce quindi socialmente come organizzazione a piani di posti di interpreti"³⁵

Questa *distinzione di piani di interpreti*, proprio come la malleabilità del riferimento storico, può ben attraversare epoche diverse: il sistema del management (o della pubblicità) è un sistema che, per quanto paradossale ciò possa sembrare, veicola e riproduce in forme secolarizzate (nel senso di riferite a un diverso fondamento mitico) la funzione liturgica della ritualità: quella di *istituire e fondare il principio di una divisione* per le società per così dire "secolarizzate" di oggi e porla al di fuori della critica, riportandola all'ambito dogmatico o sacrale del Riferimento.

Lo ricerca (e il corrispondente riconoscimento) irrazionale dell'apparizione sui mezzi di comunicazione e in particolare televisivi è forse la maggior prova contemporanea, a mio avviso, della fondatezza

³⁴ Legendre, nel proprio discorso storico, non sembra peraltro tener conto né dell'antropologia teologica del Novecento, né della svolta del Concilio Vaticano II, che, oltre la propria auto-comprensione dei precedenti duemila anni, non si definisce più in relazione alla nozione di entità territoriale, ma dimistero. In ogni caso, Legendre ha annunciato l'intenzione di pubblicare un nono volume delle Leçons, in cui riprenderà verosimilmente queste tematiche, dal titolo provvisorio *Le Genre humain est gouverné de deux façons. L'autre Bible de l'Occident: le monument romano-canonique*.

³⁵ P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 1999, p. 71.



delle analisi legendriane: la società dell'immagine in cui viviamo è costellata da una serie di riti che non hanno altra funzione che il veicolare la dogmaticità -il carattere di sottrazione alla critica- dell'immagine pubblicitaria e mass-mediatica degli uomini di potere, finalizzata a farli accreditare presso il "popolo" mediante mezzi "liturgici". Ancora una volta appare una distinzione mitica e del tutto irrazionale tra due tipi di uomini (i VIP e il popolo) che, pur priva di qualsiasi fondamento razionale, testimonia ancora un ulteriore passaggio di ciò che una società data considera come il riferimento fondante su cui si basa, ciò che in essa viene considerato come *sacro* e posto dogmaticamente fuori dalla critica. L'origine storica di questa struttura di divisione del genere umano ancora vigente è da Legendre fondata sempre nel diritto canonico, che distingue tra due generi di cristiani ("*Duo sunt genera christianorum*" riporta il Decreto di Graziano³⁶): i chierici e i laici.

La messa in scena degli spazi legali e la conseguente distinzione di tipi di interpreti osservabile è la seguente: al primo posto viene il Riferimento sovrano, Dio, seguono i chierici, in quanto dedicati a Dio, infine i laici. Viene qui posto il fondamento di un antecedente della moderna comunicazione pubblicitaria, il *discorso liturgico*, nel senso di indirizzato al *laos*, al popolo liturgico, e non al *demos*, vale a dire al popolo nelle sue funzioni politiche. Questo è un discorso di pura legittimità che diviene pubblico in quanto ritualizzato, vale a dire *comunicato in forma liturgica*³⁷ e in quanto liturgico, appartenente alla sfera del non razionale e del sacrale. Liturgico significa allora *comunicato dogmaticamente in forma rituale, indirizzato al popolo liturgicamente*, ritualmente, nello stesso senso in cui i *media* svolgono, nelle nostre società "razionali" e presunte "secolarizzate" il ruolo di comunicazione e di presentazione liturgica o rituale dei soggetti del potere (o del potere dell'immagine) legittimandoli³⁸ di fronte al popolo liturgico mass-mediatico.

La tecnica strutturale qui mostrata consiste così nell'*arte di gestire mediante la formulazione di una divisione in generi che assurge a sacra in una determinata società*. La distinzione chierici/laici definiva non due campi avversi, ma "due status del rapporto con la divinità, in una certa posizione inegualitaria"³⁹. Si costituiva in questo modo una situazione di gerarchizzazione di classi di interpreti davanti a una posizione terza

³⁶ P. LEGENDRE, *Leçons VII*, cit., p. 82.

³⁷ P. LEGENDRE, *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Fayard, Paris, 2001, p. 62.

³⁸ P. LEGENDRE, *Leçons II*, cit., p. 63.

³⁹ P. LEGENDRE, *Leçons VII*, cit., p. 82.



assumente il ruolo di assioma fondatore destinata a durare come modello organizzativo, dal quale non siamo ancora realmente usciti. Così l'idea secolare, nota Legendre, non ha paradossalmente senso che nel suo rapporto "con la messa in scena del potere assoluto"⁴⁰. Questa sarebbe la struttura che ancora oggi interviene nel diritto a sancirne la "sacralità" e il carattere, potremmo sostenere, paradossalmente non secolarizzato, ancora diviso tra una classi di chierici (i giuristi) e un popolo indifferenziato (i cittadini), al quale il potere è comunicato non solo attraverso vie razionali ma anche in maniera *ancora liturgica*, attraverso canali che non passano certo solo per la razionalità del testo e dell'interpretazione di cui ama discutere la classe dei giuristi, ma anche per il circuito irrazionale e sacrale delle immagini e della loro comunicazione che interpella i cittadini.

Anche la stessa democrazia non può che fare riferimento ad una democrazia rappresentativa, che distingue tra eletti e popolo degli elettori in nome del quale essi operano, divisione gerarchica entro la democrazie contemporanee che oggi è sotto gli occhi di tutti e oggetto di ampie contestazioni quanto di una altrettanto reale percezione di intangibilità della classe al potere.

Il problema che si pone la contemporaneità, più che quello della laicità, può essere allora quello del superamento di questa struttura di gestione del potere?

4 - Oltre le due culture?

La risposta alla domanda appena posta è: probabilmente sì, e tuttavia un modello alternativo non si intravede ancora all'orizzonte. La costruzione di un simile modello è forse una questione di organizzazione interna sia alle religioni sia agli stati, sia alle multinazionali e riguarda lo stesso modo di concepire il diritto. Certo per la sua configurazione occorre uscire dallo schema che dominato il secondo millennio⁴¹ e che prevede appunto la divisione in *due generi di uomini*.

Nel corso del novecento, la questione della distinzione tra chierici e laici ha conosciuto una notevole trasformazione, anche grazie

⁴⁰ P. LEGENDRE, *Leçons VII*, cit., p. 82.

⁴¹ Mi permetto di rinviare al mio articolo *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in P. Heritier, a cura di, *Problemi di libertà nel Cristianesimo e nella società complessa*, cit., in cui mi limito a sollevare peraltro alcune delle domande che conducono a porsi il problema di un'uscita dal modello concettuale indicato.



al concilio Vaticano II. Alla domanda se sia concepibile un modello sociale, politico e giuridico che non passi per l'utilizzo di una siffatta distinzione gerarchica in tipi di interpreti, tuttavia, non è stata fornita alcuna risposta definitiva, né un suo effettivo superamento si prospetta all'orizzonte, mentre sembrano in via di consolidamento nuove forme di sostituzione del fondamento, quali l'avvento del *management* indicato da Legendre già negli anni ottanta a cui si possono aggiungere i più recenti rilievi, circa il ruolo svolto dai mezzi di comunicazione di massa già prima effettuati.

Il mantenimento della distinzione tradizionale tra società laiche e società secolari, se è comprensibile di fronte ai tentativi in corso di ritorno a modelli fondamentalmente teocratici, appare tuttavia un dibattito che mi appare di retroguardia ed è lungi dall'affrontare o anche solo menzionare tutti i complessi nodi problematici che la comprensione delle società tecnologicamente avanzate dell'occidente pongono, allorché la categoria del sacro riappare. A detta di alcuni in modo sorprendente; per altri, in realtà, questa ambigua e difficile da trattare categoria non è mai scomparsa dalle pratiche quotidiane che hanno dominato le società moderne.

Possiamo dunque ancora parlare delle realtà in cui viviamo come di società secolarizzate e laiche o non è da rinnovare forse l'intero arsenale dei concetti utili a prendere in conto la questione del sacro nei suoi rapporti con il potere e con la vita quotidiana?

In questo articolo si è cercato di fornire alcuni elementi che fanno propendere per la seconda ipotesi, elementi che permettono almeno di indicare come la semplificazione tra una prospettiva "laica" e una "religiosa" nell'affrontare il tema del rapporto tra il sacro e il potere, confinata così entro l'ambito dei rapporti tra stato e religioni, appaia ormai un dibattito di retroguardia, che occulta la radicale questione antropologica soggiacente. Solo un ripensamento radicale delle figure dell'umano e del sapere consentirebbe un'adeguata configurazione di un problema che appare vasto e articolato, e non confinabile nei limiti angusti delle distinzioni disciplinari figlie di una cultura della modernità che appare, senza valutazioni di merito in proposito, in profonda crisi.

Il secolo passato ha conosciuto una distanza fra l'ambito del razionale e quello dell'irrazionale che ha prodotto grandi illusioni, grandi conquiste scientifiche, ma anche l'emergere di varie forme di totalitarismi, che hanno segnato l'evoluzione anche più recente delle nostre civiltà, producendo una cultura frammentata e divisa tra sostenitori dell'irrazionalismo e di uno scientismo iper-razionalista che sembra perdurante. Occorre non ripetere l'errore compiuto all'inizio del



novecento, tentando di unificare “le due culture”, quella scientifica e quella umanistico-letteraria, se si vuole individuare qualche possibilità di dipanare anche il complesso nodo gordiano del rapporto tra il sacro e il potere.