



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE GIURIDICHE

“CESARE BECCARIA”

XXXV Ciclo

DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE "CESARE BECCARIA"

Sezione di Diritto Ecclesiastico e Canonico

**LAICITÀ DELLA REPUBBLICA E PROGRESSO
SPIRITUALE DELLA SOCIETÀ**

s.s.d. IUS/11

Tesi di Dottorato di:

Federico Colombo

Matr. n. R12562

Tutor: Chiar.mo Prof. Ilia Pasquali Cerioli

Coordinatrice del Dottorato: Chiar.ma Prof.ssa Francesca Poggi

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

	<i>pag.</i>
INTRODUZIONE	4
I. TRA LIBERTÀ E CONSERVAZIONE: IL ‘PROGRESSO’ DELLA SOCIETÀ NELL’ITALIA DEL PERIODO LIBERALE	9
1. <i>Nation Building</i> e progresso della società: un progetto di trasformazione culturale per l’Italia unita	9
2. La Chiesa come ‘antagonista’ del progresso: le ragioni del conflitto	18
3. Progresso e religione: l’etica cattolica alla base del <i>vivre ensemble</i>	23
4. Le istanze di modernizzazione della società civile nell’Italia liberale: premessa	26
5. (<i>segue</i>) Tra autorità e libertà: l’educazione nell’Italia post-unitaria	31
6. Le istanze di conservazione della morale comune nel diritto penale e nelle leggi di pubblica sicurezza	40
7. Dallo Stato di diritto allo Stato hegeliano	54
8. Conclusioni	60
II. IL PROGRESSO DELLA NAZIONE COME MISSIONE POLITICA: LO STATO (ETICO) FASCISTA	64
1. Dalla crisi dello Stato ottocentesco allo Stato etico: paradigmi teorici a confronto	64
2. Fascismo, religione e interesse spirituale della Nazione: tra confessionismo ideologico ed eticità dello Stato	76
3. Il fascismo e l’educazione: la famiglia come “prima cellula” dello Stato	87
4. (<i>segue</i>) la scuola, un “laboratorio” per il regime	94
5. (<i>segue</i>) l’arte come “strumento di governo spirituale delle masse”	101
6. La pena come “catarsi” del condannato: spiritualità e diritto penale nel contesto del fascismo	106
7. Conclusioni	113

III. LAICITÀ DELL'ORDINAMENTO E PROGRESSO SPIRITUALE DELLA SOCIETÀ: IL QUADRO COSTITUZIONALE	118
1. Breve premessa sul carattere 'dinamico' e 'progressista' dell'ordinamento costituzionale italiano	118
2. Dinamismo costituzionale e principio di solidarietà: quale ruolo per i doveri?	128
3. Laicità pluralista e "metaetica" del progresso	138
4. Il dovere di 'tutti' di contribuire al progresso come 'primo' dovere costituzionale: profili generali e soggettivi	147
5. Sul concetto costituzionale di "progresso": premesse per un'analisi	155
6. Spiritualità e Costituzione: cultura, arte e religione per il progresso dell'ordinamento	165
7. Conclusioni	173
IV. PROGRESSO DELLA SOCIETÀ E VALORI DELL'ORDINAMENTO: PER UN'ASSIOLOGIA LAICA DELL'ATTUALE SISTEMA DI DIRITTO	178
1. Costituzione e attualità: il valore del progresso spirituale nel contesto della "fine del lavoro"	178
2. L' <i>ethos</i> costituzionale come linguaggio di partecipazione democratica: unità e pluralità assiologica dell'attuale sistema giuridico	186
3. Osservanza della legge e progresso spirituale della società: premessa	196
4. (<i>segue</i>) l'obiezione di coscienza come forma di 'creatività' giuridica	199
5. Il 'senso' del progresso e l' 'indifferenza' dell'ordinamento: spunti sul concetto di 'libertà di fatto'	204
6. Progresso spirituale della società e diritto promozionale: il 'caso' del Terzo settore	210
7. Conclusioni	215
NOTAZIONI CONCLUSIVE	218
BIBLIOGRAFIA	225

INTRODUZIONE

La trasformazione post-secolare della società contemporanea invita l'ecclesiasticista a estendere le proprie ricerche a partire dal microsistema di disciplina del fattore religioso sino ai confini, non sempre certi, della 'Costituzione spirituale'. La frammentazione pluralistica della sfera pubblica, invero, sembra suggerire un ampliamento dell'oggetto dell'analisi dello studioso di *Law and Religion*, stimolando l' 'invenzione' di nuovi paradigmi d'indagine capaci di descrivere la multiformità dell'odierno contesto sociale.

Alcune nuove sfide paiono collocarsi al di là del campo delle relazioni tra Stato e confessioni religiose. Sembrerebbe infatti riscontrarsi, almeno secondo alcuni interpreti¹, una crisi di rappresentatività delle istituzioni religiose tradizionali, che, al pari di altre formazioni sociali, non parrebbero più in grado di orientare la condotta dei propri membri secondo traiettorie di ortodossia.

La 'transizione' non sembra essere sfuggita alla Corte costituzionale, che ha di recente 'riscritto' l'enunciato della laicità, definendola "non come indifferenza dello Stato di fronte all'*esperienza religiosa*, bensì come tutela del *pluralismo*, a sostegno della massima espansione della *libertà di tutti*, secondo criteri di imparzialità" (n. 67 del 2017 e successivamente n. 254 del 2019, enfasi aggiunta). Il riferimento all'*esperienza religiosa tout court* e l'elevazione del pluralismo a oggetto diretto di tutela sembrano infatti postulare il superamento della prospettiva istituzionalistica apparentemente presupposta dalla Consulta nella sentenza n. 203 del 1989, laddove si legge che la laicità "implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle *religioni* ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo *confessionale* e culturale" (enfasi aggiunta).

La rimodulazione del significante 'laicità' pone così in evidenza l'attuale parcellizzazione del panorama spirituale, il quale pare oggi declinarsi, alternativamente, nelle forme di un comunitarismo diffuso o in percorsi di "iper-individualizzazione del credo"², in ogni caso non più riconducibili al paradigma durkheimiano di religiosità. Non

¹ Per tutti, J. PASQUALI CERIOLI, *(Non)conclusioni: tre questioni su minoranze e laicità positiva negli attuali anni Venti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 13 del 2021, p. 183.

² *Ibidem*. Cfr. S. FERRARI, *Laicità asimmetrica. Cristianesimo e religione civile in Europa (2006)*, ora in ID. (a cura di C. CIANITTO, A. FERRARI, D. MILANI, A. TIRA), *Scritti. Percorsi di libertà religiosa per una società plurale*, il Mulino, Bologna, 2022, p. 98.

si assiste, però, come preconizzato dai teorici dello Stato liberale, a una ‘privatizzazione’ dei problemi della coscienza; le istanze di tutela della propria identità assumono anzi un rilievo pubblicistico crescente, testimoniato dalla frequente invocazione di ‘nuove’ pretese di libertà nelle aule di giustizia. Com’è stato evidenziato «[o]ggi in tutto il mondo occidentale tutto ciò che ha a che fare con questioni “moralì” o “eticamente controverse” tende ad essere dominato dal principio di autodeterminazione, il quale a sua volta genera tutta una serie di nuovi diritti individuali»³. Di qui il rischio, paventato da alcuni interpreti, di una rarefazione del patrimonio valoriale dell’ordinamento, disgregato da una molteplicità di pretese (asseritamente) giuridiche inconciliabili tra di loro. Servirebbe allora reperire una soluzione capace di contemperare le esigenze di tutela della libertà di coscienza degli individui con la necessità di garantire l’unità assiologica del sistema repubblicano.

Di qui l’utilità di un’indagine sull’art. 4, secondo comma, Cost.; la disposizione, invero, contribuisce a strutturare in senso solidaristico la fisionomia della Repubblica, postulando l’esistenza di un progresso “spirituale” (non dell’individuo, non dello Stato, ma) della società, cui tutti potrebbero optare di contribuire, in alternativa o in aggiunta all’impegno al progresso “materiale”. Sono però molti i nodi interpretativi da sciogliere. Primo fra tutti il richiamo all’idea di progresso, che, in virtù del significato assunto con l’Illuminismo, sembrerebbe sottendere un percorso prefissato di sviluppo sociale, all’apparenza in contrasto con il carattere neutrale dell’ordinamento oggi ‘vivente’.

Emerge quindi la necessità di chiarire preliminarmente in che cosa si sostanzia lo spirito solidaristico che permea il nostro sistema ordinamentale (*ex art. 2 Cost.*), posto in particolare risalto, tra l’altro, dai più recenti studi in materia di doveri costituzionali, che contribuiscono a livellare la storica asimmetria di approfondimenti tra situazioni giuridiche attive e passive di caratura apicale. Si tratterà allora di calare i portati di queste ricerche in uno studio sul dovere di concorrere al progresso spirituale della società, tenendo però conto delle specificità della previsione *de qua*.

Progresso e spiritualità sono infatti parole intrinsecamente polisemiche, all’apparenza più comuni alla dogmatica filosofica, teologica e sociologica, piuttosto che al lessico specialistico proprio del diritto. Parte dell’indagine dovrà quindi consistere in un’opera di ridefinizione dei termini in questione, di modo da fare emergere il loro significato precipuo all’interno del tessuto costituzionale.

³ M. CARTABIA, *I “nuovi” diritti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2011, p. 13.

Una delle ipotesi da cui muove il presente lavoro è che lo “spirituale” possa fungere da connettore tra la sfera del religioso e quella del culturale. La prospettiva sembra trovare conforto nella giurisprudenza costituzionale in materia di laicità; la prima formula del principio supremo, infatti, giustapponeva la dimensione del confessionale a quella del culturale, come attributi distinti e complementari del pluralismo. Si potrebbe allora ipotizzare che le due materie, seppur soggette a discipline regolatorie peculiari, condividano principi interpretativi comuni, concorrendo parimenti a definire le traiettorie del progresso valoriale della società. Non sembra invero più attuale la prospettiva che esaurisce la spiritualità nell’attività contemplativa di sacerdoti e religiosi, sulla scorta dei referenti originari dei Costituenti.

Lo spirito fideistico, infatti, rappresenta solo uno degli impulsi ‘numinosi’ che spingono l’uomo a trascendere la dimensione terrena della vita per dedicarsi ad attività che egli ritiene di statuto ‘superlativo’. In questo senso, la religione non occupa un posto né esclusivo né predominante tra i fattori che contribuiscono al progresso spirituale della società, dovendo, a questo proposito, essere “accomunata [...] ad altre espressioni dello spirito umano: la scienza, l’arte, in prima linea, in tutte le molteplici suddivisioni cui esse possono dar luogo”⁴.

Non si può però fare a meno di notare come le dinamiche di collaborazione e conflitto tra pubblici poteri e confessioni religiose (e nello specifico tra Stato e Chiesa cattolica) sembrano aver svolto un ruolo (quanto meno) peculiare nella storia italiana, monopolizzando gli sforzi di chi ha inteso occuparsi di questa tematica. Si tratta di un aspetto che pare possibile apprezzare volgendo lo sguardo al passato e analizzando la produzione scientifica sul rapporto tra Regno d’Italia e istituzioni religiose in epoca ‘liberale’ e fascista.

Di qui la scelta di adottare un approccio diacronico, così da porre in luce, da un lato, l’influenza che i precedenti ordinamenti hanno esercitato sulla formulazione dell’art. 4, secondo comma, Cost. e, dall’altro, l’evoluzione che il rapporto tra ordinamento secolare e progresso della società ha subito nel tempo.

Così, i primi due capitoli riguarderanno, rispettivamente, lo Stato ottocentesco, di cui si verificherà l’ipotetico atteggiamento separatista e liberale, e lo Stato ‘etico’ fascista, rispetto al quale si indagherà la concretezza del dichiarato progetto di rigenerazione (anche) spirituale della società italiana. In entrambi i casi, l’analisi consisterà in una

⁴ G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo e transizione. I problemi del diritto ecclesiastico nella attuale esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 37.

panoramica generale dei principi che informavano i due regimi, seguita da un esame più dettagliato di alcuni settori eticamente sensibili dell'ordinamento giuridico, come il diritto ecclesiastico, il sistema di istruzione pubblica, il diritto di famiglia e il diritto penale. Un'attenzione specifica sarà riservata alle problematiche che orbitano intorno alla Conciliazione con la Chiesa. Si tratta infatti di una questione pressante per il Regno d'Italia; un baricentro capace di condizionare il processo di secolarizzazione, interferendo con la piena realizzazione dei postulati teorici dell'*élite* al potere.

I due capitoli successivi saranno invece dedicati al tentativo di apprezzare la portata del dovere di concorrere al progresso della società nel sistema vigente. Dopo aver ricostruito i nessi sistematici che legano l'art. 4, secondo comma, Cost. alle altre disposizioni che concorrono a delineare i "principi fondamentali", si cercherà di attribuire un significato giuridico alla locuzione "progresso spirituale", altresì calando i due termini che la compongono nel contesto del dibattito intellettuale contemporaneo. Segnatamente si proveranno a definire i rapporti che sussistono tra la categoria del religioso e dello spirituale, nonché a tratteggiare il confine tra il concetto di progresso e quello di sviluppo, menzionato dalla Carta agli artt. 3, 9, 45, 119 Cost.

Risolte le cennate problematiche, nell'ultimo capitolo si cercherà di rispondere a ulteriori, ma non secondari, quesiti che orbitano intorno alla norma oggetto d'esame. In particolare, si tenterà di individuare le conseguenze giuridiche che discendono da un'eventuale violazione del dovere di cui all'art. 4, secondo comma, Cost., nonché di chiarire se e in che modo il progresso spirituale della società possa produrre effetti sulla fisionomia dell'ordinamento positivo. Infine, si affronterà la questione evocata nell'esordio di questa introduzione, provando a immaginare una soluzione interpretativa che consenta di distinguere le richieste di autodeterminazione secondo coscienza sostenibili a livello ordinamentale rispetto a quelle che invece non meritano alcuna protezione giuridica.

Prima di procedere con l'analisi si rende però necessaria un'ultima annotazione preliminare. Nel presente scritto capiterà di qualificare come 'progressiste' o 'conservatrici' determinate concezioni del diritto. Con questi aggettivi non si intende esprimere valutazioni di contenuto, né, tanto meno, fare riferimento a determinate linee politiche riconducibili a programmi di partito o ideologie. Al di fuori dei contesti in cui si attribuirà, espressamente, alle parole in questione diversa accezione, il termine 'progressista' sarà utilizzato in senso precipuamente giuridico per indicare quelle correnti dogmatico-interpretative che invitano a considerare i testi normativi come entità 'vive'

che possono, nel tempo, mutare di significato; specularmente, sarà definito, giuridicamente, 'conservatore' l'interprete che, indipendentemente dal fatto che sposi valori tradizionali, proponga una visione statica e originalista del sistema, impedendone un'evoluzione in senso assiologico. Si tratta di una distinzione doverosa, che consente di spiegare fin d'ora alcune scelte terminologiche operate nella seconda parte dell'analisi.

CAPITOLO I

TRA LIBERTÀ E CONSERVAZIONE: IL 'PROGRESSO' DELLA SOCIETÀ NELL'ITALIA DEL PERIODO LIBERALE

Sommario: 1. *Nation Building* e progresso della società: un progetto di trasformazione culturale per l'Italia unita - 2. La Chiesa come 'antagonista' del progresso: le ragioni del conflitto - 3. Progresso e religione: l'etica cattolica alla base del *vivre ensemble* - 4. Le istanze di modernizzazione della società civile nell'Italia liberale: premessa - 5. (*segue*) Tra autorità e libertà: l'educazione nell'Italia post-unitaria - 6. Le istanze di conservazione della morale comune nel diritto penale e nelle leggi di pubblica sicurezza - 7. Dallo Stato di diritto allo Stato hegeliano - 8. Conclusioni

1. *NATION BUILDING* E PROGRESSO DELLA SOCIETÀ: UN PROGETTO DI TRASFORMAZIONE CULTURALE PER L'ITALIA UNITA

Con il termine progresso si fa comunemente riferimento a una concezione della storia intesa come percorso lineare di continuo miglioramento delle condizioni morali e materiali dell'umanità¹. La convinzione che la società civile sia incanalata in un processo di inarrestabile evoluzione ha radici antiche²; tuttavia, il concetto di progresso ha assunto la sua fisionomia attuale soltanto nella seconda metà del Settecento³, con l'avvento dell'Illuminismo⁴.

Durante l'età dei Lumi, l'idea di progresso è stata al centro delle riflessioni teoriche degli studiosi delle discipline più disparate, i quali ne hanno sviscerato i molteplici significati secondo una pluralità di punti prospettici. In particolare, i *Philosophes* e gli altri intellettuali coevi si sono interrogati sul legame che sussiste tra progresso tecnico e

¹ Il concetto di progresso sarà approfondito, *infra*, nel quinto paragrafo del terzo capitolo. Tuttavia, si rinvia, fin d'ora, per un inquadramento generale, a R. KOSELLECK, *Progresso e decadenza*, in ID., *Il vocabolario della modernità*, trad. it. C. Sandrelli, il Mulino, Bologna, 2009 (ed. or. 2006), p. 52, per il quale il "progresso" non è *ex se* un concetto moderno ma "è diventato un concetto moderno in quanto il suo naturale significato di fondo, riferito al procedere lungo uno spazio, è stato cancellato o è caduto nell'oblio". Cfr. M. LONGO, voce *Progresso*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 9022 ss.

² Gli antichi, invero, erano maggiormente propensi a concepire il tempo come ciclico. Platone, per esempio, nel "Politico" (Πολιτικός), configura il tempo storico come un continuo alternarsi di progresso e decadenza. Per ulteriori riferimenti sul punto, M.M. LANGE, voce *Progress*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), 2011.

³ Ciononostante, nel Settecento "l'idea [di progresso] aveva mantenuto una certa flessibilità e un prudente probabilismo, nel corso dell'Ottocento [invece] divenne rigida e unilineare: il progresso diventò una legge necessaria dell'evoluzione del genere umano, senza arresti né deviazioni" (M. MORI, voce *Progresso*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano, 2004, p. 886).

⁴ Sui principali risvolti giuridici del pensiero illuminista si vedano, per tutti, gli scritti raccolti in P. COMANDUCCI (a cura di), *L'illuminismo giuridico*, il Mulino, Bologna, 1978.

progresso morale, dividendosi tra chi postulava che la diffusione della conoscenza favorisse la bontà degli uomini e chi invece era convinto che il raffinamento delle scienze costituisse “la maggiore causa della decadenza dei costumi”⁵, nel segno del mito del “buon selvaggio”⁶.

Dal punto di vista politico, i pensatori del XVIII secolo sembrerebbero però concordare sul fatto che il progresso dell’umanità dipenda dall’esercizio della libertà individuale, la quale deve essere, anche per questo, tutelata da parte dei pubblici poteri. Non vi era accordo sulla forma di governo da adottare (segnatamente se monarchica o repubblicana)⁷; tuttavia, sussisteva un’intesa di base sull’idea che l’istituzione pubblica dovesse limitarsi a fungere da guardiano della libertà dei singoli, cui sarebbe spettata, in ultimo, la determinazione dell’indirizzo da seguire in campo morale e culturale⁸.

Il pensiero di questi teorici ebbe una grande influenza sui successivi rivolgimenti politici. Così, all’esito delle rivoluzioni settecentesche e ottocentesche, il modello di Stato che si concretizzò su tutto il territorio europeo – seppur in forme diverse e adattandosi alla morfologia storica dei diversi Paesi – fu quello cosiddetto “liberale di diritto”⁹, il quale, almeno in teoria, avrebbe dovuto “limita[re] le sue pretese di intervento nei confronti del cittadino, riducendo quindi le occasioni di compressione della libertà di

⁵ D’Alembert, per esempio, nel discorso preliminare all’*Encyclopedie*, esprime l’idea che l’arte e la scienza contribuiscano al complessivo miglioramento delle condizioni di vita. Rousseau, di contro, “dissocia progresso scientifico e tecnologico da progresso morale e vede nel raffinamento delle scienze e delle arti la maggiore causa della decadenza dei costumi” (M. MORI, voce *Progresso*, cit., p. 886).

⁶ D’obbligo il riferimento a J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino, 1994.

⁷ Come noto, Kant considerava la monarchia rappresentativa la migliore forma di governo possibile, mentre la democrazia la peggiore (cfr. G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015, p. 142 ss.). Hume (in *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences*) riteneva di contro che il progresso culturale presupponesse un *background* istituzionale capace di garantire libertà e sicurezza per gli intellettuali; l’arte e scienza, invero, non potrebbero proliferare al di fuori del contesto dello Stato di diritto di tipo repubblicano. Nello stesso senso si esprime anche Turgot (in *A Philosophical Review of the Successive Advances of Human Mind*). Si veda sul punto M.M. LANGE, voce *Progress*, cit.

⁸ Cfr., in argomento, P. BELLINI, *Libertà dell’uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in ID, *Libertà e dogma. Autonomia della persona e verità di fede*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 18 e s., il quale sottolinea l’esistenza di una “«ideale esaltazione», a cui s’è dato il pensiero politico liberale specialmente ottocentesco, della mirabile «energia creatrice» del principio di libertà: della sconfinata capacità di questo – una volta assicuratogli a mezzo della legge tutto il necessario spazio operativo – di attuarsi nelle istituzioni e di improntare di sé l’intera vita comunitaria pubblica e privata [...] Da cui la concezione d’un pubblico apparato essenzialmente astensionista: attento a non turbare, con inutili e improvvidi interventi autoritativi, il franco confronto «paritario» delle forze politiche ideologiche e economiche che presiedono alla dinamica interna della *civitas*”.

⁹ Espressione con cui si è soliti accomunare ordinamenti in concreto diversi. Sulle differenze tra *État de Droit*, *Rechtsstaat* e *Rule of Law* si veda A. BALDASSARRE, voce *Libertà. I) Problemi generali*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XIX, 1990, p. 9 ss. Sulla nascita dello Stato liberale si vedano, con efficace sintesi, M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, in ID. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 14 ss. e G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992, p. 20 ss.

quest'ultimo"¹⁰. Sulla base di questo paradigma, i pubblici poteri avrebbero dovuto affidare la cura dell'interesse collettivo alla legge del mercato senza interferire "in materia economica se non per assicurare il libero fluire della concorrenza fra le imprese, nella convinzione che da essa potesse derivare la massima soddisfazione delle domande sociali ed individuali"¹¹. Più in generale, in virtù del principio di separazione tra Stato e società civile¹², le istituzioni pubbliche avrebbero dovuto evitare ogni forma di ingerenza in campo sociale¹³, disinteressandosi delle attività dei 'corpi intermedi' in materia culturale e religiosa. In questo senso, il canone socioeconomico dell'astensionismo statale rappresentava il centro assiologico del sistema liberale, proiettandosi in ogni campo dell'esistenza, financo in quello spirituale.

Si delineavano così, accanto al libero mercato delle merci, il "libero mercato della religione"¹⁴ e il "libero mercato delle idee" quali uniche fonti del "progresso"¹⁵ della società. Nella prospettiva del liberalismo classico, infatti, solo "la diffusione e il confronto, con toni dialogici anche polemici, tra pensieri in competizione"¹⁶ avrebbe consentito di promuovere il miglioramento scientifico e morale della Nazione, che si sarebbe così giovata della libera concorrenza tra diversi sistemi dogmatici e concettuali.

Di qui l'ipotesi di un ordinamento giuridico religiosamente neutrale¹⁷, che lascia ai singoli la piena signoria sulla loro vita interiore. Siamo agli albori dell'idea di laicità, che, in questa sua prima manifestazione, individuava un assetto di rapporti tra Stato e

¹⁰ Così A. TIRA, *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano. Prolusioni e manuali tra istanze politiche e tecnica giuridica (1870-1915)*, Giuffrè, Milano, 2018, p. 361, nt. 1.

¹¹ Si veda S. BARTOLE, voce *Stato (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali II, 2008, p. 1116 ss., spec. p. 1122.

¹² Si veda M. WALZER, *Il liberalismo come arte della separazione*, in *Biblioteca delle libertà*, n. 92 del 1986, p. 11 ss., il quale definisce il liberalismo "l'arte della separazione". Cfr. sul punto, S. FERRARI, *Tra uguaglianza e libertà: una funzione attuale del principio separatistico*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1987, p. 409 ss.

¹³ In questo, lo Stato post-rivoluzionario riconosceva soltanto "il diritto della legge" e i "diritti dell'individui", a discapito "dei molteplici poteri e privilegio degli ordini antichi", concepiti come fattori di regresso dell'ordinamento. Si veda, sul punto, M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, cit., p. 19.

¹⁴ Sul "libero mercato della religione" nella cornice del "libero mercato delle idee" si vedano le riflessioni di E. DIENI, *Diritto & Religione vs. «nuovi» paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), aprile 2008, p. 8 ss.

¹⁵ Sul legame tra "principio di libertà" e progresso, si veda F.A. HAYEK, *The common sense of progress (1960)*, in ID., *The constitution of liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, p. 91 ss.

¹⁶ Con riferimento all'Italia liberale, J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa. La libertà silente*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 22.

¹⁷ Secondo L. GUERZONI, *Stato laico e stato liberale. Un'ipotesi interpretativa*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1977, p. 537 (si veda anche p. 532 e s.) tra la figura dello Stato laico e quello liberale europeo del XIX secolo sussisterebbe un rapporto di "coessenzialità storica, cioè di comune derivazione all'interno di un unico e complesso processo sociale e culturale". Sul punto si veda anche C. CARDIA, voce *Stato Laico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 874 ss., il quale sembrerebbe individuare nel principio separatista il cardine del primo modello di Stato laico.

società religiosa improntato alla dicotomia tra autorità temporale e spirituale e all'indifferenza dei pubblici poteri nei confronti delle questioni di coscienza¹⁸.

Questo modello, tuttavia, faticò a trovare piena concretizzazione nei sistemi di diritto oggettivo del periodo; gli Stati "borghesi"¹⁹ ottocenteschi, infatti, si discostarono soventemente dal cennato paradigma di terzietà, imponendo dall'alto, con spiccato paternalismo, una determinata idea collettivistica di progresso spirituale della società²⁰.

Si pensi, per esempio, ad alcuni *Kulturkampf*²¹ combattuti da alcuni ordinamenti europei (asseritamente) liberali, i quali, entrando in conflitto con l'istituzione ecclesiale, si prodigarono in favore di progetti di laicizzazione attiva della popolazione miranti in realtà ad affermare la piena sovranità dello Stato moderno²² sui suoi cittadini²³. Può apparire paradossale, ma nel contributo alla secolarizzazione della comunità civile si consuma un 'tradimento' del modello gius-illuminista di laicità/neutralità; il principio di separazione, invero, avrebbe imposto una totale astensione da parte dei pubblici poteri dall'ingerenza nel campo dei dogmi di fede e dell'organizzazione del potere spirituale, anziché la proposta *ex alto* di un determinato modello di società, segnatamente antidogmatica e anticlericale.

Si tratta però di mere petizioni di principio, che le classi dirigenti liberali europee non esiteranno a sacrificare al fine di risolvere problematiche contingenti sottese al completamento del processo di *Nation building*. È quanto è accaduto anche in Italia, ove le *élite* che avevano guidato lo Stato all'unità territoriale adottarono, in maniera oscillante,

¹⁸ Cfr. V. DEL GIUDICE, *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Manuzio, Roma, 1913, p. 95, per cui laicità significa indifferenza dello Stato nei confronti di qualsiasi credenza religiosa.

¹⁹ Sulla nozione di "Stato borghese" si veda F. LANCHESTER, voce *Stato (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 808.

²⁰ Ancora L. GUERZONI, *Stato laico e stato liberale*, cit., p. 545 sottolinea che "nel caso dello stato laico, la *forma ideologica* [...] convive, costituendone appunto il «mascheramento», con la *forma reale*, con una prassi cioè ben altrimenti orientata e caratterizzata. La prassi di uno stato che [...] appare in realtà autoritario e interventista nella dinamica dei rapporti attinenti al fenomeno religioso, con il sostanziale e frequente ricorso [...] al medesimo armamento che l'assolutismo confessionista dei secoli anteriori aveva approntato e affinato".

²¹ Cfr. R. LILL, *Introduzione*, in R. LILL e F. TRANIELLO (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Atti della XXXII settimana di studio 17-21 settembre 1990*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 7 ss., per il quale "[i]l liberalismo ottocentesco ebbe tra i suoi scopi primari l'affermazione di strutture sociali laiche e volle perciò spostare in questo senso «i confini tra Stato e Chiesa»; ed è perciò, che proprio i due Stati nazionali «ritardati», sorti in seguito a spinte liberali, cioè il Regno d'Italia del tutto ispirato ad esse e l'Impero di Germania, il quale era almeno nella sua fase iniziale e nella politica interna fortemente influenzato dalle forze nazional-liberali, iniziassero e perseguissero aspri conflitti in politica ecclesiastica".

²² Cfr., sul punto, M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, cit., p. 14 ss., per il quale il concetto di Stato "sovrano" sarebbe nato con la Rivoluzione francese. Sulla "parabola" della sovranità si veda altresì G. SILVESTRI, *La parabola della sovranità*, in *Rivista di Diritto Costituzionale*, n. 1 del 1996, p. 3 ss.

²³ Sulla distinzione tra i modelli Stato laico, laicistico e laicizzante, si veda L. SPINELLI, *Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, Mucchi, Modena, 1970, p. 15 ss.

approcci separatisti e giurisdizionalisti nei confronti della Chiesa cattolica, al fine di assicurare la stabilità politica (ma, come si dirà *infra*, anche religiosa e culturale) del Paese.

Le incongruenze emerse nella prassi sembrerebbero invitare l'interprete a non insistere eccessivamente sul dato astratto, ma a verificare le prassi istituzionali concretamente poste in essere dagli Stati ottocenteschi²⁴. In via preliminare, si ritiene però opportuna un'indagine che consenta di tracciare un quadro generale del contesto italiano; solo così, infatti, si potrà in seguito chiarire in quali aspetti il paradigma di partenza sia stato disatteso, individuando di converso la forma di Stato concretamente realizzatasi. Per questa ragione, prima di procedere a esaminare le due diverse tendenze politico-culturali (conservazione e progresso), che è possibile riscontrare nella legislazione dell'Italia liberale, si provvederà a svolgere una panoramica dei principi che ispiravano l'ordinamento costituzionale albertino, in particolare in materia religiosa, dacché in quel momento storico la politica ecclesiastica costituiva il principale strumento di controllo del progresso spirituale della società.

Ebbene, poiché il Regno si era costituito in accordo al modello dello Stato liberale di diritto²⁵, si potrebbe ritenere che il suo atteggiamento nei confronti della religione dovesse essere di piena neutralità, in accordo al canone separatista. In realtà, l'indifferenza del Regno in questo campo sembrerebbe contraddetta da una molteplicità di dati storici²⁶, i quali sembrerebbero indicare che il cattolicesimo in quel tempo costituiva uno strumento di coesione civica del Paese e, quindi, della stabilità delle istituzioni liberali²⁷.

La rilevanza della religione come fattore di legittimazione del potere politico traspare fin dal primo articolo dello Statuto albertino, il quale, come noto, proclamava la

²⁴ Nel senso indicato da A.C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, in AA.VV., *La laïcité. Atti della VI sessione del Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 455 ss.

²⁵ La volontà delle élite del Risorgimento di costituire lo Stato italiano secondo i canoni dello Stato liberale di diritto è sottolineata da F. TESSITORE, *Crisi e trasformazioni dello Stato*, Morano, Napoli, 1963, p. 13 ss.

²⁶ Per alcuni esempi in tal senso si veda C. CARDIA, *Ateismo e Libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri*, De Donato, Bari, 1973, p. 35 ss., spec. p. 40 e p. 53. Similmente, S. LARICCIA, *La rilevanza giuridica dell'interesse religioso*, in P.A. D'AVACK (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, Neri Pozza, Vicenza, 1967, p. 293 ss. e P. LILLO, *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2003, p. 48.

²⁷ Lo evidenzia A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 7 del 2013, p. 13.

“Religione Cattolica Apostolica e Romana” come “la sola religione dello Stato”²⁸. Nonostante la portata pratica della disposizione fosse stata immediatamente ridimensionata nella legislazione successiva²⁹, l’articolo non fu mai formalmente abrogato e potette conservare nel tempo una latente forza simbolica³⁰.

La sua potenzialità ermeneutica fu, più di ottant’anni dopo, ridestata dal fascismo, che, in sede di stipulazione dei Patti lateranensi accordò un espresso richiamo, all’art. 1 del Trattato del Laterano, al principio posto nella disposizione albertina, determinandone una riconsacrazione in senso ideologico³¹. Questo riferimento esplicito, in correlato disposto con quello “diretto e specifico” ai Patti di cui al secondo comma dell’art. 7 Cost., ha fatto sì che parte della dottrina potesse insistere nell’affermare la vigenza del principio confessionista ancora in età repubblicana³², almeno fino alla stipulazione dell’Accordo di Villa Madama del 1984, in cui si riconobbe espressamente che detto canone “non [era] più in vigore” (primo punto del Protocollo addizionale).

A fronte della pregnanza assiologico-sistematica che ha saputo dimostrare nel tempo, la norma albertina non sembra poter essere considerata una “foglia secca”³³,

²⁸ Secondo G. OLIVIERO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1963, p. 9, la disposizione esprimeva una posizione di “generale conformità dell’ordinamento civile ai principi e alle esigenze della religione cattolica”. Come evidenziato da L. SPINELLI, voce *Stato e confessioni religiose. II) Stato e Chiesa cattolica*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXX, 1993, p. 4 il confessionismo del Regno d’Italia traspariva implicitamente anche da altre disposizioni dello Statuto albertino; per esempio, dall’art. 28 che imponeva “il preventivo permesso del vescovo” per stampare “le bibbie, i catechismi, i libri liturgici e di preghiere”.

²⁹ Già la legge Sineo del 1848 aveva espressamente sancito che “[l]a differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all’ammissibilità alle cariche civili e militari”. Secondo A.C. JEMOLO, *Religione dello Stato*, UTET, Torino, 1967, p. 7, ciò avrebbe determinato un superamento del principio confessionista. Parimenti, per P. BELLINI, *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, in P.A. D’AVACK (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 155, da quel momento, il “principio confessionistico enunciato nell’articolo primo della Carta [...] s’avviava a divenire nulla più che una ‘dichiarazione generica’, mero ‘atto di omaggio’ alla credenza religiosa della maggioranza dei cittadini, sprovvisto d’un reale contenuto precettivo e d’un effettivo valore vincolante rispetto al Parlamento”. Sul punto cfr. F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico soggettivo*, Bocca, Torino, 1924 (ora anche il Mulino, Bologna, 1992, p. 193).

³⁰ Riflette sul significato della formula di cui all’art. 1 dello Statuto albertino, L. ELIA, *Introduzione ai problemi della laicità*, in AA.VV., *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI, Atti del XXII Convegno Annuale dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Napoli, 26-27 ottobre 2007*, CEDAM, Padova, 2008, p. 6, il quale scrive, a proposito del principio espresso dalla norma, di un “confessionismo sepolto”.

³¹ Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa*, cit., p. 45, il quale segnala il passaggio dal “confessionismo storico” dell’Italia liberale al “confessionismo ideologico” dell’Italia fascista.

³² In questo senso, V. DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 54, il quale affermava che il principio richiamato dall’art. 1 del Trattato del Laterano “resta[va] tuttora ferm[o] come direttiva, sia dell’attività dello Stato, nel campo legislativo ed amministrativo, sia quanto all’applicazione delle norme che hanno riferimento alla posizione e al funzionamento della Chiesa cattolica e dei suoi organi”. Similmente, anche P. CIPROTTI, *Diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova, 1959, p. 40.

³³ Secondo la celebre formula di A.C. JEMOLO, *Foglie secche e concordato*, in *La Stampa*, 19 febbraio 1975.

parendo piuttosto costituire, per proseguire nella metafora, una vera e propria radice sotterranea dell'ordinamento liberale. L'articolo, invero, sembrerebbe rappresentare il sintomo più evidente di un certo legame tra religione e potere che, seppure in forme diverse, si manifesterà tanto in questa fase storica quanto nel successivo ventennio fascista.

Nel primo momento della vita del Regno, invero, la religione rappresentò un mezzo di giustificazione del potere politico³⁴. La sua funzione legittimatrice traspare, tra l'altro, dalla legge di proclamazione del Regno d'Italia (l. n. 4671 del 17 marzo 1861), la quale, non a caso, fu promulgata dal Re “per grazia di Dio”. A tale dicitura si giustapporrà, nei successivi atti del governo, la locuzione “per volontà della Nazione”³⁵, a simboleggiare l'indissolubile legame che sussisteva tra omogeneità cultural-religiosa e coesione sociale³⁶. I concetti di Dio e Nazione, in questo contesto politico, formavano un binomio inscindibile. Non solo perché – come sottolineato da Chabod – “la nazione [nell'Ottocento] diventa la patria, e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno [...] come tale sacra”³⁷, ma anche, e soprattutto, perché la religione contribuiva in maniera decisiva all'edificazione dell'identità nazionale, la quale, a sua volta, svolgeva un ruolo essenziale nel processo di costruzione dello Stato unitario³⁸.

L'unità territoriale, infatti, non bastava, da sola, a garantire la stabilità del progetto politico, essendo altresì necessario rinforzare il legame morale e culturale esistente tra i cittadini. Oltre all'Italia occorreva “fare gli italiani”, per dirla con l'apoteigma classicamente attribuito a d'Azeglio.

³⁴ In questo senso, tra gli altri, G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 34, per il quale la classe dirigente liberale “cercò una legittimazione della costruzione nazionale anche sul terreno religioso, nella volontà di mantenere buoni rapporti con la Chiesa e di utilizzare il cristianesimo come tradizionale sostegno morale della autorità politica”.

³⁵ Sull'utilizzo del concetto di Nazione come fonte di legittimazione dell'ordinamento giuridico si veda F. COLAO, *L'“idea di Nazione” nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in *Quaderni Fiorentini*, n. 1 del 2001, p. 285 ss. Sulle problematiche relative alla sopravvivenza della formula “per grazia di Dio” in un contesto secolarizzato si veda O. BRUNNER, *Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, in P. SCHIERA (a cura di), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1970, pp. 165-199.

³⁶ Per B. SPAVENTA, *Principi di Etica*, Piros, Napoli, 1904, p. 159, “[l]a vera volontà nazionale – quella che la nazione tutta (non io che mi dico popolo, nazione, e scrivo e firmo) vuole, realmente vuole [...] – questa è la vera grazia di Dio. In questo senso la formula ‘Dio e popolo’ è vera; Dio è la sua grazia, il popolo è la sua volontà”. Il passaggio è riportato da S. ONUFRIO, *Lo “Stato etico” e gli hegeliani di Napoli*, Celebes Editore, Trapani, 1972, p. 93, cui si rinvia per ulteriori approfondimenti in argomento.

³⁷ Così F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 1961, p. 61.

³⁸ Sulla rilevanza dell'elemento religioso nella costruzione del concetto di Nazione cfr. P. CARROZZA, voce *Nazione*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. X, 1995, p. 136 e V. CRISAFULLI, D. NOCILLA, voce *Nazione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVII, 1977, p. 793.

In questo contesto, la Nazione costituiva non solo un presupposto³⁹, ma anche un obiettivo⁴⁰ del Regno d'Italia. Come altri ordinamenti coevi, lo Stato cd. liberale si dimostrerà quindi in apparenza libero nei fini ma, nella sua prassi, proteso al conseguimento di un obiettivo di carattere culturale e spirituale: l'unità. Il completamento del progetto di *State building*, infatti, presupponeva la trasformazione di una società civile disomogenea in un popolo coeso, attraverso la costruzione di un'identità comune⁴¹. A tale fine, l'Italia ottocentesca ricorrerà a due meccanismi complementari.

Innanzitutto, proverà ad assurgere a esclusivo educatore dei suoi cittadini, rinforzando e laicizzando il sistema di istruzione pubblica. La scuola, nel pensiero degli intellettuali razionalisti del periodo, doveva assurgere a “vera chiesa dei tempi moderni”⁴², contribuendo a formare una “una popolazione, per quanto possibile, istruita, ma principalmente onesta, operosa, utile alla famiglia e *devota* alla Patria e al Re” (enfasi aggiunta)⁴³. In secondo luogo, lo Stato ‘liberale’ difenderà l'unità morale e politica del Paese dalle spinte centrifughe interne⁴⁴, introducendo limitazioni di fatto e diritto alla libertà di religione e alla libertà di manifestazione del pensiero dei regnicoli⁴⁵. Si avrà

³⁹ Cfr. sul punto A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, cit., p. 13, per il quale l'Italia costituiva, al tempo, una Nazione-Stato piuttosto che uno Stato-Nazione.

⁴⁰ Secondo P. CARROZZA, voce *Nazione*, cit., p. 136, “[l]’unificazione giuridica, linguistica, amministrativa diventa dunque l’imperativo assoluto dello stato-nazione: ma l’idea di nazione su cui esso si fonda è, in realtà, patrimonio di pochi intellettuali, di una *élite*. Realizzata la nuova formazione politica, occorre educarvi il «popolo» che nella corrispondente nazione si identifica: è questo senso di artificialità, di progressiva e difficile costruzione il senso della revisione storica poco sopra richiamata e riassumibile nella proposizione cui è lo stato che crea la nazione, non viceversa”.

⁴¹ Sui legami tra il processo di *State building* e quello di *Nation building* si veda F. COLAO, *L’idea di nazione*, cit., p. 257, la quale evidenzia come “[c]on l’Unità l’idea di una necessaria rispondenza tra nazione e Stato, funzionale ad offrire a quest’ultimo un fondamento di legittimità, si affermava in virtù di un concetto, la nazione, posta al di sopra di interessi e ideologie particolaristiche, e come tale in grado di legare il popolo al “suo” Stato. L’insistenza sulla natura olistica, compatta, organicistica della nazione doveva servire, almeno tendenzialmente, a vincere divisioni e scontri politici, economici e sociali che caratterizzavano la giovane Italia liberale”.

⁴² Cfr. sul punto E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 11. Sulla ragione del conflitto tra Chiesa e Stato in materia scolastica, nei suoi termini essenziali, si rinvia fin d’ora ad A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, CEDAM, Padova, 1975, p. 1 ss.

⁴³ Così si esprimeva il Ministro dell’Istruzione Michele Coppino in una circolare del 1877. Il passaggio è riportato da A.A. MOLA, *Michele Coppino. Scritti e discorsi*, Famija Albeisa, Alba, 1978, p. 555 e ss.

⁴⁴ La lotta per la difesa dell’unità etico-morale della nazionale viene combattuta soprattutto nel contesto scolastico. Come evidenziato da J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa*, cit., p. 10, infatti, “il contesto scolastico era considerato dalla legislazione dell’epoca un ambiente ‘sensibile’, politicamente centrale, dove difendere e coltivare i valori (anche religiosi) identitari della comunità nazionale contro le forme di elaborazione e di propagazione delle convinzioni eterodosse”.

⁴⁵ La libertà di manifestazione del pensiero non era espressamente riconosciuta dallo Statuto albertino. La costituzione otriata, infatti, si limitava a prevedere, all’art. 28, che “[l]a Stampa sarà libera, ma una legge ne reprime gli abusi. Tuttavia, le bibbie, i catechismi, i libri liturgici e di preghiere non potranno essere stampati senza il preventivo permesso del Vescovo”. Con riferimento invece alla libertà di propaganda religiosa, l’art. 2, ultimo comma, della legge delle Guarentigie, dichiarava libera la discussione

modo di approfondire questo aspetto nei successivi paragrafi, analizzando alcuni istituti di diritto penale e delle leggi di pubblica sicurezza.

Preliminarmente, invece, si intende esaminare le ripercussioni che ha avuto il processo di costruzione dell'identità nazionale sulla condizione della Chiesa istituzione, la quale, oltre a esercitare il suo potere di persuasione etica sul formante comunitario dello Stato, ricopriva altresì un ruolo da protagonista nel processo di sviluppo economico e sociale del Paese, grazie alle attività svolte da suoi enti in materia di istruzione e di assistenza⁴⁶.

Il Regno, che iniziava a rivendicare su di sé un ruolo di guida del progresso (anche spirituale) della società italiana, non poteva tollerare che la Chiesa esercitasse un'influenza tanto decisiva sulla comunità nazionale⁴⁷. Per questa ragione, prima sul piano politico e quindi sul piano legislativo, si prodigherà in quella che potrebbe essere definita una "battaglia culturale" (*Kulturkampf*), che – assommandosi al conflitto legato alla cd. questione romana⁴⁸ – contribuirà a incrinare definitivamente il rapporto tra l'istituzione secolare ed ecclesiale⁴⁹.

“sulle materie religiose”. Tuttavia, come evidenziato dalla dottrina, “già allora l'interpretazione del concetto di discussione non poteva discostarsi in modo rilevante dal significato letterale della parola: libero il dibattito sul credo purché pubblicamente non lesivo dell'identità istituzionale di un contesto comunque ad amplissima maggioranza cattolica” (così J. PASQUALI CERIOLI, *Parola, ideologia e sicurezza a novant'anni dalla "legge sui culti ammessi": Dalla "libera" discussione in materia religiosa alla libertà di propaganda*, in *Diritto e Religioni*, n. 1 del 2020, p. 231).

⁴⁶ Di qui i numerosi tentavi di eversione dell'asse ecclesiastico, i quali, secondo P. LILLO, *I limiti*, cit., p. 75, avevano per “obiettivo «politico» dichiarato [...] quello [...] di controllare e di contenere la *vis espansiva* delle attività patrimoniali ecclesiastiche in quanto considerate «dannose» per il complessivo sistema economico nazionale”. Si veda altresì A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta: sistematica concordataria e percorsi dottrinali*, in I. BIROCCHI, G. CHIODI, M. GRONDONA (a cura di), *La costruzione della "legalità fascista" negli anni Trenta*, RomaTrePress, Roma, 2020, p. 354, per il quale “[i]l diritto ecclesiastico liberale [...] aveva il suo baricentro non solo nel diritto di libertà religiosa individuale, ma anche negli istituti giuridici che servivano a contenere e controllare, dal punto di vista economico, la presa sociale della Chiesa”.

⁴⁷ Cfr. sul punto A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., p. 2, per il quale «[l]'uscita dai “regimi di verità”, il cui criterio di legittimazione si radicava nella sicura convinzione circa la certezza e l'esclusività dei sistemi teologici di riferimento, aveva, del resto, sovvertito da tempo il significato e il ruolo della “religione di Stato”. Quest'ultima, infatti, non era più funzionale alla sinfonia tra istituzioni statali ed ecclesiastiche ma, al contrario, del tutto subordinata alle esigenze di uno Stato desideroso di recuperare il tempo perduto nel suo cammino verso la modernità e, dunque, verso un suo esclusivo primato».

⁴⁸ Sulle svariate “sfaccettature” politiche e religiose della “questione romana” si veda, *inter alia*, P.G. CAMAIANI, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 1973, p. 65 ss.

⁴⁹ Secondo C. CARDIA, *Ateismo e libertà*, cit., p. 39 ss. “una delle preoccupazioni più vive nell'epoca liberale non era tanto quella di creare i presupposti per una diffusa dialettica religiosa per le nuove generazioni, quanto di evitare che il ruolo svolto dalla religione nella formazione individuale e morale del cittadino potesse essere strumentalizzato dall'autorità ecclesiastica”.

3. LA CHIESA COME ‘ANTAGONISTA’ DEL PROGRESSO: LE RAGIONI DI UN CONFLITTO

Sino alla fondazione della Repubblica Romana nel 1849⁵⁰, i protagonisti del Risorgimento italiano erano stati convinti che il Pontefice avrebbe potuto svolgere un ruolo determinante nel processo di indipendenza nazionale, assurgendo a “padre nobile che benedice ogni parte politica”⁵¹. Fino a quel momento, infatti, Pio IX⁵² era parso un Papa riformatore, disposto a dialogare con i liberali e a garantire la libertà della stampa nelle materie che non avessero diretto rilievo morale o religioso⁵³. Si caldeggiava così, specie nella fazione neoguelfa⁵⁴, la costituzione di “una religione civile che ave[ss]e radici nella tradizione cattolica, [...] su cui avrebbe dovuto formarsi la coscienza nazionale della Terza Italia”⁵⁵.

I ‘sogni’ risorgimentali furono però infranti dall’intransigenza del magistero del Pontefice, il quale non esitò, in più occasioni, a “condannare il liberalismo in blocco”⁵⁶, oltre che i moti rivoluzionari che avevano determinato la sua dipartita dall’Urbe. L’apogeo del conflitto tra Chiesa e modernità si ebbe però nel 1864, con la promulgazione del Sillabo degli errori e dell’enciclica *Quanta cura*⁵⁷; in questi documenti, infatti, Pio IX condannava gli ideali di progresso che avevano animato i patrioti italiani, ribadendo la superiorità del potere ecclesiastico rispetto a quello civile, in chiave antinazionalistica e antirivoluzionaria. A queste critiche di taglio più generale erano poi seguite delle censure dirette nei confronti del nuovo Stato italiano; le figure al vertice delle istituzioni erano state scomunicate, mentre il popolo cattolico era stato invitato a non partecipare alle elezioni politiche nazionali⁵⁸. Si apriva così una stagione di tensioni tra i due ordinamenti,

⁵⁰ In argomento, per tutti, M. SEVERINI, *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, Venezia, 2011.

⁵¹ Sul punto, C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 64, il quale illustra gli accadimenti alle origini del “mito del *papa liberale*”. Cfr. G. SALE, *L’Unità d’Italia e la Santa Sede*, Jaca book, Milano, 2010, p. 30 ss.

⁵² Per un ritratto del Pontefice si rinvia, per tutti, alle opere di R. BONGHI, *Pio IX ed il Papa futuro*, Treves, Milano, 1977 e P. DALLA TORRE, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, Aracne, Roma, 2011.

⁵³ Cfr., in argomento, A. TORNIELLI, *Pio IX. L’ultimo Papa re*, Mondadori, Milano, 2011, p. 151.

⁵⁴ Con questa espressione si intende fare riferimento a quei cattolici risorgimentali che enfatizzavano il ruolo del papa come collante spirituale dei diversi popoli italiani. Per una panoramica generale delle posizioni dei cattolici in politica si veda P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Studium, Roma, 1979.

⁵⁵ Questo, in particolare, il sogno che animava Vincenzo Gioberti, così riassunto da E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 8.

⁵⁶ In questo senso, G. MARTINA, *L’età del liberalismo*, in ID., *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, III, Morcelliana, Brescia, 1995, p. 188.

⁵⁷ La letteratura in argomento è sterminata si rinvia per tutti a ID., *Pio IX (1867-1878)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990, p. 287 ss.

⁵⁸ Cfr., sul punto, C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 120, il quale evidenzia che in più occasioni “il papa ribadisce che il nuovo Regno d’Italia ha usurpato i diritti della Chiesa, e adotta la formula di don Giacomo Margotti per la quale i cattolici non devono essere «né eletti né elettori», la traduce nel *non*

stemperate, nella prassi, da una molteplicità di “accomodamenti”⁵⁹ volti a salvaguardare la pace religiosa nel Paese.

Si potrebbe ritenere che le ragioni del conflitto tra le due istituzioni fossero innanzitutto di natura contingente⁶⁰. La Chiesa non poteva tollerare le rivendicazioni di sovranità sui territori che da secoli appartenevano allo Stato Pontificio, laddove il Regno d'Italia non voleva accettare che la Santa Sede impedisse il normale svolgimento della vita politica nazionale.

A monte della cennata diatriba, tuttavia, si può scorgere un'incompatibilità di principio tra i due sistemi giuridici, che, seppure accomunati da alcuni valori sostanziali, si ispiravano a concezioni del diritto tra loro escludenti.

La Chiesa cattolica, infatti, da quasi un millennio, si era data una struttura ordinamentale compiuta e indipendente, dotandosi di strumenti di produzione giuridica per il perseguimento di finalità generali⁶¹. Essa, inoltre, rivendicava un carattere universale, ostacolando la nascita di chiese nazionali e ritenendosi legittimata a intervenire nelle questioni di politica interna che la riguardavano⁶².

Una visione che non combaciava con le aspirazioni dello Stato italiano, il quale, autorappresentandosi come un ordinamento moderno, era impegnato in un processo di accentramento politico e giuridico⁶³ finalizzato al superamento del policentrismo medievale⁶⁴. Il paradigma monistico⁶⁵ lo spingeva a contrastare le pretese di *potestas in temporalibus* della Chiesa, la quale, ingerendosi in una sfera che il sistema statale

expedit alla partecipazione alle elezioni politiche (non alle amministrative), proibisce ai sovrani cattolici di far visita al Re d'Italia per non avallare l'usurpazione nei confronti della Santa Sede”.

⁵⁹ Così li definisce A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria*, cit., p. 5.

⁶⁰ Si esprime nel senso della natura contingente dell'anticlericalismo liberale, C. CARDIA, voce *Stato laico*, cit., p. 880.

⁶¹ Sulla giuridicità dell'ordinamento canonico si veda, per tutti, S. BERLINGÒ, voce *Ordinamento giuridico (II. Ordinamento giuridico canonico)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXI, 1990. Cfr. H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale (1983)*, trad.it. E. Vianello, il Mulino, Bologna, 1998, per il quale l'ordinamento canonico ha fatto da modello per lo Stato moderno.

⁶² Il contrasto tra le esigenze della Chiesa e quelle dello Stato emerge con straordinaria chiarezza nelle parole di Francesco Crispi per il quale “la Chiesa Romana è cattolica, cioè universale. Questa condizione che è una forza per lei, è un danno per noi” (da un discorso in Parlamento del 17 novembre 1864). Il passaggio è riportato da C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 26.

⁶³ Pongono in luce le tendenze accentratrici dello Stato moderno, tra i molti, P. GROSSI, *La legalità costituzionale nella storia del diritto moderno*, in ID., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2017, p. 24. e G. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano. Contributo alla dottrina della qualificazione dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1946, p. 222.

⁶⁴ In argomento si rinvia per tutti a P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale (1995)*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

⁶⁵ Sul concetto di “monismo statualistico” si veda F. MAZZARELLA, *La semplicità immaginaria. Apogeo e crisi dello Stato liberale di diritto*, in *Ars interpretandi*, n. 1 del 2011, p. 60 ss.

considerava di sua sovranità esclusiva, costituiva la principale ‘antagonista’ di quel tipo di ‘progresso’⁶⁶.

Nella lotta al potere temporale della Chiesa (diretto o indiretto che fosse) convergevano le posizioni dei separatisti e dei giurisdizionalisti. Le due grandi ‘scuole’ della politica ecclesiastica del periodo, infatti, condividevano il medesimo obiettivo programmatico: “realizzare pienamente la distinzioni degli ordini”, diminuendo l’influenza della Chiesa sulla vita sociale⁶⁷. Differenti, tuttavia, gli strumenti attraverso cui le due ideologie miravano a conseguire questo risultato; giova ripercorrere brevemente i tratti essenziali delle due concezioni al fine di individuarli.

Il fulcro del separatismo è stato soventemente individuato nel motto cavouriano “libera Chiesa in libero Stato”⁶⁸. Una formula all’apparenza chiara, ma che non si tradusse da subito in un preciso modello di relazioni tra Stato e Chiesa, stante l’ambiguità della linea politica seguita dal personaggio che l’aveva pronunciata. Nei suoi ultimi anni di governo, infatti, il Conte si era lasciato guidare dallo spirito pragmatico, dimostrando “di non nutrire pregiudizi nei confronti di strumenti giuridici di marca tutt’altro che ‘separatista’ [...] laddove ciò fosse risultato funzionale al progetto politico di rafforzare lo Stato”⁶⁹. Egli aveva così reso impossibile inscrivere il suo operato in un quadro teorico unitario, preferendo la via diplomatica a quella legislativa.

Saranno piuttosto i successori di Cavour, *in primis* Minghetti⁷⁰, a provare ad attribuire un valore precipuamente giuridico all’icastico motto del presidente del consiglio, facendolo assurgere a paradigma dell’ideologia separatista. Per gli epigoni della Destra, il primo nodo da sciogliere riguardava il significato e la portata da attribuire al termine “libertà”, dacché, nella clausola cavouriana, era utilizzata tanto con riferimento

⁶⁶ Sul rapporto tra Chiesa e progresso scientifico si veda G. FATTORI, *Chiesa-ordinamento e scienze moderne in Italia*, in *Studi Urbinati, A - Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, n. 3 del 2010, p. 387 ss., il quale evidenzia che “[d]all’Ottocento ai giorni nostri il progresso scientifico ha accentuato la tensione tra conoscenza scientifica profana e tradizione umanistica sacra”, nonostante “il graduale riposizionamento della Chiesa cattolica, cioè la principale esponente della cultura sacra, nei confronti delle scienze sperimentali moderne, rappresentative della cultura profana”.

⁶⁷ Così A. TIRA, *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 30. Nello stesso senso anche P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 78.

⁶⁸ Sulle possibili origini di questa formula si veda F. MARGIOTTA BROGLIO, *L’origine giansenista della formula della formula cavouriana “libera Chiesa in libero Stato”*, in *Jus*, n. 3 del 2015, p. 245 ss.

⁶⁹ Così A. TIRA, *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 20.

⁷⁰ Per un inquadramento del pensiero di Marco Minghetti in argomento è d’obbligo il richiamo a M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, Hoepli, Milano, 1874.

alla condizione della Chiesa quanto a quella dello Stato, come se tra questi due soggetti sussistesse una piena parità⁷¹.

Detta prospettiva non collimava però con i principi del separatismo liberale, il quale, essendo maturato nell'*humus* culturale della Rivoluzione francese⁷², non riconosceva altra entità di rilievo pubblicistico al di fuori dello Stato. Nella prospettiva della modernità giuridica, infatti, solo l'istituzione statale avrebbe goduto di aseità ordinamentale in quanto ente indipendente e sovrano nel suo ordine; la Chiesa, di contro, sarebbe stata soggetta al diritto comune, sottoponibile, in quanto tale, ai limiti previsti per le associazioni di carattere privato⁷³. In questo senso, la sua libertà era da ricondurre al novero delle libertà civili, quale esercizio di una forma, seppur peculiare, di autonomia *iure privatorum*⁷⁴.

Tale *reductio* era inaccettabile per la Chiesa, la quale, come si è detto, si era da secoli costituita come ordinamento giuridico originario – *societas iuridice perfecta* –, rivendicando una piena indipendenza nei confronti del diritto secolare.

Più fedele alla specificità ecclesiastica, era invece la prospettiva giurisdizionalistica. Il giurisdizionalismo liberale, infatti, riconosceva la natura peculiare della Chiesa istituzione⁷⁵, nonché “la necessità di approntare strumenti giuridici speciali, ritagliati a misura sulla realtà su cui si intende[va] intervenire”⁷⁶.

Al contrario del separatismo, la tesi giurisdizionalista ammetteva che l'ordinamento secolare potesse interferire con l'esercizio della libertà di religione collettiva, al fine di proteggere la sovranità temporale dello Stato da una violazione del principio di distinzione degli ordini *ex parte Ecclesiae*. Ciò rendeva questo approccio estremamente realista, in quanto non fondato su postulati di carattere teorico, bensì sul presupposto empirico che il fenomeno religioso avesse “forza e grado di coerenza interna maggiori

⁷¹ Più chiara, in questo senso, la formula luzzattiana “libera Chiesa in Stato sovrano”, la quale pone in luce con maggiore immediatezza la differenza ontologica che sussisteva, in questa prospettiva, tra le due entità. Cfr. L. LUZZATTI, *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione religiosa in Italia. Saggio storico-critico*, Editori della Biblioteca Utile, Milano, 1867.

⁷² Sul punto si veda G. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo*, cit., p. 213, il quale chiarisce l'ascendenza francese e giusnaturalista della prospettiva separatista.

⁷³ Si rinvia al pensiero di M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., *passim*, spec. p. 81. In argomento però si veda G. CAPUTO, *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Giuffrè, Milano, 1965, p. 152, per il quale quando Minghetti utilizza il termine associazione “non ha in mente una precisa nozione tecnico-giuridica”. In ogni caso, “secondo la comune opinione la separazione è il sistema nel quale le chiese sono considerate nello Stato come società od associazioni private” (così M. FALCO, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Bocca, Torino, 1913, p. 7).

⁷⁴ Cfr. A. TIRA, *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 35.

⁷⁵ In questo senso, A.C. JEMOLO, voce *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XVII, 1933, p. 366.

⁷⁶ A. TIRA, *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 37.

rispetto ad altri fenomeni sociali e che, pertanto, necessit[asse] di una regolamentazione speciale”⁷⁷.

Di qui l’idea di utilizzare istituti giuridici quali l’appello per abuso, l’*exequatur* e il *placet regio*⁷⁸, tramite cui si imponeva che le nomine dei vescovi e dei parroci fossero sottoposte al vaglio dei pubblici poteri secolari⁷⁹. Ipoteticamente, forme di violazione dell’idea della separazione giuridica tra Stato e Chiesa. In realtà, strumenti pratici per evitare che l’istituzione ecclesiale si ingerisse nella vita politica del Paese.

In virtù della sua concretezza ed elasticità, il paradigma giurisdizionalista non fu mai del tutto accantonato da parte della classe dirigente ottocentesca, persino dagli esponenti della Destra separatista. Questo contribuì a configurare una politica ecclesiastica ibrida⁸⁰, parimenti contaminata, seppure in misura diversa nell’alternarsi dei partiti all’esecutivo, dalle influenze dell’individualismo francese e dai dogmi dello statalismo di marca tedesca. Anche la Sinistra una volta giunta al potere nel 1876, non rinnegherà il moderatismo che aveva caratterizzato i precedenti governi, non dando seguito ai proclami anticlericali declamati quando era all’opposizione. Si consolidava così un “separatismo atipico” (o un “separatismo giurisdizionalista”⁸¹) che, nonostante le ragioni di ostilità con la Chiesa, non vuole rinunciare agli effetti positivi della religione come strumento di coesione delle folle⁸². Si avrà modo di approfondire il punto nel successivo paragrafo.

⁷⁷ Ivi, p. 38.

⁷⁸ Su questi istituti si vedano i contributi di L. GRAZIANI, *Degli appelli «ab abusu» e della revoca degli «exequatur» e dei «placet»*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 1891, p. 473 ss.; A. GALANTE, voce *Exequatur e placet regio*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. V, 1911 p. 840 ss.; P. GISMONDI, voce *Exequatur e placet*, in *Nuovo Digesto Italiano*, vol. V, 1938 (estratto); G. CATALANO, voce *Exequatur e placet (Diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVI, 1967, p. 143 ss.

⁷⁹ In realtà, come evidenziato da C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 128, il problema della nomina dei vescovi fu risolto con un compromesso, in base al quale l’istituzione ecclesiale si limitava a formulare una domanda diretta a prendere possesso dei beni dell’ente.

⁸⁰ Cfr. A.C. JEMOLO, voce *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, 1970, p. 185, il quale scrive di un modello che oscilla tra il “separatismo spurio” e la “legislazione giurisdizionalista acconfessionista”.

⁸¹ Così A.G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali nell’ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, p. 13. Scrive invece di “giurisdizionalismo separatista”, F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, il Mulino, Bologna, 1974. Scrive invece di “neo-giurisdizionalismo liberale” per distinguerlo da quello di marca confessionista, A. GOMEZ DE AYALA, *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, in P.A. D’AVACK (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 93 ss.

⁸² In questo senso, secondo C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 131, lo Stato liberale “tiene saldo il cordone ombelicale che unisce le famiglie al cattolicesimo”.

3. PROGRESSO E RELIGIONE: L'ETICA CATTOLICA ALLA BASE DEL *VIVRE ENSEMBLE*

Nel contesto del processo di unificazione nazionale, la religione ha svolto, allo stesso tempo, un ruolo coagulante e di frattura. Invero, mentre il conflitto con la Chiesa rischiava di minare la solidità politica del Regno, i principi della religione cattolica continuavano a costituire parte determinante del sostrato ideale intorno al quale era stato 'addensato' il nuovo ordinamento nazionale. In questo senso, seppure la portata del principio confessionista di cui all'art. 1 della Carta del 1848 fosse stata parzialmente superata dalla legislazione liberale di qualche anno più tardi, lo Stato italiano rimaneva, *quoad substantiam*, uno Stato cristiano⁸³.

L'identità assiologica di un sistema giuridico, infatti, è determinata dall'operare di forze politiche portatrici di valori (non solo ideali ma anche) pratici⁸⁴, i quali, attraverso i canali di produzione legislativa, anche costituenti, si trasformano in canoni giuridici⁸⁵. Alcuni di questi principi, segnatamente se fondati su interessi particolarmente radicati e condivisi, sono capaci di polarizzare l'intero assetto ordinamentale, tracciando traiettorie ermeneutiche e nomopoietiche in grado, a loro volta, di condizionare lo sviluppo della società, in un indistricabile circolo di influenze⁸⁶.

Come noto, il Regno d'Italia non è scaturito da un processo *bottom-up*⁸⁷, rappresentando piuttosto una "costruzione squisitamente elitaria perché frutto di

⁸³ Cfr. P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit., p. 209, per il quale "[s]e l'idea religiosa ha una parte profonda nella coscienza umana, per cui tale idea necessariamente influenza lo Stato, non si può fare a meno di riconoscere che – fallito il tentativo dell'introduzione di un catechismo laico, dove non c'era più «un Dio degno di questo nome» – l'idea religiosa che continuò a prevalere fu quella cristiana – nella forma assunta presso i popoli latini – alla quale lo Stato fu legato ed, in certo qual modo, subordinato".

⁸⁴ Cfr. sul punto A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche. Il concetto del diritto*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 393, il quale propone una concezione "assiologica" del diritto.

⁸⁵ I concetti qui formulati saranno approfonditi, *infra*, nel seguito della trattazione. D'obbligo però fin d'ora il rinvio a C. MORTATI, *La Costituzione in senso materiale (1940)*, Giuffrè, Milano, 1998, il quale estende la dimensione dell'analisi giuridica al sostrato sociale sottostante lo Stato, cercando di individuare "l'indirizzo politico fondamentale" che emerge da un insieme di valori costitutivi. Sull'evoluzione del concetto di "costituzione materiale" si vedano P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico (1860-1950)*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 218 ss. e M. FIORAVANTI, *La crisi dello Stato liberale di diritto*, in *Ars Interpretandi*, n. 1 del 2011, p. 81 ss.

⁸⁶ Giova qui richiamare la sentenza della Corte costituzionale, 2 febbraio 1982, n. 2, in cui si definisce l'ordine pubblico – elevandone l'"inderogabile tutela" a principio supremo dell'ordinamento – come l'insieme delle "regole fondamentali poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici in cui si articola l'ordinamento positivo *nel suo perenne adeguarsi all'evoluzione della società*" (enfasi aggiunta). Il punto sarà ampiamente approfondito nei capp. III e IV.

⁸⁷ Per E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nazione. Identità nella differenza*, in ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, trad.it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 144 e s., le nazioni costituiscono creazioni storico-politiche risultanti da un "processo che riceve impulso da una classe

‘rivoluzioni’ (o pretese tali) squisitamente elitarie”⁸⁸. Ebbene, la classe dirigente che aveva guidato l’Italia all’Unità “pur senza sempre condividere la fede dei più ne possedeva comunque il medesimo substrato culturale”⁸⁹. Di talché, durante il processo di costruzione dello Stato, le *élite* liberali attinsero tanto dalle ideologie progressiste che avevano ispirato il Risorgimento italiano, quanto dalla tradizione spirituale del Paese, chiaramente di marca cattolica. La legislazione liberale – da poco inaugurata e in cerca di legittimazione – non poteva abiurare le radici culturali della Nazione, la quale, proprio secondo i canoni della modernità giuridica, garantiva allo Stato la sua ragion d’essere, in quanto prima depositaria della sovranità⁹⁰.

L’ordinamento del Regno, pertanto, poggiava le sue fondamenta su un *humus* valoriale disomogeneo. In quanto Stato moderno, si ispirava agli ideali post-rivoluzionari⁹¹ mentre, in quanto Stato nazionale, si vincolava al rispetto di quei valori e principi radicati nella tradizione, tra cui quelli mutuati dal cattolicesimo e sottesi alla professione di confessionismo recata dallo Statuto⁹².

Il carattere ibrido della politica liberale traspare chiaramente dalla legislazione ecclesiastica del periodo. La Destra storica, infatti, inaugurò un indirizzo politico, in seguito non del tutto rinnegato dalla Sinistra, capace di pacificare le istanze di progresso e quelle di consolidamento della tradizione⁹³. Da un lato, si continuò a riconoscere, sulla scia della legislazione preunitaria, una (paternalistica) “tolleranza”⁹⁴ nei confronti dei culti non cattolici e, insieme, l’uguaglianza senza distinzione di religione nel godimento dei diritti civili e politici (legge Sineo, n. 735 del 1848). Dall’altro però si imponeva a

politicamente e culturalmente dominante”. Cfr. G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato. Profili storico-sistematici*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 96.

⁸⁸ Così P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., p. 149.

⁸⁹ Lo evidenzia A. FERRARI, *La politica ecclesiastica dell’Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, cit., p. 11.

⁹⁰ Si veda, sul punto, M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, cit., p. 14, per il quale il concetto di sovranità dello Stato moderno nasce con la Rivoluzione francese e segnatamente con la “Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino” che, all’art. 3, statuiva: “il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione”.

⁹¹ Cfr. sul punto F. TESSITORE, *Crisi e trasformazioni*, cit., p. 10, il quale evidenzia come “[l]a creazione dello Stato italiano unitario, oltre che essere fusione di elementi anche eterogenei, era trasformazione, modificazione delle forze che il moto unitario avevano promosso, alimentato, sorretto”.

⁹² Sui tentativi dei subalpini di conciliare il principio confessionista con i dettami della modernità si veda C. MAGNI, *I subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi con un raffronto*, CEDAM, Padova, 1961, p. 66, nt. 20.

⁹³ In materia, d’obbligo il richiamo a M. FALCO, *La politica ecclesiastica della Destra*, Bocca, Torino, 1914. Più in generale sulle aspirazioni della Destra si veda F. TESSITORE, *Crisi e trasformazioni*, cit., p. 18.

⁹⁴ Secondo D. SCHIAPPOLI, *Manuale del Diritto ecclesiastico*, I, UTET, Torino, 1902, p. 61, “[l]a tolleranza implica una preferenza per la forma dominante di culto ed una disapprovazione pratica per tutte le altre forme. È una concessione, che si può ritirare; presuppone l’esistenza di uno Stato confessionistico”.

tutti i regnicoli il rispetto di un nucleo etico condiviso, mutuato dall'apparato di principi propri del cristianesimo⁹⁵. L'art. 12 delle disposizioni preliminari al codice civile Pisanelli, infatti, individuava un limite generale per tutte le "private convenzioni e disposizioni" nelle "leggi riguardanti in qualsiasi modo l'ordine pubblico ed il buon costume". Sulla base di questa previsione, si riteneva che "la libertà religiosa andasse incontro a determinate restrizioni legali nella misura in cui i principi di fede professati o le singole pratiche di culto esercitate fossero contrarie «alle norme dell'ordine pubblico o della morale»"⁹⁶. Gli interpreti del tempo erano convinti che il buon costume corrispondesse alla morale pubblica, ovvero "all'insieme dei principi morali comunemente accolti e osservati a livello sociale"⁹⁷. L'ordine pubblico, invece, era inteso, in senso ideale, come "complesso di principi «politici» e di valori normativi essenziali posti dallo Stato alla base della sua stessa struttura ordinamentale", che ostacolavano la diffusione di principi e condotte religiose "in contrasto con le finalità peculiari «idealmente» perseguite dal «popolo» italiano"⁹⁸. In altri termini, le due clausole generali impedivano l'ingresso nel nostro ordinamento di credenze che non collimassero con la *vox populi* cattolica, la quale assurgeva perciò a parametro di filtro per le altre convinzioni e identità (non solo) religiose avvertite "dalla sensibilità collettiva come riprovevoli dal punto di vista etico"⁹⁹.

Questa compenetrazione tra ordinamento giuridico e principi di un determinato sistema di credo invita a escludere il carattere religiosamente neutrale dello Stato italiano ottocentesco. Invero, nonostante il Regno non si autorappresentasse più, come accadeva nei precedenti "regimi di verità"¹⁰⁰, come il "naturale protettore e *advocatus* della Chiesa, il guardiano e custode della purezza della fede e dell'integrità della disciplina

⁹⁵ Cfr. P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo*, cit., p. 209, il quale sottolinea come "per merito della medesima dottrina liberale, che lasciava alla coscienza individuale l'iniziativa di comporre tutti i dissidi, si riaffermarono nel campo del diritto privato e di quello pubblico, alcuni dei fondamentali principi del cristianesimo (basti pensare all'indissolubilità del matrimonio)".

⁹⁶ Così P. LILLO, *I limiti*, cit., p. 54. La citazione nel testo è di A.C. JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Vallecchi, Firenze, 1927, p. 262.

⁹⁷ P. LILLO, *I limiti*, cit., p. 54.

⁹⁸ Cfr. sul punto F. CAMPOLONGO, voce *Culti (Reati contro la libertà di)*, in *Digesto Italiano*, vol. VII, pt. IV, 1895, p. 797.

⁹⁹ P. LILLO, *I limiti*, cit., p. 55. Cfr. D. SCHIAPPOLI, *Manuale del Diritto ecclesiastico*, cit., p. 64 e s.

¹⁰⁰ Secondo A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012, p. 12, la modernità giuridica avrebbe comportato l'uscita dai «regimi di verità», il cui criterio di legittimazione si radicava nella sicura convinzione circa la certezza e l'esclusività dei sistemi teologici di riferimento".

ecclesiastica”¹⁰¹, nella vita in società, esso proponeva, di fatto, il rispetto dell’etica cattolica.

La religione, ridotta a un’orto-prassi, era valorizzata come fattore di catalizzazione del processo di *Nation Building*¹⁰², nella convinzione che, grazie alla sua capacità di presa emotiva sulle folle¹⁰³, potesse fungere da collante spirituale tra cittadini divisi culturalmente da secoli di storia¹⁰⁴. Persuaso che il cattolicesimo potesse contribuire a inoculare nella popolazione un comune senso di appartenenza, il Regno tenderà ad assumere, almeno in alcuni momenti della sua storia, un atteggiamento ordinamentale di “impronta teista”¹⁰⁵. Così, la legislazione post-unitaria, pur manifestando talora tendenze anticlericali, esprimerà un costante *favor* nei confronti della religiosità di matrice cristiana e una corrispondente ostilità verso l’ateismo, che pure, come fenomeno collettivo, originava dal contesto culturale che aveva dato vita allo Stato liberale¹⁰⁶.

4. LE ISTANZE DI MODERNIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE NELL’ITALIA LIBERALE: PREMessa

L’esigenza del tutto moderna di edificare lo Stato nazionale consente di spiegare la posizione assunta dal Regno nei confronti della religione, sia come fenomeno individuale sia come fenomeno collettivo. Come detto, infatti, l’atteggiamento ostile verso le proiezioni comunitarie del fenomeno religioso è espressione – al pari del disvalore

¹⁰¹ Così invece lo Stato confessionista nella definizione di P.A. D’AVACK, voce *Confessionismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, 1961, p. 929.

¹⁰² In questo senso J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 24, per il quale “[i]l patrimonio dottrinale e morale della religione non era relegato *in re spirituali*, ma permeava l’ordinamento temporale allo scopo di assumere una funzione di meta religiosa all’interno dello Stato, come anima ufficiale della nazione”.

¹⁰³ Cfr. C. CARDIA, *Risorgimento e religione*, cit., p. 130, anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Sul punto già A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, UTET, Torino, 1892, p. CCIX, secondo il quale “[era] opinione prevalente in tutto il mondo, che una religione [fosse] necessaria in ogni Stato e soprattutto alla democrazia”.

¹⁰⁴ Per E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nazione. Identità nella differenza*, cit., p. 145, la creazione della nazione ha bisogno di “punti di riferimento e di idee che siano in grado di produrre nella situazione data un senso di comunanza e delle forze emotivamente vincolanti”. In senso parzialmente diverso si esprimeva P.S. MANCINI, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti (1851)*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 38, per il quale, però, uno Stato senza spiritualità sarebbe stato “materia inerte”.

¹⁰⁵ Secondo C. CARDIA, *Ateismo e libertà*, cit., p. 53, “l’impronta teistica della legislazione liberale suggerisce invero l’idea di un confessionismo attenuato accanto ad un laicismo istituzionale, non già di uno Stato o di una società neutrali”.

¹⁰⁶ La Rivoluzione francese, infatti, fu a tratti antireligiosa, così come, del resto, una parte del movimento illuminista. Sui rapporti tra giacobinismo e religione si veda E. VITALI, *Rivoluzione e religione nel pensiero di Robespierre*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1969, p. 22 ss. Sulla necessità avvertita dallo Stato moderno di eliminare gli influssi religiosi si veda invece P. GROSSI, *Le molte vite del giacobinismo giuridico*, in ID., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 133.

attribuito alla (non)credenza – della necessità di eliminare le spinte centrifughe e frazionarie all'interno della società, in garanzia della piena sovranità dello Stato.

Per completare il progetto di accentramento politico, tuttavia, non bastava ostacolare il potere della Chiesa e conservare il sentimento cattolico della maggioranza, occorrendo altresì ammodernare alcuni settori strategici per lo Stato, come, per esempio, il sistema di istruzione pubblica.

Così, all'indomani dell'Unità, la classe dirigente liberale diede avvio a un progetto di trasformazione ordinamentale, finalizzato ad adeguare le istituzioni del Regno ai dettami ormai imperanti dell'illuminismo giuridico. Alcune proposte si arrestarono sulla soglia del proclama; altre, invece, si tradussero in concrete misure legislative, non sempre però in grado di realizzare il processo di modernizzazione della società civile auspicato dalle élite del Risorgimento¹⁰⁷.

Prima di procedere all'esame delle singole riforme, tuttavia, occorre chiarire che cosa si intenda con “modernizzazione” e, in particolare, quale sia il rapporto che intercorre tra tale concetto e quello di progresso, oggetto principale della presente trattazione.

I due termini, che afferiscono alla stessa area semantica¹⁰⁸, non saranno utilizzati come sinonimi e nemmeno intesi in rapporto di causa-effetto (modernizzazione-progresso). Si vuole infatti disancorare¹⁰⁹ la nozione di progresso dalla “*Weltanschauung* finalistica”¹¹⁰ tipica dell'età moderna, la quale, identificando lo sviluppo storico con un percorso evolutivo teleologicamente determinato, ha impresso al concetto di progresso un senso di vettorialità¹¹¹. Come è stato evidenziato, infatti, “«modernizzazione» è il nome che viene dato a una definizione rigida e servile [di un] possibile”¹¹² che si adegua

¹⁰⁷ I patrioti risorgimentali ambivano alla “creazione in Italia di una società penetrata dei principi di ragione e libertà”. Cfr. L. BORGHI, *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 4.

¹⁰⁸ La ‘proprietà semantica comune’, in questo caso, sembrerebbe segnatamente consistere nell’idea di ‘dinamismo’, che accomuna entrambi i concetti.

¹⁰⁹ Come osservato da M. D’ORTA, *Diritto e tempo. L’idea di “progresso” del diritto dall’antichità alla modernità*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 1, “[i]l tema del progresso non è coartabile entro paradigmi chiusi. Pretende spazi ampi, orizzonti aperti, persino inopinabili: si iscrive nel codice genetico dell’umanità, impegna e coinvolge anche quanto appaia solo sotteso e sembra ritirarsi occultandosi. Scandisce il cammino dell’uomo richiedendo di essere di continuo rivisitato”.

¹¹⁰ L’espressione è di M. LA TORRE, *L’evoluzione del diritto e la «pretesa di progresso»*. Per una modesta filosofia della storia del diritto, in *Ragion pratica*, n. 1 del 2017, p. 197.

¹¹¹ Secondo L. LOMBARDI VALLAURI, *L’orizzonte problematico. “Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno”*, in L. LOMBARDI VALLAURI, G. DILCHER (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, I, Giuffrè, Milano, 1981, p. 41, “la concezione vettoriale della storia” sarebbe uno “tra i fermenti cristiani che più hanno influito come condizioni favorevoli alla scienza-tecnica moderna”.

¹¹² Il passaggio di A. BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome? (2007)*, Cronopio, Napoli, 2008 è riportato da M. FISHER, *Realismo capitalista (2009)*, Nero, Roma, 2018, p. 52.

ai canoni imposti da una determinata ideologia. Caratteristico del moderno è “di presentarsi sul piano culturale [...] come «superamento irreversibile» di tutte le forme di pensiero anteriori”¹¹³, in particolare di tipo religioso.

I postulati fondanti del pensiero moderno possono quindi essere individuati, da un lato, nel determinismo storico, che impone l’abbandono della prospettiva fideistico-dogmatica come un fatto ineluttabile, e dall’altro nel “soggettivismo assoluto”, che significa nichilismo e non-cognitivismismo in campo etico¹¹⁴.

In termini giuridici, la modernità postula l’esistenza di leggi materiali che guidano l’evoluzione delle istituzioni politiche, ma al contempo divincola il diritto statale dalla necessità di rispettare canoni sostanziali di tipo assiologico, come invece accadeva nell’ambito della *res publica christiana*¹¹⁵. In questo senso, lo Stato costituirebbe una creatura necessaria¹¹⁶, poiché frutto del naturale organizzarsi degli uomini in comunità nazionali; la legge sarebbe invece libera nei fini, in quanto non sussisterebbe alcun diritto naturale cui parametrare la giustizia dei suoi contenuti.

Concretamente, la modernità giuridica si traduce in una “tendenza accentratrice”¹¹⁷ da parte dello Stato, il quale, assumendo progressivamente su di sé tutto il potere coercitivo, ambisce a eliminare le interferenze politiche delle formazioni sociali “universalizzanti” e “particolaristiche”¹¹⁸ che avevano caratterizzato il poliedrico “ordine giuridico medievale”¹¹⁹.

La marginalizzazione dei centri nomopoietici non statuali ingenera uno sconvolgimento nella teoria delle fonti della *media aetas*¹²⁰. La legge¹²¹, infatti, assurge al vertice del meccanismo di produzione normativa, svincolandosi dal rispetto delle

¹¹³ Così L. LOMBARDI VALLAURI, *L’orizzonte problematico*, cit., p. 37.

¹¹⁴ Cfr. ID., *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell’universo sadista*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1979, p. 21 ss.

¹¹⁵ La *Res Publica Christiana*, infatti, era dotata di una sorta di costituzione comune, composta da norme di carattere trascendente. In argomento, per tutti, P. BELLINI, *Repubblica sub Deo. Il primato del Sacro nell’esperienza giuridica dell’Europa preumanista*, Le Monnier, Firenze, 1981, p. 83.

¹¹⁶ Sull’idea dello “Stato come necessità” si veda P. COSTA, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 151.

¹¹⁷ Secondo A.C. JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, Laterza, Bari, 1954, p. 19, questa “tendenza centralizzatrice” sarebbe la caratteristica fondamentale dello Stato moderno.

¹¹⁸ Così F. BENIGNO, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma, 2013, p. 168.

¹¹⁹ Cfr. P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, cit.

¹²⁰ Sull’espressione si veda ID., *Giustizia come legge o legge come giustizia?*, in ID., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 35, che sottolinea come il medioevo sia stato liquidato dalla “acredine umanistica come *media aetas*, età di mezzo, interludio insignificante o – peggio ancora – negativo fra due età storicamente creative, la antica (classica) e la moderna”.

¹²¹ La legge da questo momento storico inizia a essere concepita come “comando di un sovrano che esercita il suo potere”. La formula, tratta da *Les six livres de la République. De la souveraineté* di Jean Bodin, è riportata *ivi*, p. 36.

regole di giustizia sostanziale inscritte nell'ordine sociale¹²². L'apporto del giurista, che, fino a poco prima, era chiamato a distillare i principi giuridici dai costumi, diviene estraneo al sistema, se non corrispondente alla volontà del legislatore.

Si passa così da una concezione "ontica"¹²³ a una concezione imperativistica¹²⁴ del diritto, che riduce l'ordinamento giuridico a un insieme di norme-sanzioni promananti dall'alto. Questo modello libera il sovrano dal problema della legittimazione politico-religiosa¹²⁵, dal momento che la legge, in quanto espressione mediata della volontà generale, è "legittima per il fatto stesso di esistere"¹²⁶.

Per questa ragione, la concezione volontaristica avrebbe dovuto favorire una rigenerazione valoriale (in senso moderno) degli ordinamenti europei. Gli Stati ottocenteschi, invece, acquietati i primi capovolgimenti rivoluzionari, si riadagiarono sul quadro valoriale dell'epoca precedente, depurandolo però dalla sua ascendenza religiosa.

Questa contiguità/continuità assiologica, che caratterizza tutta l'età moderna, sembra avere ragioni storiche. La modernità (anche) giuridica, infatti, origina "dalla scoperta della politica come conflitto"¹²⁷, in seguito allo scoppio delle guerre di religione che hanno lacerato l'Europa nel corso di tutto il Cinquecento e in parte del Seicento¹²⁸.

In questo contesto, lo Stato moderno si propone come "sovrana unità politica"¹²⁹, unico accomodamento in grado di ridurre "quella turbolenza [...] che [era] ritenuta [...] specifica dell'antica società feudale-cetuale"¹³⁰.

Il nuovo soggetto politico, chiamato a garantire la "pace"¹³¹ e la *Salus Rei Publicae*, persegue questo obiettivo 'strutturale' attraverso due meccanismi complementari.

¹²² Con l'imperativismo, infatti, "negando[si] l'esistenza di «strati» di diritto diversi dalla volontà iscritta nella legge, si precludeva intenzionalmente la possibilità di una distinzione, dotata di rilevanza giuridica, tra legge e giustizia" (così G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., 127 ss.).

¹²³ L'"onticità" di questo diritto è data dalla sua appartenenza a un ordine oggettivo, "la cui decifrazione e traduzione in regole non può che essere affidata a un ceto di sapienti, gli unici capaci di farlo con provvedutezza". Cfr. P. GROSSI, *Giustizia come legge*, cit., p. 23.

¹²⁴ Sull'imperativismo come "volontarismo del secolo decimonono" si veda A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche*, cit., p. 94 ss.

¹²⁵ In base alla visione volontaristica, infatti, il legislatore moderno non era più vincolato ad osservare quei principi religiosi e metafisici sul cui rispetto il sovrano medievale aveva basato la sua legittimazione. Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., 33 ss.

¹²⁶ Così M. FIORAVANTI, *La crisi dello Stato*, cit., p. 83.

¹²⁷ Cfr. ID, voce *Stato (storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 723.

¹²⁸ Tra i molti, si veda A.C. JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, cit., p. 22, il quale si limita a constatare che "[i] sorgere dello Stato moderno è coevo alla fine delle guerre di religione".

¹²⁹ Sullo Stato moderno come "sovrana unità politica" si veda M. FIORAVANTI, voce *Stato (storia)*, cit., p. 723.

¹³⁰ *Ibidem*

¹³¹ Durante le guerre confessionali francesi (1562-1568), i *Politiques* affermano un concetto "formale" di pace "derivato non dal vivere nella verità, bensì dal rifiuto della guerra civile". Per i pubblicisti francesi

Il primo consiste nell'espulsione di qualsiasi alieno tratto identitario dalla sfera pubblica, che diviene così neutrale per sottrazione (fase 'neutralizzante')¹³². Il secondo, invece, mira a colmare il vuoto valoriale generato dal precedente meccanismo attraverso l'imposizione di un autonomo *ethos* statale (fase 'additiva'). Come è stato osservato, il concetto di etica statale, in quanto espressione della piena "signoria dello Stato sulla vita morale dei cittadini"¹³³, trova una sua premessa nello "sradicamento dello Stato dalla soggezione ad un'unica confessione religiosa"¹³⁴. Solo svincolandosi dalla legge religiosa, infatti, lo Stato può divenire realmente "etico"¹³⁵ e quindi titolare di un originario *munus publicum*.

Il processo di emancipazione del potere secolare da quello ierocratico, tuttavia, non comporta l'"invenzione"¹³⁶ di una morale nuova, fondata sui principi che avevano ispirato le rivoluzioni liberali.

Per chiari motivi di opportunità politica, infatti, lo Stato moderno tende a prescegliere i suoi valori mutuandoli da quel substrato assiologico, plasmato da secoli di cristianesimo, già condiviso dalla maggioranza della popolazione. Nella prassi, pertanto, lo Stato europeo "vive [ancora] in seno alla morale cristiana, costituita da quelle regole che sono accettate da tutte le denominazioni cristiane"¹³⁷.

Questo fenomeno, che è stato definito di "secolarizzazione" (intesa quindi non come "scristianizzazione" ma come "desacralizzazione" del potere politico)¹³⁸,

del tempo, infatti, "la pace formale, di fronte agli orrori e alle sofferenze della guerra civile, è un bene a sé stante, giustificato di per sé. La si può realizzare soltanto grazie all'unità della nazione; quest'unità è possibile solo grazie al rispetto del comando del re come legge suprema: il re è l'istanza imparziale posta al di sopra delle parti in lotta e dei cittadini, solo lui può realizzare e mantenere la pace". Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., pp. 43-44.

¹³² Questa caratteristica rendeva lo Stato liberale separatista uno "Stato indifferentista e assenteista, il cui unico compito era quello di cancellare dal proprio ordinamento ogni riferimento alla religione e alla religiosità". Cfr. C. CARDIA, voce *Religione (libertà di)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Aggiornamento II, 1998, p. 914.

¹³³ Cfr. A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, UTET, Torino, 1968, pp. 22-23

¹³⁴ ID., *La crisi dello Stato moderno*, cit., p. 23.

¹³⁵ Giova richiamare G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e Dio laico. La dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983.

¹³⁶ Espressione che non indica soltanto l'attività creativa, ma anche, secondo la sua etimologia latina, il reperimento di qualcosa che esiste già. Cfr. P. GROSSI, *L'invenzione del diritto: a proposito della funzione dei giudici*, in ID., *L'invenzione del diritto*, cit., p. 115.

¹³⁷ A.C. JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, cit., p. 43.

¹³⁸ Qui inteso come "un processo non di scristianizzazione [...] bensì, tutto all'opposto, di incarnazione, di storicizzazione dei fondamenti di una concezione religiosa [...], che si fanno *saeculum* nelle strutture sociali e giuridiche al punto di perdersene la coscienza delle origini religiose". Così G. DALLA TORRE, *Ancora su «due modelli di matrimonio»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1988, p. 39., il quale, a sua volta, richiama L. LOMBARDI VALLAURI, *L'orizzonte problematico. "Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno"*, cit.

rappresenta l'essenza del processo di modernizzazione del diritto¹³⁹. Dobbiamo infatti discernere i processi di modernizzazione dell'ordinamento 'in senso strutturale', che concernono la trasformazione dello Stato persona in senso centralistico, dai processi di modernizzazione 'in senso sostanziale', che riguardano i valori cui si ispirano le prescrizioni giuridiche.

Questi due fenomeni non sempre procedono di pari passo. In Italia, per esempio, il Regno, da un lato, tenderà ad ampliare i suoi ambiti di competenza, sottraendo alla Chiesa funzioni che essa considerava indissolubilmente connesse con la sua missione religiosa; dall'altro, continuerà a fondare la disciplina dei suoi istituti su principi tradizionali di chiara origine religiosa. È il caso, per esempio, del matrimonio civile introdotto dal codice Pisanelli del 1865, imposto a tutti i cittadini come unica fonte della famiglia legittima¹⁴⁰, il quale, secondo molti interpreti, costituirebbe una chiara "traduzione laica e liberale di un modello canonistico"¹⁴¹.

5. (SEGUE) TRA LIBERTÀ E AUTORITÀ: L'EDUCAZIONE NELL'ITALIA POST-UNITARIA

La questione educativa è stata al centro del dibattito risorgimentale. Le classi colte che avevano guidato l'Italia all'Unità, infatti, avevano insistito sulla necessità di "porre a fondamento dell'ordine nuovo una nuova educazione, promuovendo quella «rinascita dell'uomo» senza la quale sarebbe stata effimera ogni trasformazione istituzionale"¹⁴².

L'edificazione di un sistema educativo nazionale costituiva una tappa essenziale per il completamento del processo di *Nation/State building*. L'educazione infatti – intesa

¹³⁹ Così E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 34, il quale osserva: «il distacco dell'ordinamento politico dalla sua determinazione e formazione spirituale e religiosa, la sua "mondanizzazione" nel senso dell'uscita da un mondo politico-religioso unitario e preesistente verso una sua finalità e legittimazione (politica) concepita in senso mondano e infine la separazione della religione cristiana, e da ogni religione determinata, come proprio fondamento e fermento. Anche questo sviluppo rientra nell'origine dello Stato».

¹⁴⁰ Il codice, infatti, relegava il matrimonio religioso nell'ambito del costume, in quanto sprovvisto di qualsiasi effetto giuridico per l'ordinamento statale. L'autorità religiosa era inoltre privata di qualsiasi giurisdizione in materia matrimoniale, anche per i rapporti contratti in precedenza. Ai sensi dell'art. 6 delle disposizioni transitorie per l'attuazione del codice, infatti, tutte "le cause di opposizione al matrimonio [...] quelle di nullità del medesimo, o di separazione dei coniugi, che fosse pendenti davanti le autorità ecclesiastiche al giorno dell'attuazione del nuovo codice" avrebbero dovuto essere "portate per cura della parte più diligente davanti al tribunale civile del luogo in cui si agita il giudizio". Cfr. A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 32.

¹⁴¹ Così A.M. PUNZI NICOLÒ, *Due modelli di matrimonio*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1986, p. 13. Cfr. G. DALLA TORRE, *Ancora su «due modelli di matrimonio»*, cit., p. 45, secondo il quale questa "debenza" valoriale spiegherebbe alcune singolarità dell'ordinamento del tempo, quali la "mancata introduzione, in Italia, dell'istituto del divorzio, anche nel tempo in cui massimo fu lo spirito anticlericale e laico dell'ordinamento".

¹⁴² Cfr. L. BORGHI, *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, cit., p. 4.

come “l’insieme delle iniziative individuali o collettive che tendono a orientare” il processo “di integrazione sociale e di trasmissione culturale”¹⁴³ – rappresenta, al pari del sistema di coazione organizzata, un indefettibile esercizio di sovranità, nonché una delle principali leve del progresso spirituale (in senso moderno) della società¹⁴⁴.

Nel progetto della classe dirigente, l’azione educativa statale doveva svolgersi in tutti i campi sociali, tra cui, in particolare, nella famiglia e nella scuola.

Per quanto concerne la prima, il codice Pisanelli del 1865 “non apport[ò] decisive alterazioni alla [sua] struttura giuridica”; la famiglia, pertanto, “pur con significativi ritocchi, [...] mant[enne] molti dei caratteri che aveva già acquistato negli anni della Restaurazione”¹⁴⁵.

Al centro del modello codicistico, vi era l’archetipo di derivazione romanistica del “buon padre famiglia”, il quale, ai sensi dell’art. 131, era “il capo della famiglia” e disponeva sulla moglie e sui figli un potere paragonabile alla sovranità che il “principe moderno”¹⁴⁶ esercitava sulla Nazione.

Tra le potestà del marito, vi era quello di fissare la residenza coniugale, di stabilire il tenore di vita della famiglia, di indirizzare la condotta del coniuge e addirittura di scegliere quali mestieri e professioni quest’ultima potesse svolgere. Di più. L’uomo aveva piena disponibilità sul patrimonio della moglie, la quale non poteva disporre dei suoi beni senza la previa autorizzazione del coniuge¹⁴⁷.

Questa struttura, fortemente gerarchizzata al suo interno e chiusa verso l’esterno¹⁴⁸, rispecchiava il paradigma monistico tipico dello Stato moderno, di cui il gruppo familiare

¹⁴³ Secondo la definizione data da R. MASSA, voce *Educazione*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano, 2004, p. 294 ss.

¹⁴⁴ Il concetto di “educazione” ha subito una parabola simile a quella che si vorrebbe imprimere al concetto di progresso. Invero, così come il progresso, in questa trattazione, è inteso disancorato alla realizzazione di un certo progetto assiologico, anche l’educazione viene accostata dagli autori contemporanei a “una tensione indirizzata verso mete non necessariamente prestabilite”. Cfr. M. GENNARI, voce *Educazione*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 3222 ss.

¹⁴⁵ Così S. FERRARI, A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa*, in R. LILL e F. TRANIELLO (a cura di), *Il «Kulturkampf»*, cit., p. 436.

¹⁴⁶ Con questa espressione, P. GROSSI, *Giustizia come legge o legge come giustizia?*, in ID., *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., p. 28 ss. non si riferisce solo al monarca in senso stretto ma, più in generale, a colui che detiene il potere legislativo nell’ambito dello Stato moderno.

¹⁴⁷ Su questi aspetti si veda S. FERRARI, A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa*, cit., p. 434. Sull’argomento, in generale, P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia*, il Mulino, Bologna, 1974, p. 151 ss.

¹⁴⁸ Come evidenziato da G. BRANCA, *Autoritarismo, spirito punitivo e diritti di famiglia*, in M. BIN (a cura di), *Famiglia e Società*, Giappichelli, Torino, 1974, p. 84, infatti, il codice civile del 1865 non riconosceva la famiglia estesa, ma soltanto il piccolo nucleo familiare, sovrainteso autoritativamente dal marito. La chiusura verso l’esterno traspare dalla disciplina della filiazione: vi era infatti una marcata differenza di trattamento tra i figli legittimi e quelli nati fuori dal matrimonio. Cfr. S. FERRARI, A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa*, cit., p. 435.

doveva costituire la “prima cellula” (*seminarium reipublicae*)¹⁴⁹. Lì doveva svolgersi la prima educazione del cittadino, che doveva essere improntata “al rispetto della legge e dei magistrati”, nonché al “sostegno della proprietà sociale e dell’ordine pubblico”¹⁵⁰.

Con riferimento alla scuola, le *élite* liberali ambivano a erigere un sistema monolitico, attraverso il quale perseguire (almeno) quattro obiettivi strategici. Innanzitutto, la creazione di una coscienza nazionale, mediante la diffusione di quei principi di convivenza civile posti alla base dell’*ethos* comune¹⁵¹; poi, la creazione di un’opinione pubblica coesa, funzionale all’allargamento dell’elettorato; in terzo luogo, l’integrazione nel tessuto sociale delle classi subalterne¹⁵², così da evitare l’insorgere del conflitto di classe descritto dalle ideologie politiche socialistiche¹⁵³; infine, la formazione di un “ceto burocratico, amministrativo, intellettuale (inclusi gli insegnanti che scarseggiano a ogni livello) adeguato alle nuove funzioni richieste dallo Stato liberale”¹⁵⁴.

Il progetto di scolarizzazione delle masse popolari era tuttavia di difficile realizzazione; esso, infatti, era reso particolarmente impegnativo dal contesto sociopolitico che aveva caratterizzato l’Italia del periodo antecedente al Risorgimento. Nella maggior parte degli Stati preunitari infatti – così come negli altri ordinamenti giuridici riconducibili a una comune matrice cattolica – la scuola era sempre rimasta esclusa dal novero dei compiti attribuiti allo Stato¹⁵⁵.

¹⁴⁹ La concezione della famiglia come “prima cellula della società” (*seminarium reipublicae*) è tipica del cattolicesimo, il quale, al contrario di alcune dottrine politiche moderne, ne afferma la priorità rispetto allo Stato (si veda, per esempio, il Preambolo alla Carta dei diritti della famiglia del 1983, in cui si afferma, tra l’altro, lett. g, che “la famiglia e la società, che sono mutuamente legate da vincoli vitali ed organici, hanno una funzione complementare nella difesa e nel progresso del bene dell’umanità e di ogni persona”). Di converso, nel pensiero filosofico di Hegel, il nucleo familiare costituisce “la radice etica” dello Stato, cui è dialetticamente e strumentalmente rivolta (cfr. C. MANCINA, *Hegel e la famiglia moderna*, in *Studi Storici*, n. 4 del 1984, p. 985 ss.).

¹⁵⁰ G. VISMARA, *Il diritto di famiglia in Italia dalle riforme ai codici*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 76.

¹⁵¹ Come evidenziato da G. CHIOSSO, *La questione scolastica in Italia: l’istruzione popolare*, in R. LILL E F. TRANIELLO (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia*, cit., p. 335, la necessità di “far passare le masse popolari dalla estraneità alla condivisione dei valori intorno a cui si era compiuto il processo unitario, era avvertita come urgente, non mancava tuttavia di farsi sentire anche la preoccupazione di quanti erano timorosi che l’istruzione non convenientemente accompagnata dall’educazione potesse sortire effetti controproducenti e compromettere quella stabilità sociale reputata condizione imprescindibile per il rafforzamento interno ed esterno del nuovo stato”.

¹⁵² Sui presupposti politico-sociali delle riforme della scuola attuate dal Regno d’Italia si veda la fondamentale opera di A. GALLETTI, G. SALVEMINI, *La riforma della scuola media: notizie, osservazioni, proposte*, Sandron, Milano, 1908.

¹⁵³ Sulle ragioni del diffondersi delle ideologie socialiste nell’Italia postunitaria si veda G. VERUCCI, *L’Italia laica prima e dopo l’Unità 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 312 ss.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 336.

¹⁵⁵ Così S. MANZIN MAESTRELLI, voce *Istruzione dell’obbligo*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, 1994, p. 2.

La predisposizione di strutture scolastiche era sempre stata delegata a soggetti privati o alla Chiesa, la quale aveva esercitato fino a quel momento un monopolio sull'educazione dei più giovani.

L'introduzione di un sistema scolastico statale poneva perciò il problema pratico e teorico di delimitare le competenze dell'autorità religiosa.

Come è stato osservato, la scuola costituisce “una di quelle materie in cui l'interferenza tra lo spirituale e il temporale è più netta e quindi sono più difficilmente risolvibili i conflitti tra società civile e società religiosa”¹⁵⁶. Tanto per lo Stato quanto per la Chiesa, infatti, l'istruzione costituisce un interesse irrinunciabile¹⁵⁷, dal momento che svolge una “funzione fondamentale [...] nella formazione culturale e morale dell'individuo”¹⁵⁸.

Il “*Kulturkampf* scolastico”¹⁵⁹ prende avvio già prima dell'Unità; il Regno sardo-piemontese, infatti, solo storicamente confessionista (ai sensi dell'art. 1 dello Statuto albertino), diede avvio a un programma di innovazioni a lungo termine, volto a ridurre l'interferenza della Chiesa sul sistema scolastico pubblico¹⁶⁰.

Nelle riforme subalpine e nelle successive discipline postunitarie, si può riscontrare la succitata discrasia tra il processo di secolarizzazione dell'ordinamento in senso strutturale, finalizzato all'eliminazione dell'influenza dell'autorità religiosa, e il processo di secolarizzazione dell'ordinamento in senso sostanziale, consistente nella sua permeabilità da parte di una pluralità di valori culturali.

Le riforme che si sono susseguite nel tempo saranno quindi lette sotto due profili: il primo riguarda precipuamente l'esclusione della Chiesa dal sistema di istruzione pubblica e la sua libertà di fondare scuole (laicizzazione in senso strutturale); il secondo, invece, concerne l'insegnamento della religione e, più in generale, dei valori religiosi nella scuola pubblica (laicizzazione in senso sostanziale).

¹⁵⁶ A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, cit., p. 1.

¹⁵⁷ Secondo A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, cit., p. 298, “[l]’istruzione pubblica è certamente uno di quegli interessi che lo Stato non può e non deve trascurare. I padri di famiglia, gli istituti privati, le libere associazioni non bastano a provvedere alla conveniente istruzione di ogni cittadino, specie di fronte alle moderne esigenze della scienza e della cultura, e se anche bastassero, resterebbe pur sempre allo Stato il diritto di vigilare sull’insegnamento, nell’interesse delle istituzioni, della morale e dell’ordine pubblico. Lo Stato, insieme colle province e coi comuni, deve dunque provvedere all’istruzione come ad uno degli uffici che sono più conformi alla sua natura ed alle esigenze della società moderna”.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Così lo definisce G. CHIOSSO, *La questione scolastica in Italia*, cit., p. 339.

¹⁶⁰ Per un’analisi approfondita dei rapporti tra Stato e Chiesa in quegli anni si rinvia al classico testo di A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1948, p. 11 ss.

La prima “breccia” nel monopolio ecclesiastico sulla scuola è compiuta dalla legge Boncompagni (r.d. n. 818 del 1848) che, secondo la dottrina, rappresenta la “prova della ferma volontà di operare una profonda riforma in senso laico dell’insegnamento”¹⁶¹. Questo decreto, di poco successivo alla promulgazione dello Statuto, cercò di conciliare l’esigenza di salvaguardare la sovranità dello Stato in materia scolastica con la libertà dei privati. Questi ultimi potevano erigere le loro scuole, a condizione che fossero sottoposte alla vigilanza del Ministro della Pubblica Istruzione e osservassero “le regole promulgate o che saranno promulgate in fatto di istruzione pubblica” (art. 54).

La condizione della Chiesa era pienamente parificata a quella degli altri soggetti privati. Anche negli istituti confessionali, infatti, i prefetti, i professori e i maestri dovevano essere “riconosciuti idonei dalle autorità preposte alla pubblica istruzione” e “sostenere gli esami ed adempiere tutte le condizioni prescritte dalle leggi e dai regolamenti” (art. 55).

Per quanto concerne invece la disciplina della scuola pubblica, la riforma si ispirava al paradigma separatista, cui si informava la classe politica subalpina¹⁶². L’art. 58 della legge, infatti, escludeva qualsiasi ingerenza del potere ecclesiastico nella “approvazione dei professori e dei membri delle facoltà universitarie [e addirittura] dei professori maestri e direttori di spirito nelle scuole dipendenti dal Ministero di Pubblica Istruzione”, ad eccezione delle scuole elementari in cui un delegato del Vescovo partecipava alla scelta dei maestri¹⁶³.

Ciononostante, la legge manteneva l’educazione religiosa nelle scuole, che veniva tuttavia intesa in chiave ‘deista’ come un corso volto a “illustrare le dottrine di religione coi lumi della scienza” e perciò impartito da soggetti comunque scelti dall’autorità secolare¹⁶⁴.

¹⁶¹ Così A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, cit., p. 51.

¹⁶² Nella prassi, il separatismo sardo-piemontese era “alquanto claudicante, invocato laddove si trattava di affermare la laicità dello Stato, ma respinto quando venivano in gioco gli *iura maiestatica circa sacra* del sovrano subalpino: una contraddizione di fondo che tarderà a risolversi e getterà un’ombra anche su buona parte della politica ecclesiastica dello Stato italiano” (così S. FERRARI, *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, in G. GRISERI E G.S. PENE VIDARI (a cura di), *Giuseppe Siccardi, magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita*, Società per gli studi storici, Cuneo, 2005, p. 81).

¹⁶³ L’art. 5 della legge, infatti, prevedeva che nella gestione delle scuole elementari il Ministro fosse affiancato dal Consiglio generale per le scuole elementari, il quale, ai sensi dell’art. 39, era composto “del Professore della scuola superiore di metodo, d’un Professore di filosofia, d’un Professore di lettere, d’un Professore di matematica, d’un Professore di scienza naturali, appartenenti all’Università e del Direttore e professore di religione nel Collegio Nazionale di Torino”.

¹⁶⁴ Nella relazione del Ministro Boncompagni che accompagnava il progetto di legge si evidenziava la differenza tra il compito che spettava alle scuole e quello che spettava alla Chiesa: mentre il primo consisteva “nell’illustrare le dottrine di religione coi lumi della scienza”, la seconda si concretizzava “nel

La religione, pertanto, non veniva insegnata nell'interesse della Chiesa, ma "in servizio del popolo, dell'interesse dello stato, in adempimento del suo dovere intorno alla diffusione della meno incompiuta possibile coltura intellettuale e morale"¹⁶⁵.

Lo schema legislativo del decreto Boncompagni, che tentava di coniugare le esigenze di accentramento con quelle di libertà, fu sostanzialmente confermato dalla legge Lanza (n. 2328 del 1857, che pure aveva assunto toni maggiormente centralistici) e poi ripreso anche dalla legge Casati (n. 3725 del 1859), la cui applicazione fu, in seguito all'Unità, estesa a tutta la Penisola.

Quest'ultima – definita la "*Magna Charta della scuola italiana*"¹⁶⁶ – affidava ai comuni il compito di istruire i fanciulli tra i sei e i dodici anni, mentre sottoponeva l'istruzione secondaria e superiore a una più stretta sorveglianza statale.

Quanto alla libertà d'iniziativa scolastica, la legge Casati prevedeva, all'art. 246, il diritto di ogni cittadino di età superiore a venticinque anni e in possesso dei requisiti morali necessari il diritto di "aprire al pubblico uno stabilimento di istruzione secondaria", nonostante i diplomi e le licenze potessero essere concessi soltanto all'esito di un esame sostenuto innanzi a una commissione di docenti provenienti dalla scuola pubblica.

Come è stato rilevato in dottrina, un'applicazione "intelligente" del principio di libertà sancito dal succitato articolo avrebbe consentito alla Chiesa "di conservare la sua posizione di privilegio nel campo scolastico"¹⁶⁷. L'occasione, tuttavia, non fu colta immediatamente dall'istituzione religiosa che solo in seguito a una espressa presa di posizione di Leone XIII (Papa dal 1878 al 1903) riconobbe la necessità di accettare la parificazione con le altre istituzioni scolastiche private e di mobilitarsi politicamente per una maggiore garanzia della libertà d'iniziativa scolastica¹⁶⁸.

conservare pure da ogni alterazione le tradizioni divine". Cfr. A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 61.

¹⁶⁵ Così in generale, non con riferimento al periodo pre-unitario, L. PALMA, *Corso di diritto costituzionale*, III, Pellas, Firenze, 1885, p. 322.

¹⁶⁶ Cfr. L. BORGHI, *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, cit., p. 9.

¹⁶⁷ Così *ivi*, p. 23, il quale evidenzia altresì come "le scuole allora «esistenti» [fossero] quasi tutte ecclesiastiche; ridotte bensì alla posizione giuridica di semplici scuole private, ma sicure di non incontrare nell'iniziativa privata una concorrenza apprezzabile".

¹⁶⁸ La prima condanna *ex parte ecclesiae* della politica scolastica di "ispirazione laicista" degli Stati preunitari fu formulata da Gregorio XVI, il quale, con l'enciclica *Mirari vos* del 1832, denunciò il "pervertimento della sana dottrina" arrecato dalla scuola liberale. Successivamente, Pio IX dedicò tre proposizioni del *Syllabus Complectens Praecipuos Nostrae Aetatis Errores* del 1864 alla condanna al carattere neutro e incompleto dell'insegnamento "il quale sia separato dalla Chiesa e riguardi soltanto la scienza della vita sociale o almeno se la proponga come scopo principale". Questa rigidità, come detto, viene stemperata dall'enciclica *Libertas* (1888) di Leone XIII in cui si afferma che "qualora sussistano giuste cause, ed entro certi limiti, il caso concreto possa rendere opportuno il ricorso alla tolleranza di alcune

Per quanto riguarda invece il profilo della laicizzazione della scuola in senso sostanziale, la legge Casati non sembrerebbe compiere decisivi passi in avanti. Essa, infatti, sancisce l'obbligatorietà dell'insegnamento della religione, che già la legge Lanza, all'art. 10, aveva definito "fondamento dell'istruzione e dell'educazione religiosa"¹⁶⁹ e che ora veniva collocata al primo posto nella lista delle materie oggetto di studio nella scuola elementare, in posizione simbolicamente preminente (art. 315). Le dispense dalla frequenza dell'insegnamento, inoltre, erano concesse solo per quegli studenti "i cui parenti [avessero] dichiarato di prendere essi stessi cura della loro istruzione religiosa" (art. 374).

Con riferimento, invece, ai docenti universitari¹⁷⁰, la legge individuava tra le cause di sospensione o rimozione dal corpo accademico "[l]'aver con l'insegnamento o con gli scritti impugnate le verità sulle quali riposa l'ordine religioso e morale" (art. 106); la disposizione, seppur di rara applicazione, costituiva un potenziale limite alla libertà di espressione e di religione degli insegnanti, nonché al pluralismo scolastico¹⁷¹.

Nel complesso, la legge Casati mirava a "rafforzare il ruolo dello Stato senza tuttavia mettere in discussione l'insieme dei valori religiosi intorno a cui tradizionalmente l'insegnamento si svolgeva"¹⁷².

La situazione subì un progressivo mutamento a partire dal 1870. Si tratta di anni segnati da un maggiore spirito anticlericale e nei quali si registra un'accelerazione del processo di eliminazione dell'influenza della Chiesa cattolica sugli istituti e sulle istituzioni del Regno¹⁷³.

libertà, come quella d'insegnamento, che non possono essere pretese, né concesse illimitatamente come diritti naturali dell'uomo" (A. TALAMANCA, voce *Istruzione religiosa*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 119).

¹⁶⁹ Quella della legge Lanza fu una formula di successo; impossibile non notare l'assonanza tra questa previsione e quella dell'art. 36 del Concordato del 1929, il quale stabiliva che "[l]'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica".

¹⁷⁰ In realtà, la disposizione, riferita espressamente alla scuola superiore, era ritenuta implicitamente applicabile, *a fortiori*, alla scuola media ed elementare. In argomento si veda P. LILLO, *I limiti*, cit., pp. 72 e 73.

¹⁷¹ Come evidenziato da A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 124, "la prassi seguita nell'applicazione della legge sembra sia stata quella di un intervento della potestà repressiva nei casi in cui «l'impugnativa delle verità religiose apparisce diretta, gravissima e tale da compromettere per reazione, l'influsso educativo generale e lo stesso ordine pubblico»". Ciononostante, come evidenziato da F. CRISPI, *Discorsi parlamentari*, II, Tip. della camera dei deputati, Roma, 1915, p. 671 ss., la lettera dell'articolo con la sua potenziale dilatabilità rischiava di essere uno "strumento di controllo ideologico".

¹⁷² Il giudizio è di G. CHIOSSO, *La questione scolastica*, cit., p. 340.

¹⁷³ Lo sottolinea A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 128. Cfr. G. CHIOSSO, *La questione*, cit., pp. 345-346, il quale ricorda come il decennio tra il 1870 e il 1880 sia stato definito da F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana*, Laterza, Roma-Bari, 1951, p. 62 come il periodo dell'"oggettivizzarsi"

Il ‘nuovo’ periodo è inaugurato dalla circolare Correnti del 29 settembre 1870 che rendeva facoltativa la frequenza dell’insegnamento religioso, su esplicita richiesta dei genitori. Successivamente, la legge n. 1271 del 1873 abolì le facoltà di teologia nelle università statali, ponendo così fine a un dibattito di principio che da tempo animava il Parlamento¹⁷⁴.

Entrambe queste riforme erano state fortemente volute dal Ministro Correnti¹⁷⁵, strenuo sostenitore di una politica di indebolimento del potere sociale della Chiesa, cui doveva corrispondere “la promozione di una «educazione nazionale» animata dallo Stato capace di associare i valori risorgimentali a un sapere positivistico e razionalistico”¹⁷⁶.

Questa concezione era comune¹⁷⁷ a molti uomini politici che si alternarono al Ministero, quali, per esempio, Francesco De Sanctis¹⁷⁸ e a Michele Coppino¹⁷⁹. Quest’ultimo fu autore della legge n. 3968 del 1877, con la quale, da un lato, si impose l’obbligo di istruzione primaria dai sei ai nove anni (art. 1) e, dall’altro, si espulse la religione cattolica dall’elenco delle materie oggetto di studio nelle scuole elementari, introducendo al suo posto, in cima all’elenco, le “prime nozioni dei doveri dell’uomo e del cittadino” (art. 2).

Nella retorica dell’epoca, tali iniziative erano state attuate in garanzia della libertà di coscienza dei discenti, i quali dovevano essere liberi di costruire la loro personalità senza subire alcun influsso ideologico o religioso.

del principio di nazionalità, del “naturalizzarsi” della nazione, “essa che era stata invece spirito, animo, fede”.

¹⁷⁴ Si era occupato del tema, a partire dagli atti parlamentari, F. SCADUTO, *L’abolizione delle facoltà di teologia in Italia (1873): studio storico-critico*, Loescher, Torino, 1886.

¹⁷⁵ Nonostante non fosse più Ministro nel momento della promulgazione della l. 1271 del 1873, era stato il Correnti, nel 1872, a proporre l’abolizione delle facoltà di teologia.

¹⁷⁶ Così G. CHIOSSO, *La questione scolastica*, cit., p. 350.

¹⁷⁷ Si trattava di una concezione comune alla maggior parte degli insegnanti della seconda metà dell’Ottocento. Come ricorda A.C. JEMOLO, *La crisi dello Stato*, cit., p. 141, infatti, la letteratura del tempo “ci rende la figura di questo maestro o professore, convinto dei benefici del progresso, persuaso che la scienza renderà migliori gli uomini, affratellerà i popoli, eviterà le guerre, persuaso magari anche c’essa finirà di sostituire le religioni e le filosofie: sinceramente convinto di una propria missione, *sacerdote* che deve sostituire altri sacerdoti, e con uno spirito di dedizione, di accettazione della povertà, compensata dall’orgoglio di adempiere ad una funzione essenziale, che gli fa accettare compensi modestissimi” (enfasi aggiunta).

¹⁷⁸ Lo statista campano affermava: “[l]a scienza dee organizzarmi questa educazione nazionale; *dee imitarmi il cattolicesimo*, la cui potenza non è il catechismo, ma è l’uomo preso dalle fasce e tenuto stretto in pugno sino alla tomba; dee imitarmi quei suoi organismi di granito, su’ quali ella picchia e ripicchia da secoli, e ancora invano” (F. DE SANCTIS, *Giuseppe Parini (1871)*, in ID., *Saggi critici*, Principato, Milano, 1965, p. 117, enfasi aggiunta). Cfr., sul punto, E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 13. Sul pensiero di De Sanctis si veda altresì S. ONUFRIO, *Lo “Stato etico” e gli hegeliani di Napoli*, cit., spec. pp. 117-121.

¹⁷⁹ Cfr. A.A. MOLA, *Michele Coppino. Scritti e discorsi*, cit.

In realtà, guardando al contenuto del corso istituito *ex novo* dalla legge si potrebbe dubitare che la scuola del tempo garantisse effettivamente la possibilità di formazione di uno spirito critico.

Secondo una circolare del Ministro Coppino, infatti, lo scopo dell'insegnamento era quello di "formare una popolazione, per quanto sia possibile, istruita, ma principalmente onesta, operosa, utile alla famiglia e devota alla Patria e al Re"¹⁸⁰. L'obiettivo era perseguito instillando nella popolazione alcuni principi di religione naturale (come quelli, per esempio, dell'"idea pura di Dio" e dell'"immortalità dell'anima", che già comparivano nelle istruzioni ai programmi ministeriali del 1867¹⁸¹), e miti risorgimentali sacralizzati¹⁸².

Si configurava così un insegnamento a forte impatto etico, improntato sui dogmi di quella religione civile già teorizzata da Rousseau e Mazzini¹⁸³, che, affiancandosi all'insegnamento della religione tradizionale – non eliminato, ma soltanto reso facoltativo –, era capace di influenzare in modo decisivo lo sviluppo morale dei cittadini.

Anche nel suo periodo massimamente 'laicizzante', pertanto, lo Stato liberale non sembra essere interessato a garantire il principio di libera autodeterminazione dell'individuo, nucleo essenziale della laicità italiana contemporanea. La libertà del singolo, infatti, rimarrà sempre sullo sfondo, subordinata al prioritario interesse di salvaguardare la stabilità politica della "sfera pubblica borghese"¹⁸⁴. Un'impostazione che traspare con viepiù evidenza dall'esame del diritto penale e delle leggi di pubblica sicurezza del periodo.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 555.

¹⁸¹ Nelle istruzioni ministeriali annesse ai programmi del 1867 si rifiutava recisamente "qualsiasi catechismo, o concetto dogmatico, o formula rituale di una religione rivelata", ma si riconosceva che "l'idea pura di Dio" e il concetto dell'"immortalità dell'anima" dovessero far parte dell'educazione impartita nelle scuole elementari. Si veda sul punto G. CHIOSSO, *La questione scolastica*, cit., p. 337, n. 4.

¹⁸² Come precisato da G. VERUCCI, *L'Italia laica*, cit., p. 177, i testi predisposti per questo insegnamento illustravano "con molta chiarezza i principi dello Statuto, l'amor di patria, del lavoro e dello studio", facendo "appello alla coscienza e alla ragione come le due maestre che dettano i doveri", nonché "alla divinità, considerata in sostanza come il principio della morale".

¹⁸³ Rousseau riteneva fosse missione dello Stato educatore quella di "restaurare l'unità del corpo politico e formare i cittadini virtuosi, inculcando nel loro animo, con i dogmi della «religione civile», il senso del dovere civico e della obbedienza verso lo Stato". Mazzini, invece, predicava la fondazione di una Terza Italia quale "teocrazia democratica, fondata sulla concezione mistica e religiosa della nazione e sull'unità di fede del popolo". Cfr. sul punto E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 6.

¹⁸⁴ J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica (1962)*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 111 ss. Cfr. C. CARDIA, *Ateismo*, cit., p. 45, il quale sottolinea come "[n]ella società borghese industrialmente non sviluppata, gli strumenti atti a formare la coscienza individuale e collettiva, e a trasmettere una determinata concezione del mondo e della vita risponde[ssero] alla evoluzione e alle strutture della vita associata: sufficientemente ampi per la classe borghese, essi si riducono e quasi scompaiono per le classi subalterne".

6. LE ISTANZE DI CONSERVAZIONE DELLA MORALE COMUNE NEL DIRITTO PENALE E NELLE LEGGI DI PUBBLICA SICUREZZA

Il diritto penale è stato, per secoli, uno dei principali strumenti di controllo del progresso spirituale della società. Nell'ambito dell'idealtipica *res publica christiana*¹⁸⁵, infatti, la “‘Groundnorm’ [...] genetica e fondante”¹⁸⁶ del sistema giuridico era “il dogma della derivazione divina dello stato e del suo ordinamento”¹⁸⁷, cosicché la pena assumeva una funzione “simbolico-tabuistica”¹⁸⁸, ossia di “moralizzazione, di programmazione pedagogica, di indottrinamento dei cittadini” in conformità a “ideali trascendenti di giustizia assoluta”¹⁸⁹.

In questo contesto “etico-critico”¹⁹⁰, il sistema sanzionatorio era piegato al consolidamento di un (pre)determinato ordine morale metafisico: erano infatti puniti con pene severissime (spesso capitali) le semplici devianze religiose, quali, per esempio, l'eresia, la bestemmia e la blasfemia, il suicidio e la sodomia¹⁹¹; condotte di per sé prive di diretta dannosità sociale, ma potenzialmente in grado di turbare l'egemonia assiologica cristiana, su cui si fondava il consenso e (quindi) la stabilità del potere politico. L'autorità temporale, infatti, traeva la sua legittimazione dalla religione, che operava come collante pre-giuridico della società civile. In questo senso, il *kratos* era asservito al *ethos* e *viceversa*: una situazione conveniente per entrambi, con il sacrificio della libertà di coscienza e di manifestazione del pensiero.

Solo a partire dalla fine del XVIII secolo, la simbiosi tra *lex divina* e *ius saeculare* verrà progressivamente incrinandosi e con essa il legame tra peccato e reato. Sulla spinta del giusrazionalismo (prima) e dell'illuminismo giuridico (poi), infatti, le fattispecie immediatamente esecutive di precetti religiosi spariranno da tutti gli ordinamenti positivi

¹⁸⁵ Si rinvia nuovamente a P. BELLINI, *Respublica sub Deo*, cit.

¹⁸⁶ C.E. PALIERO, *La laicità penale alla sfida del “secolo delle paure”*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 3 del 2016, p. 1156.

¹⁸⁷ S. MOCCIA, *Carpzov e Grozio. Dalla concezione teocratica alla concezione laica del diritto penale*, Editoriale scientifica, Napoli, 1988, p. 23.

¹⁸⁸ C.E. PALIERO, *La laicità penale*, cit., p. 1156.

¹⁸⁹ Si veda S. CANESTRARI, *Laicità e diritto penale nelle democrazie costituzionali*, in ID (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia, Bologna, 2007, p. 11.

¹⁹⁰ Cfr. C.E. PALIERO, *La laicità penale*, cit., p. 1158 ss., il quale scrive di una “ideocrazia”, aggregando sotto l'etichetta di “ideologia”, evocata dal radicale ‘ideo’, “la (qualsiasi forma di) religione, l'etica, la morale, nonché le (gli svariati tipi di) ideologie, a queste ultime riconducendo, come sotto classe general/generica di “ideologia”, le (personali o collettive) *Weltanschauung* di volta in volta rintracciabili nel contesto sociale di riferimento”.

¹⁹¹ Sulla “scomparsa” della *maiestas divina* quale immediato ed esplicito referente di tutela si veda P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 55 ss.

europei, se non per alcune “foglie secche”¹⁹², talvolta sopravvissute fino in tempi recentissimi¹⁹³.

Questa opera di depenalizzazione è il sintomo di un più radicale e ampio processo di secolarizzazione; una palingenesi che ha riguardato l'intero sistema giuridico e che ha sconvolto il diritto penale sin dalle fondamenta. Le rivoluzioni borghesi, infatti, cancelleranno definitivamente dall'orizzonte giuridico la “visione rigidamente teocratica”¹⁹⁴ della pena, che per secoli aveva fornito legittimazione al sistema sanzionatorio, affermando, al suo posto, l'integrale autocefalia della *coercio maxima publica*¹⁹⁵.

Gli esiti di questa trasformazione non devono essere fraintesi. Il processo di progressiva separazione dell'ordine religioso e temporale, invero, non comporterà, *ex se*, l'abbandono del “paternalismo”¹⁹⁶ che aveva caratterizzato i secoli precedenti, né un'immediata apertura a una piena competizione pluralista tra le diverse concezioni etiche presenti nella società. Al di là del *proclama*, infatti, il legislatore (borghese)¹⁹⁷ continuerà ad attingere dall'*humus* culturale cristiano nella selezione dei beni giuridici da tutelare, talvolta ripristinando (in sordina) delle fattispecie figlie del precedente contesto valoriale. In questo senso, la secolarizzazione non produrrà, sempre e in ogni ambito, una sostanziale neutralizzazione dell'eticità diritto, ma talvolta una semplice “confisca” –

¹⁹² Di nuovo seconda la formula di A.C. JEMOLO, *Foglie secche e concordato*, cit.

¹⁹³ Mi riferisco in particolare alle legislazioni (cd. *blasphemy legislation*), presenti in molti paesi europei che tutelano attraverso lo strumento penale il sentimento religioso. In argomento, C. CIANITTO, *Quando la parola ferisce. Blasfemia e incitamento all'odio nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2016.

¹⁹⁴ Così la concezione di Carpzov, rappresentativa di una delle tendenze fondamentali del diritto penale. Sul punto, v. S. MOCCIA, *Carpzov e Grozio*, cit., p. 11 ss.

¹⁹⁵ Su questo processo di trasformazione si veda, tra i molti, M.A. CATTANEO, *I principi dell'illuminismo giuridico-penale*, in S. VINCIGUERRA (a cura di), *I codici preunitari e il codice Zanardelli*, CEDAM, Padova, 1999, p. 3 ss. Sui riflessi del principio di laicità in materia penale si rinvia, per tutti, a D. PULITANÒ, *Laicità e diritto penale*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 1 del 2006, p. 55 ss.

¹⁹⁶ Cfr. S. CANESTRARI, *Laicità e diritto penale*, cit., p. 10, il quale afferma che nella prospettiva del ‘paternalismo’ penale “i consociati, anziché soggetti di diritto, vengono considerati alla stregua di sudditi da comandare, ovvero di figli da educare e ammaestrare, o di capaci irresponsabili da tenere sotto tutela, e lo Stato si assume la prerogativa di indicare che cosa sia ‘giusto’ e ‘sbagliato’”.

¹⁹⁷ Si veda F. BASILE, *Localismo e non-neutralità culturale del diritto penale ‘sotto tensione’ per effetto dell’immigrazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2008, p. 17. L’A. richiama il pensiero di N. LEVI, *Dolo e coscienza dell’illiceità nel diritto vigente e nel Progetto*, in *Studi economico-giuridici pubblicati a cura della Facoltà di giurisprudenza di Cagliari*, Anno XVI, 1928, p. 65 s., per il quale a plasmare la legge penale sono le “idee proprie della classe legislatrice; chiamarla dirigente o privilegiata, imprecare o benedire a questa imposizione alle moltitudini attraverso la legge penale di un sistema morale, patrimonio di pochi, è lecito [...], ma l’affermare che quanto al diritto penale, vige una specie di democrazia diretta, per la quale la volontà della legge sarebbe volontà di tutto il popolo, preso nel suo complesso, è assumere come realtà una idealità che non ha mai avuto riscontro nella pratica, né è lecito chiudere gli occhi alla verità sol perché meno gradita”.

come suggerisce l'etimologia del termine¹⁹⁸ – di principi religiosi da parte dello Stato, che inizierà a rivendicarli come propri¹⁹⁹.

L'indagine – volta a valutare il tasso di 'laicità' dell'ordinamento liberale – dovrà allora spingersi oltre una semplice analisi dei delitti in materia di religione e ricercare le spinose e radicate eredità del(l'asseritamente) superato regime 'ideocratico' (anche) in altre tipologie di fattispecie. In particolare, occorrerà esaminare le categorie dei delitti politici e dei cd. "delitti contro il buon costume e l'ordine delle famiglie" – secondo la formula del codice Zanardelli –, storicamente legate a doppio filo con la morale religiosa²⁰⁰. Solo così, infatti, sarà possibile tracciare un quadro unitario del trattamento riservato alle culture (politicamente, religiosamente e, più in generale, eticamente) "antagoniste"²⁰¹, reputate potenzialmente pericolose per la stabilità dell'*idem sentire* nazionale – su cui, come detto, si basava la legittimazione politica dell'*élite* liberale –, ma in verità centrali, in chiave dialettica, per scongiurare la fissità assiologica della società civile²⁰².

La prima classe di fattispecie criminose da prendere in esame è quella dei reati di vilipendio; essi, infatti, costituiscono i diretti discendenti dei crimini di eresia, di blasfemia e di lesa maestà divina, che per secoli avevano preservato i 'costumi' tradizionali dall'ingresso di *Weltanschauung* alternative a quella cristiana²⁰³.

¹⁹⁸ S. CANESTRARI, *Laicità e diritto penale*, cit., p. 11. L'A. evidenzia come, "[d]al punto di vista etimologico, si può osservare come il concetto di 'secolarizzazione' stesse originariamente a significare 'confisca', intendendosi il trasferimento obbligato dei beni ecclesiastici al potere secolare dello Stato, o, più in generale, la delimitazione delle prerogative ecclesiastiche di fronte a quelle civili; più radicalmente, si utilizzò il vocabolo anche a denotare l'addomesticamento dell'autorità religiosa da parte del potere civile".

¹⁹⁹ Cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 24, per il quale, nel Regno di Sardegna, "[i]l patrimonio dottrinale e morale della religione non era relegato *in re spirituali*, ma permeava l'ordinamento temporale allo scopo di assumere una funzione meta religiosa all'interno dello Stato, come anima ufficiale della nazione. Il contenuto dogmatico dei suoi principi non rilevava in prospettiva escatologica, ma in quella precipuamente politica, all'esito di un processo strumentale di osmosi legittimante il potere regio".

²⁰⁰ Sul punto si rinvia fin d'ora a E. DOLCINI, *Omosessualità, omofobia, diritto penale. Riflessioni a margine del volume di M. Winkler e G. Strazio, L'abominevole diritto. Gay e lesbiche, giudici e legislatori, 2011*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2012, p. 1 ss.

²⁰¹ Sui rapporti tra diritto penale e antagonismo (in specie) politico si veda C. FIORE, *I limiti d'espressione dell'antagonismo politico*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 2 del 2016, p. 893 ss.

²⁰² Sovvengono le parole di B. CROCE, *Etica e politica (1931)*, Laterza, Roma-Bari, 1967, p. 187 s., secondo il quale "la vita morale abbraccia in sé gli uomini di governo e i loro avversari, i conservatori e i rivoluzionari, e questi forse più degli altri, perché meglio degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane. Per essa non vi sono altri rei che coloro i quali non si sono ancora elevati alla vita morale; e spesse volte loda e ammira e ama e celebra i reietti dai governi, i condannati, i vinti, e li santifica martiri dell'idea. Per essa ciascun uomo di buona volontà serve alla causa della cultura e del progresso a sua guisa, e tutti in concordia discorde".

²⁰³ Cfr., sul punto, F. MECACCI, *Dei reati politici*, Tipografia del Senato, Roma, 1879, p. 43 ss., il quale afferma: "[l]a storia del diritto penale in riguardo ai reati di lesa maestà è veramente una storia lugubre e atroce" e I. FANTI, *Dell'attentato politico contro il sovrano, i poteri, la costituzione e l'integrità*

Ciò che caratterizza queste figure delittuose è l'astrattezza e l'inafferrabilità²⁰⁴ del bene giuridico protetto²⁰⁵. Le norme in questione, infatti, elevano a oggetto di tutela – diretto o indiretto – delle entità ideali che intendono preservare da lesioni perpetrate *verbis tantum* o con comportamenti altrimenti “comunicativi”²⁰⁶.

Per secoli, i *crimina laesae maiestatis divinae* e i *crimina laesae maiestatis imperialis* sono stati accomunati da un'*eadem ratio* istituzionale. Secondo la (a lungo) prevalente concezione etica dell'ordinamento, invero, “il fine della società è il mantenimento dell'ordine nel mondo morale” e per raggiungere questo obiettivo “l'autorità dello Stato [...] ha bisogno di essere protetta e sostenuta dalla religione”, la quale è, in quest'ottica, considerata “una vera *istituzione sociale*”²⁰⁷. Questa impostazione, al contempo giurisdizionalista e confessionista, accomunava tutti gli ordinamenti preunitari, nell'ambito dei quali, i delitti in materia di religione “erano presi

dello Stato, in *Rivista penale*, n. 11 del 1879, p. 128, per il quale “[n]el buio del Medio Evo, non solo, ma anche nello scorso secolo [è] per questo reato [la lesa maestà] che si profondevano i supplizi più raffinati, le più prelibate inumanità”.

²⁰⁴ Sul tema dell'afferrabilità e determinatezza del bene giuridico nell'attuale ordinamento costituzionale si veda E. MUSCO, *Bene giuridico e tutela dell'onore*, Giuffrè, Milano, 1974, p. 124 ss.

²⁰⁵ In argomento, si contrappongono una teoria quantitativa e una qualitativa. La prima, per lungo tempo maggioritaria in dottrina, distingue il vilipendio dall'ingiuria e dalla diffamazione in base alla “gravità” dell'offesa; la seconda, invece, individua il *discrimen* nell'oggetto della tutela penale, che, nel caso del vilipendio sarebbe sempre un'entità astratta. Sulle due diverse concezioni si vedano, criticamente, E. VITALI, *Vilipendio della religione dello Stato*, CEDAM, Padova, 1964, p. 126 ss; M.G. TASCONE, voce *Vilipendio (reati di)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXXII, 1994, pp. 2-3

²⁰⁶ Si potrebbe perciò ricondurre queste fattispecie alla controversa categoria dei “reati di opinione” (su cui si veda C. FIORE, *I reati di opinione*, CEDAM, Padova, 1972) da cui però sembrerebbero, in tesi, differenziarsi perché puniscono la “parola [asseritamente] pericolosa” (per dirla con A. GALLUCCIO, *Punire la parola pericolosa? Pubblica istigazione, “discorso d'odio” e libertà di espressione nell'era di internet*, Giuffrè, Milano, 2020) ancora prima che si traduca in una minaccia “concreta e attuale” per la collettività, apparentemente in contrasto con i principi gius-illuministi di materialità e offensività del reato (per superare questa obiezione, R. PALMIERI, voce *Vilipendio politico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLVI, 1993, p. 760, afferma che per integrarsi il reato di vilipendio la condotta debba avere una capacità oggettiva “di indurre terzi a comportamenti socialmente destrutturanti per le istituzioni”). Non si comprende, infatti, come l'attacco rivolto a un valore, pubblico o privato, possa arrecare danno alla società, quando non si traduca nell'istigazione a commettere un comportamento delittuoso, né come si possa, in un contesto laico, tutelare, *ex se*, un fatto di sentimento, che altro non è se non l'interesse che “mette in relazione il bene da proteggere con il titolare e consente a quest'ultimo di percepire i propri convincimenti religiosi come un patrimonio prezioso per la cui tutela nutre uno specifico interesse” (N. MARCHEI, “*Sentimento religioso*” e bene giuridico. *Tra giurisprudenza costituzionale e novella legislativa*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 7). Il rischio è che intorno a queste fattispecie vengano a costituirsi forme di ‘diritto penale simbolico’, “con il quale si incrimina non la lesione a un bene giuridico, ma un'ideologia, un modello di pensiero, appunto un simbolo” (S. CANESTRARI, *Laicità e diritto penale*, cit., p. 18).

²⁰⁷ Così la ricostruzione del delitto religioso promanante dall'“idea politica” di F. CARRARA, *Programma del corso di diritto criminale*, VI, Giusti, Lucca, 1876, p. 448 e s. Nello stesso senso, più di mezzo secolo più tardi, M. PIACENTINI, *I delitti contro il sentimento religioso*, in *Giustizia penale*, n. 2 del 1935, p. 531 ss., per il quale l'offesa alla religione è “offesa ad uno degli interessi maggiori dello Stato stesso, il quale considera il fattore religioso come uno dei più importanti per l'educazione etica e civile del cittadino, per la formazione del carattere del cittadino stesso e per il benessere della collettività”. Sul lavoro di Carrara si veda L. LACCHE, *La penalistica costituzionale e il ‘liberalismo giuridico’. Problemi e immagini della legalità nella riflessione di Francesco Carrara*, in *Quaderni Fiorentini*, 2007, p. 663 ss.

in considerazione per la lesione che inferivano ad un bene ritenuto «politico» e giudicato, tra i più utili, per la stessa stabilità dello Stato”²⁰⁸.

Persino il codice sardo del 1859, che sarà il testo in vigore nel Regno d’Italia per più di trent’anni e che pure, per altri aspetti, condivideva l’afflato liberale e separatista della legislazione immediatamente successiva alla promulgazione dello Statuto albertino, preservava questa categoria delittuosa, attribuendole la stessa fisionomia e *ratio* del precedente codice penale²⁰⁹.

Invero, ai sensi dell’art. 185, era punito “[c]hiunque, con animo deliberato proferis[se] pubblicamente contumelie ad oltraggio della Religione”, nonché, con la medesima pena, “chiunque pubblicamente commett[esse] altri fatti che [fossero] di natura da offendere la religione, od eccitarne il disprezzo”²¹⁰. L’interesse pubblicistico sotteso alla disposizione è evidente. La norma, infatti, intendeva proteggere il cattolicesimo, icasticamente apostrofato come “la Religione”, in quanto “bene giuridico di civiltà”²¹¹ – per utilizzare un’espressione novecentesca –, ossia come “forza culturale [e] morale del popolo, fonte delle virtù che tengono in piedi lo Stato”²¹². Per questa ragione, erano già oggetto di tutela diretta i principi della fede; l’apparato dogmatico del cristianesimo, infatti, assurgeva a *Rechtsgut* non come interesse del singolo ma come parte essenziale del patrimonio storico-culturale della Nazione che le classi dirigenti ambivano a edificare in via autoritativa²¹³.

Si introducevano così severe limitazioni alla libertà (anche) di discussione e di propaganda in materia religiosa, la quale, peraltro, al momento dell’emanazione del codice sardo, non era espressamente riconosciuta dall’ordinamento, ma solo sottintesa da

²⁰⁸ A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Giuffrè, Milano, 1957, p. 30.

²⁰⁹ Cfr. sul punto M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in M. FIORAVANTI (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, cit., p. 194, il quale evidenzia come negli stati preunitari “la giustizia è fortemente condizionata dalla difesa di regimi politici deboli, impopolari, impauriti. Gli apparati badano a limitare le libertà dei sudditi, per impedire che esprimano, diffondano, organizzino dissenso politico”.

²¹⁰ Sulla disposizione si vedano E. VITALI, *Vilipendio della religione*, cit., p. 45 ss. e A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio*, cit., p. 26 ss.

²¹¹ Sulla tutela penale della religione come “bene giuridico di civiltà” si veda P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., p. 53 ss.

²¹² Così W. KAHL, *Religionsvergehen*, in *Vergleichende Darstellung des Deutschen und Ausländischen Strafrechts, Besonderer Teil, III Bd.*, Berlin, 1906, p. 85, tradotto e citato da P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., p. 53.

²¹³ L’assunto non è contraddetto dal fatto che, in vigenza del codice sardo, fossero altresì puniti, seppure con pene inferiori, i vilipendi perpetrati nei confronti dei patrimoni dogmatici dei cd. “culti tollerati” (art. 188 del codice). Anzitutto, perché questi erano soltanto quelli selezionati dalle competenti autorità; in secondo luogo, perché la scelta è coerente con il sopraccennato carattere teista dell’ordinamento, per cui era attribuito un valore positivo alla religiosità in sé e un simmetrico discredito nei confronti della (non)credenza.

alcune disposizioni dello Statuto albertino, cui – stante la natura flessibile di quella carta – erano state apposte numerose deroghe nella legislazione successiva²¹⁴.

Già l’Editto albertino sulla stampa (l. n. 695/1848)²¹⁵, facendo rinvio agli artt. 164 e 165 del codice del 1839²¹⁶, aveva previsto una punizione per tutte le pubblicazioni che, anche “senza esprimere scherno o disprezzo sui dogmi della religione dello Stato, [contenessero] dottrine contrarie ai medesimi”²¹⁷. In questo modo, si limitava la libertà prevista all’art. 28 dello Statuto, imponendo il divieto (non solo di arrecare offese alla religione dello Stato, ma addirittura) di diffondere dogmi di altre religioni che fossero con essa, anche solo potenzialmente, conflittuali²¹⁸.

La legge sulla stampa poneva altresì degli argini alla libertà di propaganda di carattere politico-ideologico, facendo rivivere la categoria dei delitti di lesa venerazione, non espressamente prevista nel codice del 1859²¹⁹. Era infatti punito chiunque, con i mezzi indicati all’art. 1 dell’Editto, proferisse “offesa verso la Sacra Persona del Re o Reale Famiglia, o Principi del sangue” (art. 19 della legge cit.); facesse “risalire alla Sacra Persona del Re il biasimo o la responsabilità degli atti del suo governo” (art. 20 della legge cit.); aderisse pubblicamente a un’altra forma di governo, o facesse manifestazione di voto o di minaccia di distruzione dell’ordine politico monarchico-costituzionale (art. 22 della legge cit.)²²⁰. Di più. Ai sensi dell’art. 24 dell’Editto, era addirittura sanzionata penalmente “[q]ualunque offesa contro la inviolabilità del diritto di proprietà, la santità del giuramento, il rispetto dovuto alle leggi”, nonché “ogni apologia di fatti qualificati crimini o delitti dalla legge penale, ogni provocazione all’odio fra le varie condizioni sociali, e contro l’ordinamento della famiglia”.

La norma introduceva un cortocircuito nell’ordinamento del Regno. L’articolo infatti elevava a bene giuridico meritevole di tutela penale alcuni dei valori – la proprietà privata, il primato assoluto della legge, la sacralità della corona – su cui si fondava il

²¹⁴ In argomento, si veda J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa*, cit., pp. 4-5.

²¹⁵ Per un commento alle fattispecie delittuose previste dall’Editto si veda C. CASTORI, *I reati di stampa e l’editto 26 Marzo 1848*, UTET, Torino, 1889.

²¹⁶ Su queste norme si veda A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio*, cit., p. 6 ss. e E. VITALI, *Vilipendio della religione*, cit., p. 11 ss.

²¹⁷ Cassazione Torino, 28 maggio 1850, in *Giur. Stati Sardi*, n. 1 del 1850, p. 380, richiamata *ivi*, p. 8, n. 46.

²¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 27, in cui si evidenzia come “[l]’attacco era accertato dal semplice confronto delle proposizioni insegnate pubblicamente con i contrari e ben ovvii principii della religione dello Stato. Era quindi una inferenza diretta del principio del confessionismo dello Stato che imponeva un divieto alla libertà di propaganda in materia religiosa”.

²¹⁹ Sul punto si veda G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 75.

²²⁰ Sulla norma, criticamente, F. PUGLIA, *Legge sulla stampa (26 marzo 1848)*, in P. COGLIOLO (a cura di), *Completo Trattato teorico e pratico di diritto penale*, II.VI, Vallardi, Milano, 1890, pp. 1200-1202.

compromesso – “*ad excludendum* delle masse”²²¹ – tra monarchia sabauda e borghesia, a spese di altri principi di matrice liberale quali la libertà di discussione, di dissenso e, più in generale, di espressione in materia politica che avrebbero dovuto connotare, almeno teoricamente, quel sistema giuridico²²². Si rivelava così il volto più marcatamente ideologico di quello Stato asseritamente neutrale, che, parafrasando il paradigma di Böckenförde, viveva di presupposti che non intendeva garantire²²³.

Su questo quadro normativo contraddittorio e ricco di antinomie di principio si innesta il codice Zanardelli (r.d. n. 6133 del 30 giugno 1889), considerato, da buona parte della dottrina, “il codice della svolta destinato a cambiare radicalmente i criteri fino a quel momento operanti”²²⁴.

Con riferimento ai delitti contro la religione (artt. 140-144), due sono le principali novità. La prima è la piena parificazione tra la “religione dello Stato” e gli altri “culti [non più tollerati ma] ammessi”: il cattolicesimo, invero, non trovava più delle disposizioni *ad hoc* dedicate, come avveniva nei codici precedenti, ma era assimilato alle altre confessioni riconosciute dallo Stato, sotto l’insegna di una locuzione onnicomprensiva (“culti ammessi”)²²⁵. La scelta del legislatore fu di grande impatto simbolico (ma di minore rilevanza sostanziale, visto il ristretto novero di religioni “ammesse”, ossia solo quelle compatibili “con i fini etici dello Stato”²²⁶); la disposizione, infatti, contribuiva, in ipotesi,

²²¹ G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 102.

²²² *Ivi*, p. 97, in cui si richiama la riflessione di Salvemini, per il quale “l’acculturazione promessa dai maggiori del paese [...] si risolveva nell’opera di convinzione del popolo che il mondo era fatto bene in quel modo ed era errore o delitto volerlo cambiare”. La norma, peraltro, verrà riproposta, con significative differenze, nel codice Zanardelli, all’art. 247, in base al quale “[c]hiunque, pubblicamente, fa[cesse] apologia di un fatto che la legge prevede[va] come delitto, o incita[sse] alla disobbedienza della legge, ovvero incita[sse] all’odio tra le classi sociali in modo pericoloso per la pubblica tranquillità, è punito”. Sulla disposizione si veda F. COLAO, *Il delitto politico tra Ottocento e Novecento. Da «delitto fittizio» a «nemico dello Stato»*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 24 ss.

²²³ Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 53.

²²⁴ Così L. GARLATI, *Dalla tutela della religione di Stato alla difesa della libertà dei culti: la svolta liberale del codice Zanardelli*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2007, p. 5, richiamando V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano secondo il codice del 1930*, VI, UTET, Torino 1935, p. 8. Sulle ideologie alla base della codificazione del 1889 si veda S. MOCCIA, *Ideologia e diritto nel sistema sanzionatorio del codice Zanardelli*, in S. VINCIGUERRA (a cura di), *I codici preunitari*, cit., p. 562 ss.

²²⁵ Per D. SCHIAPPOLI, *Manuale del Diritto ecclesiastico*, cit., p. 77, dovevano considerarsi come ammessi “non solo i culti che esistono attualmente, ma anche quelli che potranno esistere in avvenire”. Sul punto v. anche J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 28, per il quale “[a] differenza del regime protezionista dei culti «tollerati», il cambio di prospettiva determinò che il criterio di selezione legale divenisse un’eccezione, operativa *ex post* sulla base di singole e specifiche valutazioni, ancorché talvolta odiose”.

²²⁶ Cfr. L. GARLATI, *Dalla tutela della religione di Stato*, cit., p. 13, la quale precisa che “[c]on le sue disposizioni il nuovo codice non mirava a proteggere una o altra religione determinata, o a sottrarre alla critica le dottrine che ne costituivano l’oggetto, ma si limitava a riconoscere la legittimità e l’intangibilità del sentimento religioso e della celebrazione delle credenze che da quello emanavano, in tutte le forme o

al superamento dell'art. 1 dello Statuto, che, secondo parte della dottrina, era già al tempo degradato a norma 'cerimoniale' e aveva perso la sua immediata portata precettiva²²⁷.

Il secondo cambiamento di rilievo consta nell'assenza di una punizione specifica per il vilipendio perpetrato nei confronti dei principi e dei dogmi della religione (cattolica e non). Il nuovo codice, infatti, contemplava solo tre fattispecie di vilipendio delittuoso di tipo indiretto: quella prevista dall'art. 141, che puniva "chiunque, per offendere uno dei culti ammessi nello Stato, pubblicamente vilipende[va] chi lo professa[va]"; e le due di cui all'art. 142, che sanzionava penalmente "chiunque, per disprezzo di uno dei culti ammessi nello Stato, [...] vilipende[va] in luogo pubblico cose destinate al culto" o il "ministro di un culto".

Secondo parte della dottrina, le norme in questione sarebbero state volte a tutelare la libertà del singolo in campo religioso, in conformità con la teoria feuerbachiana del reato²²⁸ come violazione di diritti soggettivi²²⁹. A sostegno di questa tesi, si invoca il dato letterale dell'articolo 141, che prevedeva la perseguibilità del reato a querela di parte, rimettendo così la punizione della condotta delittuosa alla libera disponibilità del soggetto cui veniva materialmente rivolto lo scherno o il dileggio. Ciò sarebbe in linea – si sostiene in letteratura – con la prospettazione dell'ideologia liberale, per cui il problema religioso è "un problema di auto-determinazione della coscienza individuale" e quindi "solo il cittadino vittima del vilipendio poteva essere in grado di giudicare dell'esistenza di un proprio interesse all'applicazione della pena"²³⁰.

In realtà, il bene giuridico tutelato dalla norma sembrerebbe essere il sentimento religioso²³¹, per di più collettivo²³². Il vilipendio, infatti, in quanto "aggressione

culti conformi ai fini etici dello Stato". Si veda anche la *Relazione ministeriale sui libri secondo e terzo del progetto di Codice penale presentato alla Camera dei deputati nel 22 novembre 1887*, UTET, Torino, 1888, p. 38 ss.

²²⁷ Già a partire dai primi anni '50 dell'Ottocento, infatti, venne affermandosi un'interpretazione "ristretta" dell'articolo in virtù della quale si isolava il significato della disposizione "in una specie di empirico o limbo metafisico", ma si imponeva, in ogni caso, che tutte le norme del Regno fossero rispettose dei dogmi della religione cattolica. Sul punto, C. MAGNI, *I subalpini e il concordato*, cit., p. 111 ss.

²²⁸ Sul punto si veda P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., p. 15.

²²⁹ In questo senso, per tutti, E. VITALI, *Vilipendio della religione*, cit., p. 53 ss. e P. SIRACUSANO, *I delitti*, cit., p. 37 ss. *Contra* A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio*, cit., p. 40 ss.; G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 47, n. 138, per il quale i delitti previsti dal codice Zanardelli erano "sostanzialmente diretti a proteggere il patrimonio religioso della nazione pur accordando eguale protezione a tutti i culti"; F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico soggettivo*, Bocca, Torino, 1924, p. 208 ss. Cfr. N. MARCHEI, "Sentimento religioso" e bene giuridico, cit., p. 10, n. 20.

²³⁰ Così E. VITALI, *Vilipendio della religione*, cit., p. 64.

²³¹ Sulla distinzione tra tutela del 'sentimento religioso', della 'libertà religiosa' e della 'personalità del singolo', si veda N. MARCHEI, "Sentimento religioso" e bene giuridico, cit., p. 13 ss.

²³² Nel senso della natura collettiva del bene giuridico protetto dalla norma depone, innanzitutto, la sua collocazione topografica: il capo in cui sono contenuti questi articoli, invero, è rubricato "Dei delitti contro

[meramente] simbolica”²³³, appare intrinsecamente inidoneo a comprimere la libertà religiosa limitandosi, al massimo, a offendere l’interesse che lega i fedeli ai principi e alle istituzioni del credo, oggetto ultimo della tutela²³⁴. In questo senso, il legislatore del 1889, seppur mosso dai più marcati intenti illuministici, era ricaduto nell’”astrattismo” penale che aveva caratterizzato i codici precedenti: dietro allo schermo simbolico della tutela del singolo fedele si celava infatti la garanzia dei patrimoni di fede *ex se*, cui, ontologicamente, sembrerebbero rivolgersi le disposizioni che puniscono il vilipendio della religione²³⁵.

Per quanto riguarda invece la disciplina del diritto penale politico, il codice Zanardelli si dimostra ondivago, “strett[o] tra le secche dell’ideologia conservatrice di stampo borghese e gli aneliti di quel garantismo liberale che avrebbe dovuto in certo qual modo assecondare e facilitare nell’interesse di tutti i ceti sociali la convivenza civile”²³⁶. E invero se da un lato si riscontra la chiara volontà di superare la severità che aveva contraddistinto il diritto penale dell’*ancien régime*²³⁷; dall’altro, si registrano notevoli spinte involutive in senso autoritario, scaturenti dalla viepiù sentita esigenza di arginare le nuove ideologie socialiste e anarchiche, le quali rischiavano di “travolgere e sbriciolare quella complessa trama di interessi materiali, *morali, ideologici* ed economici su cui i

la libertà dei culti”, ancorché posto nel Titolo dedicato ai delitti “contro la libertà”. Critico nei confronti della scelta del legislatore, F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 208 ss. Si ricorda, inoltre, che F. CARRARA, *Programma*, cit., p. 438 aveva proposto di titolare la rubrica alla libertà “di culto”. Nel senso della natura collettiva del bene, anche la previsione del dolo specifico. Se, invero, il legislatore fosse stato intenzionato a tutelare la libertà religiosa *uti singulus* non avrebbe escluso dall’ambito di applicazione della norma le manifestazioni di credo (negativo o positivo ma) non-istituzionalizzato, le quali, invece, proprio in virtù della formula “per offendere uno dei culti ammessi nello Stato” non ricevevano alcuna tutela in sede penale. Evidenziano questo profilo A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio*, cit., p. 41; A. NEGRI, *Dei delitti contro le libertà*, in P. COGLIOLO, *Completo Trattato teorico e pratico di diritto penale*, II, Vallardi, Milano, 1888, p. 413; G. SUMAN, *Il codice penale italiano*, UTET, Torino, 1892, 370 ss. e, di recente, J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 30.

²³³ Così R. PALMIERI, voce *Vilipendio politico*, cit., p. 754.

²³⁴ In argomento, si veda N. MARCHEI, “*Sentimento religioso*” e *bene giuridico*, cit., p. 13 ss. spec. 16, la quale afferma che “il disprezzo manifestato dell’altrui fede non può mai in nessun modo limitare la libertà del soggetto passivo: quest’ultimo nonostante l’offesa subita nei propri convincimenti più intimi, conserva integre tutte le facoltà promananti dal diritto di libertà”.

²³⁵ Per offendere il sentimento “religioso” del fedele, invero, il reo deve necessariamente offendere la fede (e i suoi principi) e non altri aspetti della personalità del soggetto. Non vi sarebbe altrimenti alcuna distinzione tra il reato di vilipendio e i reati di diffamazione e ingiuria, ancorché per motivi religiosi. Sul punto, *ivi*, p. 13 in cui si afferma che «[s]i possono genericamente definire ‘reati contro il sentimento religioso’ tutti quelli che tutelano, in sé e per sé e nei suoi contenuti una ‘religione’, una ‘fede’ o un ‘convincimento’ religiosi” e p. 17, in cui si distinguono i “reati contro il sentimento religioso” da quelli “contro la personalità e la dignità dei singoli e dei gruppi».

²³⁶ Si veda G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 105.

²³⁷ Sul punto, M. SBRICCOLI, *Dissenso politico e diritto penale in Italia tra Otto e Novecento*, in *Quaderni Fiorentini*, 1973, p. 615 il quale afferma “l’esistenza di una sorta di ancestrale tabù dello Stato liberale nato dalle rovine dell’*ancien régime* e contro la logica di potere che vi si esprimeva, nei confronti di certi principi e metodi del vecchio sistema”.

maggiori del paese aveva fondato la parvente autorità dello Stato unitario” (enfasi aggiunta)²³⁸.

In questo contesto di (percepita) instabilità politica, la “sicurezza [materiale e ideale] dello Stato”²³⁹ assurgeva al vertice dei beni giuridici tutelati. Ad essa era dedicato l’intero Titolo I del Libro II, il primo della parte speciale, che era a sua volta articolato in quattro capi: “i Delitti contro la Patria” (Capo I); i “Delitti contro i Poteri dello Stato” (Capo II); i “Delitti contro gli Stati esteri” (Capo III); le “Disposizioni comuni ai capi precedenti” (Capo IV).

La prima classe di fattispecie delittuose non è di nostro diretto interesse. A discapito del loro *nomen iuris*²⁴⁰, infatti, le norme in questione erano poste a presidio dell’“esistenza naturale dello Stato nel suo elemento fisico (territorio) e nel suo elemento personale (popolo)”, di talché “venivano annoverati soltanto quegli illeciti direttamente o indirettamente pericolosi per la sopravvivenza dello Stato, o per la sua stabilità e conservazione materiale”²⁴¹. Con l’unica eccezione dell’art. 115, il quale sanzionava penalmente “[c]hiunque, per fare atto di disprezzo, toglie[sse], distrugge[sse] o sfregia[sse] in un luogo pubblico o aperto al pubblico la bandiera o altro emblema dello Stato”, apprestando così difesa all’integrità dello Stato già su un piano ideale.

Di maggior rilievo per il nostro studio sono invece alcune disposizioni contenute nel Capo II, poste a tutela della personalità morale dello Stato. Mi riferisco, in particolare, all’art. 122 che sanzionava penalmente (con la detenzione da uno a cinque anni, oltre che con una multa) le offese arrecate al Re e alla sua famiglia²⁴²; all’art. 123 che puniva con

²³⁸ Così G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 146. Cfr. F. COLAO, *Il delitto politico tra Ottocento e Novecento*, cit., p. 12 ss. e M. SBRICCOLI, *Dissenso politico*, cit., p. 608, il quale evidenzia la presenza, sul finire del XIX secolo, di “pericoli «interni» rispetto alla compagine borghese [...] un complesso intrico di incertezze, contraddizioni e crisi di identità che spesso conducono lo Stato a reazioni incontrollate e fuori misura”; l’A. conclude ravvisando che “[l]’equilibrio politico nell’Italia di fine secolo è assai precario, e tutta la struttura del potere [...] si muove in un grumo di contraddizioni”.

²³⁹ Per G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 113 “[l]a opacità e la anfibia tipiche della espressione «sicurezza dello Stato» si prestavano quindi assai opportunamente ad ammantare sotto le vestigia dell’interesse generale la tutela immanente di vecchi e nuovi interessi dello Stato-governo”. Nello stesso senso anche C. FIORE, *I reati di opinione*, cit., p. 17.

²⁴⁰ Il termine “patria” invero ingenerava una discrepanza tra la definizione e l’oggetto di tutela, così come osservato da P. NOCITO, *Corso di diritto penale col commento delle relative leggi. Reati contro il diritto politico*, Tipografia del Senato, Roma, 1901, p. 87 e da V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, UTET, Torino, 1921, p. 12, entrambi richiamati da G. MARCONI, *I delitti contro la personalità*, cit., p. 114. Sul simbolismo semantico di queste disposizioni si veda anche F. COLAO, *Il diritto penale politico nel codice Zanardelli*, in S. VINCIGUERRA (a cura di), *I codici preunitari e il codice Zanardelli*, cit., p. 661.

²⁴¹ Sul punto si veda G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 115. Si richiama anche V. MANZINI, *Trattato*, cit., pp. 11-12.

²⁴² Da leggere in sistema con l’art. 125 c.p.Z. che sanzionava il reato di “lesa prerogativa dell’irresponsabilità regia”, per il quale non potevano essere imputate al re responsabilità per l’azione del

la detenzione (da uno a trenta mesi, cui si aggiungeva una multa) il vilipendio al Senato e alla Camera dei Deputati e all'art. 126 che prevedeva la pena della detenzione (sino a sei mesi, più una multa) per “[c]hiunque pubblicamente vilipende[sse] le istituzioni costituzionali dello Stato”. Queste figure di illecito svolgevano una duplice funzione: da un lato, trasformavano “lo strumento penale in una fonte di repressione delle forme di dissenso politico che si esprimessero in termini dissacratori di quel modo di essere proprio della società e dello Stato borghese”²⁴³; dall'altro, contribuivano “ad imporre artificiosamente una sorta di culto dell'apparato statale sottraendone l'alta forza morale dall'urto delle «opinioni contraria»”²⁴⁴.

Peraltro, in quel frangente storico, una delle più gravi minacce per la stabilità politica del Paese promanava dalla Chiesa, che, in seguito alla breccia di Porta Pia, si era ufficialmente contrapposta al Regno²⁴⁵. Si temeva allora che i ministri di culto, insorgendo dai loro pulpiti privilegiati, potessero fomentare la rivolta del popolo avverso quel nuovo Stato che la Santa Sede rifiutava di riconoscere come legittimo²⁴⁶. Per questa ragione, l'art. 182 sanzionava penalmente “[i]l ministro di culto che nell'esercizio delle sue funzioni, pubblicamente biasima[va] o vilipende[va] le istituzioni, le leggi dello Stato o gli atti dell'Autorità”²⁴⁷. All'occasione, la disposizione, letta in sistema con l'art. 92 della legge elettorale del 24 settembre 1882, si prestava a un'interpretazione estensiva, imponendo al prete cattolico di astenersi, pubblicamente, dal discorso politico²⁴⁸. Si prescriveva così una rigida distinzione tra dimensione spirituale e temporale, ovvero,

suo Governo. Secondo G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 145 “[l]a conculcabilità del diritto di espressione e della libertà di pensiero che poteva ottenersi per l'effetto dell'applicazione delle norme surrichiamate era così sostanzialmente legata alla tutela di proiezioni dell'idea maiestatica del potere regio”.

²⁴³ Così G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 146. Sul rapporto tra legislatore liberale e critica politica, v. G. CONSO, *Contro i reati di vilipendio*, in *Indice penale*, 1970, p. 549.

²⁴⁴ G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 146.

²⁴⁵ In argomento si rinvia alle considerazioni di cui *supra* al secondo paragrafo di questo capitolo.

²⁴⁶ Questa tensione politica traspare chiaramente dalla Circolare del 3 luglio 1862 del Ministro di Grazie e Giustizia e Culti (Conforti), con cui si invitavano i procuratori generali a “vigilare qualsivoglia atto, scritto o discorso del clero, che esca dai confini delle sue funzioni spirituali, o che tramescolino a queste la manifestazione pubblica di principii e sentimenti ostili al Governo nazionale e, quando ne abbiano positiva notizia, non pongano tempo in mezzo a farne soggetto di regolari procedimenti”.

²⁴⁷ In argomento si veda A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa*, cit., p. CCXXXII ss. Su questa classe di reati, prima della promulgazione del codice, v. M. MINGHETTI, *Stato e Chiesa*, cit., p. 143, il quale avvertiva che “[e]videntemente lo Stato può e deve provvedere a questa maniera di reati e infliggervi proporzionate sanzioni. Il pericolo sta tutto nella definizione di questi reati, perché non v'ha cosa più facile che di sdrucciolare nella materia meramente religiosa, nel qual caso la pena accuserebbe arbitrio e non giustizia”.

²⁴⁸ L'art. 92 della legge elettorale del 24 settembre 1882 puniva infatti i ministri di culto che “si adoper[avano] a vincolare i voti degli elettori a favore od in pregiudizio di determinate candidature, o ad indurli all'astensione, con allocuzioni o discorsi in luoghi destinati al culto, o in riunioni di carattere religioso, o con promesse o minacce spirituali, o colle istruzioni sopraindicate”.

come traspare da alcune circolari ministeriali dell'epoca, una conciliazione forzosa tra le due sfere, sulla base dell'idea che “[l]a coscienza universale ripugna all'idea che il sentimento religioso e il sentimento nazionale si escludano e si combattano; né già può concepirsi il caso di una Nazione, la quale sia condannata a scegliere tra il dono più prezioso della Provvidenza e il voto più legittimo della natura, tra la conservazione della fede religiosa e l'indipendenza e libertà della patria”²⁴⁹.

Ulteriori limitazioni al diritto di manifestare, in pubblico e collettivamente, il proprio pensiero politico, religioso e (anche) artistico provenivano poi dalla legge di pubblica sicurezza²⁵⁰, promulgata contestualmente al codice del 1889, con il fine di “controbilanciare le aperture garantistiche [...] mediante una serie di contrappesi e controlli amministrativi capaci di eliderne o neutralizzarne gli evidenti spunti di rinnovamento in senso libertario”²⁵¹. Il testo in esame intendeva irreggimentare lo spazio pubblico, così che le forze dell'ordine potessero esercitare su di esso una sorveglianza serrata. Questa *ratio* traspariva già dall'art. 1 della Legge, il quale prevedeva che “[i] promotori di una riunione pubblica [dovessero] darne avviso, almeno ventiquattrore ore prima, all'autorità locale di pubblica sicurezza”. Tale organismo, come chiarito dall'art. 2 del regolamento di esecuzione della legge (8 novembre 1889), doveva “assister[e] col ministero dei suoi funzionari ed agenti [...] per tutelare l'ordine e per l'eventuale applicazione degli art. 2, 4, 5 e 6 della legge”, ossia, se del caso, procedere allo scioglimento dell'adunanza.

Le cennate disposizioni riguardavano astrattamente anche le riunioni nei luoghi di culto (cattolici e acattolici); solo così, invero, poteva garantirsi l'applicazione delle norme del codice penale in materia di abusi dei ministri di culto (artt. 182, 183, 184), che altrimenti non avrebbero esplicato il loro immediato effetto utile. Nella prassi, tuttavia, la

²⁴⁹ Così la Circolare del 16 ottobre 1861 del Ministro di Grazie e Giustizia e Culti (Miglietti), riportata in A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa*, cit., p. CCXXXII.

²⁵⁰ Sul contenuto della legge di pubblica sicurezza del 1889 si veda G. AMATO, *Individuo e autorità nella disciplina della libertà personale*, Giuffrè, Milano 1967, p. 247 ss.

²⁵¹ Così G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 107. Per M. SBRICCOLI, *Dissenso politico*, cit., p. 649, “[s]i costruisce un codice parzialmente «permissivo», anche resistendo a pressioni ed opposizioni, per poi affiancargli una legge di P.S. che assegna poteri enormi alle forze di polizia (con particolare riguardo alle dimostrazioni politiche, alla manifestazione del pensiero e ad altri momenti della vita politica del Paese), e perpetua pratiche famigerate come quella del foglio di via, dell'ammonizione, della vigilanza speciale o del domicilio coatto: che sono tutti strumenti di una *société de caserne*, piuttosto che attributi di uno Stato che si pretende liberale”. Nello stesso senso anche G.P. TRIFONE, *Dallo Stato di diritto al diritto dello Stato. Giusformalismo e fascismo*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 4, per il quale “[s]e si parla di Stato «liberale», andando a ritroso, è a partire dal 1859 che le leggi di pubblica sicurezza hanno sempre più limitato l'esercizio delle libertà personali e politiche, attraverso l'autorità amministrativa identificantesi con il governo e, in definitiva, con lo Stato: il cittadino che vi entrasse in conflitto sarebbe da considerarsi un elemento perturbatore e «sovversivo»”.

partecipazione degli agenti alle funzioni era rara e “generalmente, non più allo scopo di poter constatare le offese alle istituzioni dello Stato” – dal momento che, come sottolineato da Scaduto, “i predicatori [erano] divenuti molto più moderati di quanto non erano alcuni lustri addietro” –, bensì per evitare i disordini nelle prediche “tenute da oratori celebri, sopra tutto allorché [...] assistono anche degli acattolici, e specialmente razionalisti, i quali eventualmente vogliono protestare con grida o in altro modo”²⁵².

Per quanto riguarda invece le riunioni a scopo politico, all'autorità di pubblica sicurezza era attribuito il potere di sciogliere qualsiasi assembramento in cui avvenissero comportamenti o anche solo “grida sediziose” che costituissero “delitti contro i poteri dello Stato” (art. 2 della legge)²⁵³. Il “magistero di polizia” diveniva così il principale strumento della classe dirigente nella lotta di classe; come traspare dal dato statistico, invero, i più colpiti da queste norme era “contadini, braccianti, giornalieri, occupati nei trasporti e in mestieri, cioè lavoratori inseriti in organizzazioni di classe, antagonisti politici e sociali del dominio borghese”²⁵⁴.

La legge di P.S. prevedeva poi una disciplina *ad hoc* in materia di manifestazioni artistico-culturali. Il combinato disposto degli artt. 37 e 39 della legge, infatti, impedivano che potessero essere date “rappresentazioni pubbliche”, anche temporanee, così come “qualsiasi spettacolo o trattenimento in luogo pubblico od aperto al pubblico [...] senza la licenza della pubblica autorità”. Inoltre, l'art. 40, primo comma, vietava che “[l]e opere, i drammi, le rappresentazioni coreografiche e le altre produzioni teatrali” potessero essere poste in essere pubblicamente “senza essere state prima comunicate al prefetto della provincia”, il quale, ai sensi del secondo comma dell'articolo, avrebbe potuto “proibire la rappresentazione o la declamazione per ragioni di morale o di ordine pubblico con ordinanza motivata”. Addirittura, l'art. 43 disponeva che “[l]’autorità di pubblica sicurezza [dovesse] assistere per mezzo dei suoi funzionari od agenti ad ogni rappresentazione, dal principio alla fine, per vigilare nell’interesse dell’ordine e della sicurezza pubblica” e, ancora, l'art. 45 prevedeva che “[n]on [potessero] sospendersi e variarsi gli spettacoli già incominciati, senza il consenso del funzionario di pubblica sicurezza che vi assiste”, pena la punizione “ai termini del Codice penale” (art. 47).

²⁵² F. SCADUTO, *Le adunanze dei fedeli e la nuova legge di pubblica sicurezza*, Corrado, Napoli, 1890, p. 17.

²⁵³ In argomento, F. COLAO, *Il delitto politico*, cit., p. 31 ss. e spec. p. 34, la quale precisa che “[l]a legislazione eccezionale rappresenta dunque innanzitutto una drastica restrizione della libertà d’associazione politica”.

²⁵⁴ Su questi dati vedi *ivi*, p. 33.

Queste norme sottendevano un rapporto potenzialmente conflittuale tra potere politico e cultura²⁵⁵; la classe dirigente liberale, invero, si sentiva minacciata dall'azione delle avanguardie artistiche, che sul finire del secolo XIX si erano fatte sempre più politicizzate in senso antagonista²⁵⁶. Ai fini dell'agognata stabilità, occorre allora imbrigliare la libertà di manifestazione del pensiero artistico²⁵⁷, rimettendola alla *mercé* di un potere amministrativo, cui era affidato il compito di salvaguardare la morale e l'ordine pubblico. In questo contesto di (percepita) insicurezza, le clausole generali finivano per assumere una caratura ideale; l'ordine pubblico, anziché operare *ex post*, come limite ad aggressioni materiali ai beni giuridici, agiva *ex ante*, fungendo da filtro di selezione delle rappresentazioni ammesse²⁵⁸, in quanto non contrastanti con la *Weltanschauung* borghese. Questo atteggiamento 'autoritario' nei confronti dell'arte, come avremo modo di approfondire, verrà viepiù acuendosi con il fascismo, il quale attribuirà allo Stato e al potere una velleità di dominio (non solo etico ma anche) estetico²⁵⁹.

Un breve cenno finale meritano le norme poste a presidio del "buon costume e dell'ordine delle famiglie", raccolte nel Titolo VIII del Libro II del codice Zanardelli. Queste disposizioni, infatti, seppure formalmente divincolate dai dogmi della religione, risentivano più di altre dell'eredità assiologica cristiana, cui si saldava il concetto tradizionale di famiglia e di pudore sessuale, beni giuridici protetti. Non poteva essere altrimenti. Secondo la concezione liberale, infatti, il buon costume si sostanzia nella media moralità dei più²⁶⁰; sommatoria che in quel contesto di confessionismo "reale"²⁶¹ non poteva che dare come esito una piena rispondenza del diritto ai valori della religione di maggioranza. Questi ultimi, peraltro, in un circolo di reciproca debenza, finivano per essere rinforzati dal precetto penale, che proteggeva la morale sessuale corrente persino dalle offese proferite con "parole" (art. 490 del codice) e con "scritti e segni" (art. 339 del

²⁵⁵ Descrive la cultura come una "funzione sociale" per "creare senso di appartenenza", G. ZAGREBELSKY, *Fondata sulla cultura. Arte, scienza e Costituzione*, Einaudi, Torino, 2014, p. 11 ss.

²⁵⁶ Sui legami tra arte e antagonismo politico si veda D.D. EGBERT, *Arte e sinistra in Europa: dalla Rivoluzione francese al 1968*, Feltrinelli, Milano, 1975.

²⁵⁷ Evidenzia il potenziale conflitto tra arte e potere, M. AINIS, *Cultura e politica. Il modello costituzionale*, CEDAM, Padova, 1991, p. 111 e s.

²⁵⁸ Sulla differenza tra ordine pubblico ideale e ordine pubblico materiale si veda T.F. GIUPPONI, *La sicurezza e le sue "dimensioni" costituzionali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2008, p. 5.

²⁵⁹ Si ritornerà su questi profili, *infra*, nel quinto paragrafo del terzo capitolo.

²⁶⁰ Sulla concezione liberale, orientata in senso "storico-relativistico" (secondo l'espressione di F.C. PALAZZO, *Il principio di determinatezza nel diritto penale*, CEDAM, Padova, 1979, p. 439), si veda G. FIANDACA, *Problematica dell'osceno e tutela del buon costume*, CEDAM, Padova, 1984, p. 81 ss.

²⁶¹ In argomento, C. CARDIA, *Ateismo*, cit., p. 45.

codice)²⁶². Il cristianesimo dogmaticamente espunto dal sistema giuridico, vi rientrava grazie a una clausola apparentemente elastica ma in realtà cristallizzata dalla fissità assiologica della società di fine Ottocento²⁶³.

Al termine di questa disamina normativa, potrebbero insorgere una molteplicità di dubbi circa l'effettiva neutralità (e tanto più laicità) del diritto penale dello Stato liberale. Sono molte, infatti, le ombre che si proiettano su questo ordinamento che pure era ispirato a principi squisitamente anti-autoritari. Tuttavia, lo scarto con il successivo regime fascista sarà nettissimo, sicché parlare di una reale "continuità" sarebbe scorretto. Per tutto l'Ottocento, infatti, il diritto penale continuerà a svolgere la funzione che più gli è propria: il *servare societatem*, che in quel contesto significava anzitutto preservare i risultati raggiunti nel processo di *Nation building*. Durante fascismo, invece, la *coercio maxima pubblica* diverrà altresì una forza propulsiva, assumendo su di sé una tensione escatologica ulteriore. La pena, invero, si trasformerà in uno strumento di "catarsi del condannato"²⁶⁴, sotteso alla realizzazione di un unico fine etico: l'edificazione di una Nazione monolitica dal punto di vista culturale, religioso e politico.

7. DALLO STATO DI DIRITTO ALLO STATO HEGELIANO

Qualsiasi analisi che concerna l'assetto ordinamentale del Regno d'Italia nei suoi rapporti con la società civile deve essere necessariamente condotta in prospettiva diacronica. La natura flessibile dello Statuto albertino, infatti, rendeva la forma dello Stato italiano suscettibile di repentini cambiamenti, in corrispondenza dell'alternarsi delle maggioranze politiche²⁶⁵. Come si è già avuto modo di evidenziare, anche la legislazione ecclesiasticistica del periodo subì (non immediati ma) gradualmente cambi di indirizzo; con l'avvento al potere della Sinistra nel 1876, infatti, all'originaria impostazione separatista

²⁶² Su questa tipologia di reati si veda A. POZZOLINI, *Dei delitti contro il buon costume e l'ordine delle famiglie*, in AA. VV., *Trattato di diritto penale*, V, Vallardi, Milano, 1902, p. 316 ss.

²⁶³ Da qui una concezione "deontologica del buon costume" che promuove una società ispirata ai valori cristiani. Sul punto si veda G. FIANDACA, *Problematica dell'osceno e tutela del buon costume*, cit., p. 79.

²⁶⁴ L'espressione è utilizzata da B. CROCE, *Recensione*, in *Critica*, 1925, p. 247 a riguardo di E. FERRI, *Scuola criminale positiva e filosofia idealista*, in *Scuola positiva*, n. 1 del 1925, p. 1 ss. Sul punto si rinvia a F. COLAO, *Il delitto politico*, cit., p. 354.

²⁶⁵ Come evidenziato da P. BISCARETTI DI RUFFIA, voce *Statuto albertino*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 992, il limitato numero e la sinteticità delle disposizioni previste dallo Statuto lasciavano ampi spazi di integrazione per il legislatore ordinario.

succedette un orientamento di matrice giurisdizionalista, che intendeva assoggettare la Chiesa a un maggiore controllo pubblico²⁶⁶.

A questo mutamento, corrispondeva un più generale processo di trasformazione della concezione del rapporto tra autorità e libertà dell'individuo. Separatismo e giurisdizionalismo, infatti, costituiscono due modelli di relazione tra Stato e società religiosa riconducibili a matrici ordinamentali più complesse. L'ideologia separatista affonda le sue radici teoriche nel pensiero giuridico naturalista di età rivoluzionaria²⁶⁷, postulando l'antioriorità e la superiorità della libertà dell'individuo rispetto alla sovranità dei pubblici poteri. Lo Stato, in questo senso, non sarebbe altro che un prodotto artificiale della volontà dei cittadini, i quali, al fine di garantire la pace e la sicurezza reciproca, darebbero vita a un' 'associazione' di tipo contrattualistico che esercita il potere coattivo nel limite del rispetto dei diritti naturalmente impressi nella natura dell'uomo²⁶⁸.

La tesi giurisdizionalista invece sembrerebbe conformarsi alla dogmatica del *Rechtsstaat*, in base alla quale "il diritto del singolo non è anteriore a quello dello Stato, né costituisce ad esso un limite, ma dipende da esso e da esso riceve il suo limite"²⁶⁹. Il cittadino è parte di un organismo che lo supera, lo Stato, il quale, in quanto "unità [personalistica] di volere e azione"²⁷⁰, estende il suo potere d'imperio a ogni aspetto della vita sociale. In quest'ottica, le uniche sfere di libertà che residuano in capo ai singoli, sono, da un lato quelle che naturalmente si sottraggono a ogni intervento *ab extra* da parte dei pubblici poteri, poiché relative al foro interno, e dall'altro quelle tratteggiate dalla legge, in quanto espressione della volontà generale della Nazione.

In realtà, nella prassi, il dissidio tra la concezione contrattualista e la concezione unitaria dello Stato si rivelò "sostanzialmente meno grave di quanto non possa apparire a prima vista, perché il bisogno di riconoscere al singolo una larga sfera di libertà è comune

²⁶⁶ Le figure di spicco dei governi di sinistra furono Agostino Depretis e Benedetto Cairoli e Pasquale Stanislao Mancini. Quest'ultimo – noto per il suo anticlericalismo – svolse sicuramente un ruolo decisivo nell'affermazione dell'indirizzo giurisdizionalista. Sulla figura di Mancini si veda, *inter alia*, A. TIRA, *Alle origini*, cit., p. 101 ss., cui si rinvia per i numerosi riferimenti bibliografici.

²⁶⁷ Così, *inter alia*, C. CARDIA, *La riforma del Concordato. Dal confessionismo alla laicità dello Stato*, Einaudi, Torino, 1980, p. 34 ss.

²⁶⁸ Cfr., in argomento, F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 138, per il quale "[l]a dottrina del diritto naturale infuse un effervescente contenuto ideologico in cotesto negozio giuridico. L'uomo allo Stato di natura è libero. Quando la necessità della propria sicurezza, o la sua natura *socialis*, o l'*appetitus socialis*, come diceva il Grozio, lo spingono a ridursi in società, egli sacrifica ed aliena una parte della sua libertà. Ma unicamente quel tanto che è indispensabile alla esistenza del vincolo sociale [...] La libertà dell'individuo è pertanto anteriore e superiore alla sovranità dello Stato; il quale, quindi, è in dovere di rispettarla e di proteggerla".

²⁶⁹ Così G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957, p. 14.

²⁷⁰ Evidenzia questo profilo della concezione germanica, A. BALDASSARRE, voce *Libertà*, cit., p. 12.

a entrambi gli indirizzi”²⁷¹. Anche le dottrine germaniche, infatti, intendevano in ultimo realizzare l’interesse della collettività senza eccessivamente opprimere la libertà dei singoli, criticando però l’astrattezza della concezione giusnaturalista e proponendo una visione asseritamente più realista.

Si potrebbe però ritenere che la diffusione degli scritti della Scienza del diritto pubblico tedesco, in particolare di Gerber²⁷², in Italia abbia posto le basi per una trasformazione dello Stato in senso autoritario, fornendo alla classe dirigente gli strumenti teorici per giustificare eventuali compressioni dei diritti individuali.

La riduzione della libertà dell’uomo a mera *facultas agendi* accordata dal diritto dello Stato, infatti, rendeva la pubblica autorità sciolta da ogni vincolo di giustizia sostanziale, non essendo riconosciuti, in questa concezione, principi naturali inviolabili ma soltanto spazi di autodeterminazione residuali “consequent[i] al libero estendersi del potere di coercizione statale”²⁷³.

La differenza tra le due concezioni emerge segnatamente con riferimento al diritto di libertà religiosa. Nella prospettiva giusnaturalista di tipo razionalistico, infatti, l’organica incapacità dello Stato “di giudicare ciò che sia vero o falso nel campo religioso, [comporta] per il singolo il diritto non soltanto di orientarsi liberamente tra le varie credenze, ma anche di manifestare liberamente le sue idee religiose e di compiere tutti gli atti di culto esterno impostigli dal proprio credo”²⁷⁴.

Nel modello del *Rechtsstaat*, di contro, la pubblica autorità ritrova un limite invalicabile soltanto nel rispetto della libertà naturale del foro interno, potendo di regola

²⁷¹ Così G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 14.

²⁷² C.F. GERBER, *Über öffentliche Rechte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1853. Secondo, F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 145, “[i] Gerber fece scuola. E non solamente in Germania. In Italia, per esempio. Ove assistiamo a tutto un pullulare di cero inconsapevoli, ma perciò non meno pedissequi, continuatori della sua dottrina”. Più in generale, sull’influenza della cultura tedesca su quella italiana, si veda G. VERUCCI, *Anticlericalismo e laicismo negli anni del «Kulturkampf»*, in R. LILL e F. TRANIELLO (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., p. 60 e s. per il quale “[i] modello prussiano-tedesco di cui si diceva si traduce, in particolare negli anni ’60 e ’70, in quelli che appaiono a larghi settori dell’opinione pubblica italiana, come gli ideali cui si ispirano la Prussia e la Germania bismarckiana, cioè la scienza positiva e la produzione economica e industriale, dalle quali consegue una forza politica e militare in grado di impartire a tutti gli altri la «lezione della realtà». Questo modello non pesa solo sul piano degli orientamenti di politica estera, delle tendenze alle alleanze internazionali, o su quello della natura dei principi di nazionalità; non esercita la sua influenza solo sulla classe dirigente e sulla classe politica italiana di quegli anni, come appunto è stato dimostrato. Ma è avvertito nel mondo laico”.

²⁷³ A. BALDASSARRE, voce *Libertà*, cit., p. 13.

²⁷⁴ G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 17.

limitare la libertà di professione e di culto al fine di garantire la soddisfazione degli interessi della collettività²⁷⁵.

Nel corso del XIX secolo, la concezione tedesca influenzerà profondamente le teorizzazioni della dottrina continentale, le quali, a cascata, finiranno per condizionare lo sviluppo dei sistemi giuridici nazionali. Così, persino l'*État de droit* francese si discosterà progressivamente dalla concezione giusrazionalista sottesa ai 'principi dell'ottantanove', per fare propria una visione statolatra, che identifica il diritto con la legge²⁷⁶.

Per quanto riguarda l'Italia, il successo delle teorie germaniche²⁷⁷ fu favorito dal fatto che lo Statuto albertino non riconoscesse diritti innati dei cittadini, ma solo libertà concesse *ex alto* dal sovrano, nell'interesse della Nazione. Difficile, infatti, sostenere l'inviolabilità dei diritti individuali, quando lo strumento che li sancisce è una costituzione ottriata, per di più derogabile da parte del legislatore ordinario.

Un contributo decisivo al recepimento delle teorie giuridiche di marca anti-individualistica fu inoltre dato dal pensiero dell'idealismo cd. assoluto, che si era diffuso in Italia già a partire dal Risorgimento²⁷⁸.

La circolazione delle dottrine hegeliane nella Penisola è legata anzitutto a ragioni di opportunità politica; la filosofia della storia di Hegel, infatti, faceva coincidere la nozione di libertà con l'idea di progresso e liberazione di tutte le nazioni europee, prestandosi così a essere invocata a sostegno delle lotte di emancipazione politica italiana²⁷⁹.

In seguito all'Unità, i giuristi e i pensatori che avevano aderito a questa impostazione furono tra i difensori più accesi del percorso di accentramento politico e

²⁷⁵ Come evidenziato da A. BALDASSARRE, voce *Libertà*, cit., p. 13, "lo Stato di diritto ispirato alle teorie del *Rechtsstaat* racchiude le garanzie delle libertà individuali tutt'all'interno del circuito della legge ordinaria [...] in piena armonia, peraltro, con la situazione obiettiva del diritto positivo del «Primo Reich», nel quale mancava una dichiarazione costituzionale dei diritti, e di quella dell'Italia albertina, dove i diritti di libertà erano incorporati in una costituzione «flessibile» derogabile dalle leggi ordinarie".

²⁷⁶ Sul punto G. AMATO, voce *Libertà (diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, 1974, p. 275.

²⁷⁷ Come evidenziato da P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., p. 8, "se il modello francese, cioè la codificazione, è dominante a livello normativo, sul piano della riflessione scientifica altre e diverse correnti culturali soffiano incisive, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, nei laboratori giuridici della penisola; saranno precisamente quelle provenienti dall'area germanica dove per tutto il secolo l'ipoteca codificatoria viene rinviata e la scienza mantiene un suo ruolo primario".

²⁷⁸ Sul contributo della filosofia hegeliana al Risorgimento italiano si veda F. GALLO, *Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis a confronto (1848-1862)*, in *Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, n. 6 del 2017, p. 651 e ss.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 654. Cfr. S. ONUFRIO, *Lo "Stato etico"*, cit., p. 62, il quale evidenzia come per Silvio Spaventa – uno dei più importanti hegeliani italiani, esponente della Destra storica e fratello del filosofo Bertrando – la filosofia hegeliana fosse "il pensiero più adatto (insieme al vichismo) a giustificare il movimento rivoluzionario liberale e nazionale".

amministrativo, nonché tra i maggiori critici del modello dello Stato neutrale ottocentesco²⁸⁰.

Per gli hegeliani italiani, lo Stato, in quanto portatore di una verità etica²⁸¹, costituiva l'unico soggetto capace di individuare e condurre la comunità al sommo bene, accrescendo la civiltà e la moralità degli uomini, secondo una direzione storicamente predeterminata²⁸². L'escatologia hegeliana, infatti, imprime un senso vettoriale al corso storico, configurandolo come un processo dialettico che si serve degli individui per affermare il suo disegno superiore di razionalità.

Nella prospettiva del filosofo di Stoccarda, l'azione dell'uomo è libera solo se si conforma allo spirito della Nazione²⁸³, la quale a sua volta è espressione dello spirito universale. Libero, in questo senso, non è chi persegue l'interesse individuale poiché schiavo delle passioni, bensì chi si adegua alla direzione indicata dallo Stato²⁸⁴, che è "il modo di incedere di Dio nel mondo"²⁸⁵.

Nell'ambito dell'«erramento» deterministico dello spirito, l'«organismo» statale²⁸⁶ svolge un ruolo cruciale. Esso, infatti, deve trasformare il popolo in Nazione²⁸⁷, imponendo a tutti i cittadini un indirizzo etico secondo ragione.

²⁸⁰ Sulle critiche rivolte dagli hegeliani italiani al modello dello Stato neutrale si veda F. TESSITORE, *Crisi e trasformazione*, cit., p. 39 e s.

²⁸¹ Per B. SPAVENTA, *Principi di etica*, cit., p. 155, lo Stato è "la vera comunità, la sostanza, che si sa come un unico individuo, un'unica personalità: il vero individuo (soggetto) etico".

²⁸² Così, per Silvio Spaventa, lo Stato moderno è "lo Stato il quale dirige un popolo verso la civiltà, lo Stato il quale non si restringe solamente a distribuire la giustizia e a difendere la società, ma vuole dirigerla per quelle vie che conducono ai fini più alti dell'umanità" (così nel celebre discorso al Parlamento del 24 giugno 1876 sulle convenzioni ferroviarie).

²⁸³ Per G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia (1837)*, La Nuova Italia, Firenze, 1981, p. 113, "[o]gni individuo è figlio del suo popolo, in un momento determinato dello sviluppo di questo popolo. Nessuno può saltare oltre lo spirito del suo popolo, più di quanto possa saltare via dalla terra".

²⁸⁴ Secondo S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti pubblicati da Benedetto Croce*, Laterza, Roma-Bari, 1923, p. 192, "libertà consiste nel fare ciò che si deve e nel volere ciò che si fa: l'uno è il contenuto, l'altro e la forma. Se io non fo ciò che devo, ma puramente ciò che voglio, io non sono libero: io sarò servo delle mie passioni, de' miei cattivi istinti, delle mie egoistiche propensioni, che mi fanno volere in un modo anziché un altro; ma, se io voglio ciò che devo io non sono servo di nessuno". Conclude perciò che "lo Stato è la verità della libertà".

²⁸⁵ Secondo G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto (1820)*, Laterza, Roma-Bari, 2010, §258, p. 195, "lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto membro del medesimo". Sul concetto di Stato in Hegel si veda E.W. BÖCKENFÖRDE, *Osservazioni sul rapporto tra Stato e religione in Hegel*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 58 ss.

²⁸⁶ Secondo B. SPAVENTA, *Principi di etica*, cit., p. 155, lo Stato avrebbe "una vita propria" sostanziale e sarebbe perciò un "organismo".

²⁸⁷ Come evidenziato da S. ONUFRIO, *Lo "Stato etico"*, cit., p. 119 il retropensiero sotteso a molte riflessioni degli hegeliani di Napoli è in realtà quello per cui dovrebbe essere la parte migliore della società, la classe dirigente, a guidare lo Stato nel processo di *Nation Building*. Di qui il rifiuto della democrazia e della divisione dei poteri che accomuna molti intellettuali del tempo.

In questa prospettiva, le credenze “in disaccordo con la verità religiosa [dello Stato] devono necessariamente perire”²⁸⁸. Nessun diritto di libertà (specialmente, religiosa) può essere affermato nella misura “in cui i grandi interessi della moralità e della cultura e l’unità e la missione moderna [...] ne patiscano detrimento”²⁸⁹. È invero intollerabile che altri valori universalistici e false prospettive di salvezza si frappongano all’esercizio del potere statale. Solo la Chiesa può, almeno secondo la visione di alcuni hegeliani italiani, rivendicare un concorrente potere spirituale, a condizione però che riconosca lo Stato come rappresentante del divino, quindi parimenti competente a guidare i *cives-fideles* verso la verità²⁹⁰.

Si configura così in via dottrinale un ‘giurisdizionalismo etico’ che mira ad adeguare “il contenuto della società alla sua propria forma, al suo *concetto*”²⁹¹. Un modello che sarà prodromico dell’avvento del fascismo. Il concetto di Stato etico, infatti, diverrà, per il tramite di Gentile, uno dei paradigmi ispiratori del regime mussoliniano, il quale, in più occasioni, si proclamerà impegnato in “un’opera pertinace di educazione e di disciplina” al fine di realizzare “la sua morale, la sua religione, la sua missione politica nel mondo”²⁹².

In realtà, come avremo modo di approfondire nel successivo capitolo, il fascismo sarà costretto a scendere a patti con la Chiesa, pregiudicando così la realizzazione di uno Stato che è “laico nel senso della sua sovrana libera e autoritativa indipendenza da poteri ecclesiali [e al contempo] etico perché possiede da sé e in sé la vita dello Spirito”²⁹³.

²⁸⁸ In questo senso si esprime S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 194.

²⁸⁹ Così S. SPAVENTA, *Il primo anno di governo della Sinistra*, in ID., *La politica della Destra*, Laterza, Roma-Bari, 1910, p. 48.

²⁹⁰ Sul punto, B. SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica, religiosa*, Ghio, Napoli, 1867, p. 307, il quale afferma che “[l]a lotta non era più tra lo Stato, come una cosa puramente mondana, e la Chiesa come una cosa puramente divina; ma tra lo Stato e la Chiesa, entrambi come rappresentanti del divino”. Cfr. S. ONUFRIO, *Lo “Stato etico”*, cit., p. 63, il quale evidenzia che nel pensiero di Silvio Spaventa la verità politica e la verità religiosa devono necessariamente entrare in “intima compenetrazione”, come ricordato in S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861*, cit., p. 194.

²⁹¹ In questo senso S. ONUFRIO, *Lo “Stato etico”*, cit., p. 63 che qualifica il modello di rapporti tra Stato e Chiesa sotteso da Silvio Spaventa come una forma di giurisdizionalismo.

²⁹² Cfr. A. ROCCO, *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, La Voce, Roma, 1927, p. 11 ss.

²⁹³ Così G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e Dio laico*, cit., p. 274, con riferimento alla concezione di Stato etico (e al contempo laico) gentiliana.

8. CONCLUSIONI

Il termine “progresso”, in assenza di una definizione positiva a riguardo, è stato finora utilizzato per descrivere un moto di miglioramento della società, secondo una direzione pre-data. Si tratta del significato che sembravano attribuire le classi dirigenti ottocentesche, le quali, seppure ispirate da principi di matrice liberale, condividevano una precisa concezione della storia e della sua evoluzione, postulando un decorso unidirezionale degli accadimenti politici. In quest’ottica, l’Unità d’Italia era prospettata come azione necessaria, imposta dalla ragione storica che governa – appunto – il progresso della comunità nazionale. In effetti, in tutta l’Europa erano sorti gli Stati nazione, proseguendo entro gli schemi di un modello di potere già da qualche secolo palesatosi nel Continente. Anche il Regno d’Italia ambiva a diventare uno Stato moderno, secondo i dettami della *Weltanschauung* del tempo. Sono molti i tratti caratterizzanti della modernità giuridica; per quanto di nostro interesse, principalmente, l’accentramento burocratico, la nazionalizzazione delle civiltà e le rivendicazioni di indipendenza nei confronti dell’autorità del papato.

Per divenire “moderni”, occorre dunque edificare un ordinamento culturalmente omogeneo, fondato su un comune senso di appartenenza capace di distendere i conflitti culturali tra i diversi territori della Penisola. Il “progresso” era così identificato dalle *élite* liberali con il processo di costruzione di un sentimento di comunanza sociale in grado di racchiudere e coniugare i tratti identificanti di una popolazione storicamente eterogenea. In altri termini, si avvertiva la necessità di “inventare” una tradizione italiana²⁹⁴.

Di qui un atteggiamento ambiguo nei confronti del cattolicesimo. La religione della maggioranza costituiva un fattore fondamentale nella costruzione di un *ethos* condiviso; tuttavia, con la sua forza istituzionale, la Chiesa costituiva il principale retaggio del policentrismo medievale e ostacolava la trasformazione in senso centralistico del sistema giuridico (cui mirava il progresso dello Stato moderno).

Il cattolicesimo, in effetti, si era già costituito da secoli in ordinamento, dotandosi di gerarchie amministrative e di apparati giurisdizionali. Assurgeva perciò ad autorità alternativa di riferimento per molti *cives-fideles* italiani. Le due istituzioni si contendevano il potere di *ius dicere* in una molteplicità di campi strategici per il processo

²⁹⁴ E.J. HOBBSAWM, T. RANGER (a cura di), *L’invenzione della tradizione* (1983), trad. it. E. Basaglia, Einaudi, Torino, 2002.

di *Nation Building* e, in particolare, nell'ambito della famiglia e della scuola, sul quale la Chiesa esercitava notoriamente un'influenza plurisecolare.

Per completare il processo di unificazione, occorreva dunque instaurare un monopolio statale sull'educazione, a complemento della sovranità territoriale che era stata acquisita dopo Porta Pia.

Si avviava così un processo di secolarizzazione, che lascerà il segno in molti campi dell'ordinamento. Il codice Pisanelli (1865), per esempio, imporrà il matrimonio previsto dalle leggi dello Stato come unica modalità di costituzione della famiglia legittima. Il matrimonio canonico perdeva così la capacità di produrre effetti civili, traducendosi in un mero vincolo religioso.

Sarà una scelta dai risvolti anche simbolici, che avrà profonde conseguenze nei rapporti tra il nuovo Stato e l'istituzione religiosa. In altri campi, la liberazione dall'interferenza ecclesiale sarà più tenue e graduale. Il “*kulturkampf* scolastico”, in particolare, subì diverse oscillazioni, anche da parte clericale (si è fatto cenno all'inversione di rotta perpetrata da Leone XIII, con l'enciclica *Libertas* del 1888), producendo talora una discrasia tra prassi e volontà del legislatore.

Si pensi alla legge Casati, che poteva apparire agli interpreti del tempo come una “*Magna Charta*” dell'istruzione laica. In realtà, la disciplina consentiva alla Chiesa di continuare a gestire scuole, seppure sottoponendole agli stessi controlli cui erano soggetti gli altri istituti. Si trattava di una chiara manifestazione del principio luzzattiano “libera Chiesa, in Stato sovrano”, con l'equiparazione della comunità ecclesiale a una qualsiasi associazione di diritto privato.

Peraltro, la prima legge sulla scuola del Regno aveva mantenuto l'insegnamento della religione – che veniva però impartito da insegnanti laici, facenti parte del corpo docenti – e, in virtù di un decreto esecutivo, aveva imposto l'esposizione del crocifisso in tutte le aule delle scuole elementari. Solo a partire dagli anni '70 dell'Ottocento si avrà un'accelerazione del processo di secolarizzazione, con l'espunzione dell'obbligo (legge Coppino del 1877) di impartire l'insegnamento della religione e l'eliminazione delle facoltà di teologia all'interno delle università nazionali.

A questi processi di “ammodernamento” si giustapporranno poi ulteriori trasformazioni dettate da impulsi di conservazione dello *status quo*, in realtà perfettamente coerenti con l'essenza del processo di secolarizzazione in atto in tutta l'Europa.

“Secolarizzazione”, infatti, implica, almeno secondo la sua accezione etimologicamente più risalente, la traduzione dei postulati di una determinata concezione religiosa in principi propri dell’ordinamento giuridico e sociale, con la sottrazione degli stessi dalla sfera di influenza della autorità spirituale di riferimento²⁹⁵.

Si tratta perciò di distinguere due processi complementari. Il primo, di cui si sono già descritti gli effetti, è quello di separazione del potere statale e di quello ecclesiale, spesso in favore dell’affermazione della supremazia esclusiva dell’uno sull’altro. Il secondo, anch’esso presente nel sistema italiano, constava nella de-teologizzazione del fondamento della regola giuridica, la quale, pur perdendo il suo collegamento con il numinoso, continuava a conservare, almeno dal punto di vista contenutistico, la sua coerenza con il precetto cristiano. Non siamo perciò di fronte a una ‘decrisianizzazione’ o a una ‘decattolicizzazione’, bensì a una sostanziale conferma della ragion pratica della religione.

Il matrimonio civile, per esempio, aveva mutuato una molteplicità di caratteristiche dal modello canonico, tra cui, in primo luogo, il principio di indissolubilità del vincolo.

Lo stesso potrebbe dirsi con riferimento alle clausole di “buon costume” e “morale pubblica”, utilizzate tanto in diritto civile quanto in diritto penale. Il contenuto di queste formule, difatti, corrispondeva al dettame circoscritto dell’etica cattolica, soprattutto per come interpretato da parte dei giudici e nelle prassi di polizia. Non avrebbe potuto essere altrimenti, data la loro funzione di comune denominatore del sentimento di giustizia di una popolazione religiosamente, e quindi moralmente, coesa.

La trama valoriale alla base del sistema giuridico, l’etica pubblica presupposta dal diritto, veniva perciò mutuata dal sistema assiologico cristiano, seppure privato di giustificazioni teoretico-teologiche. In questo senso deve essere interpretato quanto disposto dal primo articolo dello Statuto albertino, il quale più che riproporre l’alleanza istituzionale tra lo Stato e la Chiesa, intendeva rivendicare l’esistenza di un’identità socioculturale comune, da rispettarsi nelle leggi del Regno.

Ed è proprio in virtù della forza simbolica di questa disposizione che appare legittimo negare il carattere realmente neutrale dello Stato italiano dell’Ottocento. L’ordinamento liberale, infatti, si ingerisce comunque nelle scelte sensibili dei regnicoli.

Anche il diritto penale ottocentesco, seppure ispirato a principi apparentemente garantistici, seguiva a proteggere beni condivisi dalla classe dirigente borghese. Persino

²⁹⁵ Sul punto si veda, per tutti, L. LOMBARDI VALLAURI, *L’orizzonte problematico “cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno”*, cit., p. 47 ss.

il codice Zanardelli, che pure aveva fatto significativi passi in avanti dal punto di vista della concretezza dei beni giuridici tutelati, continuava a garantire protezione al sentimento religioso collettivo comune, spesso a discapito della libertà di dissenso. Il riferimento era chiaramente a un'entità astratta, non direttamente riconducibile a un diritto soggettivo del singolo: l'oggetto ultimo di tutela di questo genere di reati di vilipendio, infatti, è sempre un determinato contenuto di fede, anche se offeso per il tramite del fedele.

Sussisteva inoltre un apparato sanzionatorio strisciante, basato sulle leggi di polizia, le quali consentivano ai pubblici poteri di sorvegliare e punire coloro che, anche solo in sospetto, si ponevano in contrasto con l'ordine ideale costituito. Mi riferisco alle condizioni e alle limitazioni imposte all'accesso allo spazio pubblico, in particolare con riferimento alla possibilità di svolgervi riunioni di carattere religioso o politico, nonché alle licenze richieste per porre in essere rappresentazioni artistiche in luoghi aperti al pubblico, tutte sottoposte a un regime di censura preventiva finalizzato a verificarne la compatibilità con la morale borghese.

In questo “doppio ordine di legalità penale”²⁹⁶ si manifesta una contraddizione esemplare di un ordinamento pervaso da spinte contrastanti. Un sistema in cui progresso e conservazione costituiscono, paradossalmente, due volti della medesima trama di politica legislativa. La stessa classe dirigente era, al contempo, progressista e conservatrice, liberale e autoritaria. Vi era però un medesimo obiettivo da raggiungere, capace di guidare questa ambiguità normativa: il mito dell'unità nazionale. È questa la punta cui sembrerebbe sottesa l'idea di progresso della società liberale. Un'eredità che il fascismo saprà raccogliere e valorizzare.

²⁹⁶ Cfr. G. FIANDACA, *Intorno al diritto penale liberale*, in *disCrimen*, 2019, p. 5.

CAPITOLO II

IL PROGRESSO DELLA NAZIONE COME MISSIONE POLITICA: LO STATO (ETICO) FASCISTA

Sommario: 1. Dalla crisi dello Stato ottocentesco allo Stato etico: paradigmi teorici a confronto - 2. Fascismo, religione e interesse spirituale della Nazione: tra confessionismo ideologico ed eticità dello Stato - 3. Il fascismo e l'educazione: la famiglia come "prima cellula" dello Stato - 4. (*segue*) la scuola, un "laboratorio" per il regime - 5. (*segue*) l'arte come "strumento di governo spirituale delle masse" - 6. La pena come "catarsi" del condannato: spiritualità e diritto penale nel contesto del fascismo - 7. Conclusioni

1. DALLA CRISI DELLO STATO OTTOCENTESCO ALLO STATO ETICO: PARADIGMI TEORICI A CONFRONTO

A cavallo tra il XIX e il XX secolo, lo Stato liberale ottocentesco entra in crisi¹. Il progresso tecnico-industriale stravolge la morfologia della società italiana e con essa l'assetto di potere che era venuto consolidandosi in seguito all'Unità. Le classi subalterne irrompono sulla scena pubblica, affermando nuove forme di organizzazione politica: i partiti e sindacati spodestano le vecchie classi dirigenti e con essi le strutture aggregative tradizionali, quali, *in primis*, quelle familiari e religiose².

¹ Sono molti i gius-pubblicisti che, all'inizio del Novecento, denunciano la "crisi dello Stato moderno". D'obbligo il richiamo a S. ROMANO, *Lo Stato moderno e la sua crisi (1909)*, in ID., *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Giuffrè, Milano, 1969, pp. 5-26; A. ROCCO, *Crisi dello Stato e dei sindacati (1920)*, in ID., *Scritti e discorsi politici*, II, Giuffrè, Milano, 1938, p. 631 ss.; G. DEL VECCHIO, *La crisi dello Stato*, Pallotta, Roma, 1934; G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato*, in ID., *Opere*, I, Giuffrè, Milano, 1959, p. 5 che definisce lo Stato "un povero gigante scoronato". La letteratura che, successivamente, si è occupata del tema in chiave storiografica è sterminata; si rinvia, per tutti, a S. CASSESE, *Lo Stato, «stupenda creazione del diritto» e «vero principio di vita» nei primi anni della Rivista di diritto pubblico (1909-11)*, in *Quaderni fiorentini*, 1987, p. 501 ss.; M. FIORAVANTI, *La crisi dello Stato liberale di diritto*, cit., p. 81 ss.; A. MAZZACANE (a cura di), *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli, 1986; F. MAZZARELLA, *La semplicità immaginaria*, cit., p. 57 ss.; F. TESSITORE, *Crisi e trasformazione*, cit.; R. RUFFILLI, *Santi Romano e la "crisi dello Stato" agli inizi dell'età contemporanea (1977)*, in ID., *Istituzioni, società, Stato*, II, *Nascita e crisi dello Stato moderno: ideologie e istituzioni*, il Mulino, Bologna, 1990, pp. 163-180.

² Su questi profili storici si vedano, tra i molti, F. CAMMARANO, G. GUAZZALOCA, M.S. PIRETTI, *Storia contemporanea. Dal XIX al XXI secolo*, Le Monnier, Firenze, 2009, p. 10 ss.; G. SABBATUCCI, V. VIDOTTO, *Il mondo contemporaneo. Dal 1948 a oggi*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 171 ss. Sulla nascita della classe operaia si rinvia al saggio di E. HOBBSAWM, *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale (1984)*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 197 ss.

L'assetto centripeto e la rigidità funzionale che caratterizzavano il Regno nell'Ottocento³ si scontrano con i mutamenti della realtà sociale, che va frammentandosi in una molteplicità di gruppi di interesse e di "istituzioni"⁴ non statalistiche. Il modello dello Stato di diritto vacilla in tutta Europa⁵; la proliferazione di nuovi ordinamenti, che rivendicano autonomia e (talvolta persino) aseità, è esponenziale e scompagina la gerarchia materiale delle fonti⁶. È l'"eclissi"⁷ di un percorso di accentramento durato "quattro secoli"⁸.

L'avvento delle masse stimola le riflessioni dei teorici che sono sospinti a indubbiare tutti i principali paradigmi della modernità giuridica e, in particolare, il dogma della separazione tra Stato e società, per il vero, già sconfessato dagli eventi politici più recenti⁹.

Si affacciano in dottrina nuove correnti di pensiero, tutte eterogenee, tutte fondate sul medesimo assunto: il diritto origina dalla storia, dall'avvicinarsi delle istituzioni sociali¹⁰.

Da qui le conclusioni più disparate¹¹. Vi è chi, spingendosi oltre Santi Romano, considera fisiologico il pluralismo degli ordinamenti giuridici e afferma nuovi paradigmi

³ Sulle tendenze centripete dell'Italia post-unitaria si veda R. RUFFILLI, *L'esperienza storica del pluralismo sociale nell'Italia contemporanea: pluralismo sociale e potere statale dopo l'unità (1980)*, in ID., *Istituzioni, società, Stato*, cit., p. 337 ss.

⁴ Il riferimento è ovviamente alla teoria "istituzionalistica" di S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico (1918)*, Quodlibet, Macerata, 2018. Sui riflessi della dottrina romaniana sulla scienza ecclesiasticistica si vedano F. FINOCCHIARO, *Santi Romano e il diritto ecclesiastico*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1975, p. 183 ss. e R. MAZZOLA, *Santi Romano e la scienza ecclesiasticistica: attualità e inattualità di un modello teorico*, in G.B. VARNIER (a cura di), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, EUM, Macerata, 2011, p. 193 ss.

⁵ Sul punto, V. MURA, *Pluralismo e neostatalismo nella cultura giusfilosofica del primo Novecento*, in A. MAZZACANE (a cura di), *I giuristi*, cit., p. 385.

⁶ Scriveva, al tempo, di "crisi delle fonti" W. CESARINI SFORZA, *La crisi delle fonti*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 1936, p. 18 ss.

⁷ Così S. ROMANO, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, cit., p. 9.

⁸ Sulle differenze assiologiche tra i "quattro secoli" della modernità occorre rinviare, fin d'ora, a C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni (1929)*, in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972, p. 167 ss., su cui si avrà modo di ritornare, più ampiamente, in seguito. Per un'analisi delle caratteristiche giuridiche dello Stato moderno si rinvia nuovamente allo sfaccettato, ma sintetico, volume collettano di M. FIORAVANTI (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, cit.

⁹ Mi riferisco, in particolare, all'introduzione del suffragio universale maschile nel 1912 e all'intervento del patto Gentiloni del 1913 che segnò la fine definitiva del *non expedit* e il ritorno delle masse cattoliche in politica. In argomento, M. SANETTI, *Politica e religione nell'Italia liberale: il patto Gentiloni*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1997, p. 548 ss.

¹⁰ Sulle influenze della scuola storica sulla dottrina giuspubblicistica italiana si veda P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., p. 8 ss.

¹¹ Mette a confronto le diverse prospettive teoriche, S. FERRARI, *Francesco Ruffini nella crisi dello Stato liberale*, in *Nuova antologia*, 1993, p. 168 ss.

di convivenza civile ispirati alla sussidiarietà¹²; e chi invece avanza nuove proposte statocentriche, che tengano però conto della mutata realtà sociale, al fine di dominarla¹³.

La funzione primaria dello Stato moderno è quella di garantire la pace e l'unità¹⁴. Si cercano perciò nuove formule, diverse dall'*etsi deus* – o meglio, *societas – non daretur*, che restituiscano allo Stato la sua ragion d'essere¹⁵.

Il campo semantico costituzionale si dilata a dismisura. Si moltiplicano i paradigmi statuali. Nascono i modelli teorici dello Stato 'corporativo', 'totalitario', 'di massa', 'di partito', 'di cultura'¹⁶.

Ai nostri fini assume particolare rilevanza la concezione dello Stato come organismo etico, proposta da alcuni autori di ispirazione hegeliana¹⁷. Essa, invero, sembrerebbe postulare una determinata tipologia di rapporti tra Stato e (progresso spirituale della) società improntata all'autoritarismo, che si sarebbe inverata con l'avvento del regime mussoliniano.

Il fascismo, tuttavia, – conviene precisare fin d'ora – non è perfettamente inscrivibile in nessun modello teorico. Il noto pragmatismo del suo *leader*, infatti, darà

¹² Sulle prospettive che accentuano le potenzialità pluralistiche della crisi dello Stato si rinvia all'analisi di P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 119 ss.

¹³ Cfr. V.E. ORLANDO, *Sulla teoria dei «dei diritti pubblici subiettivi» di Jellinek (1912)*, in ID., *Diritto pubblico generale*, Giuffrè, Milano, 1954, p. 280 e s., in cui si afferma, a chiare lettere, che "il diritto subiettivo ripos[a] sopra una norma di diritto obiettivo, e che il diritto obiettivo deriv[a] tutto e sempre, dallo Stato" e A. ROCCO, *Politica e diritto nelle vecchie e nelle nuove concezioni dello Stato*, in *La Nuova Antologia*, 1931, p. 357 ss., il quale sostiene "la subordinazione dell'individuo allo Stato, e la derivazione dallo Stato dei diritti individuali".

¹⁴ Sul punto, M. FIORAVANTI, voce *Lo Stato moderno (storia)*, cit., p. 723.

¹⁵ Secondo C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., pp. 174-175, "lo Stato acquista la sua realtà e la sua forza dal centro di riferimento delle diverse epoche, poiché i temi polemici decisi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano proprio in base al settore concreto decisivo. Finché al centro si trovò il dato teologico-religioso, la massima *cujus regio ejus religio* ebbe un significato politico. Quando il dato teologico religioso cessò di essere il centro di riferimento, anche questa massima perse il suo interesse pratico. Nel frattempo esso si è mutato, passando attraverso la fase della nazione e del principio di nazionalità (*cujus regio ejus natio*), nella dimensione economica ora dice: nel medesimo Stato non possono esistere due sistemi economici contraddittori".

¹⁶ Sul campo semantico della giuspubblicistica di inizio Novecento si veda P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario': un campo semantico nella giuspubblicistica del fascismo*, in *Quaderni fiorentini*, 1999, p. 61 ss.

¹⁷ Nei G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 101-131 (sulla moralità) e p. 140 ss. (sull'eticità) il filosofo di Stoccarda aveva distinto il concetto di *Sittlichkeit* (generalmente tradotto come "eticità"), da quello di *Moralität* (inteso come "moralità"), che invece, secondo la teorizzazione kantiana, si svolge interamente nella sfera più intima del soggetto. Di qui la nozione di *Sittlichstaat*, come, nella sua accezione minima, quello Stato che dimostra una "relazione profonda, necessaria, [...] con la società civile" (E. BERTÒ, *Presentazione e nota alla traduzione*, in E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato come Stato etico (1978)*, ETS, Pisa, 2017, p. 13). In argomento si veda, criticamente, B. CROCE, *Etica e politica*, cit., 213 ss.; per il filosofo di Pescasseroli, il concetto hegeliano di eticità "rimase ibrido ed equivoco, tra la totalità dello spirito morale e la particolarità dello spirito politico" (p. 216).

vita a un sistema sostanzialmente fondato su meccaniche di “bispensiero”¹⁸ e quindi impossibile da relegare entro precisi stilemi giuridico-politici¹⁹.

Si procederà perciò su un duplice piano. Dapprima si proverà a enucleare la nozione teorica di stato etico, confrontando le diverse opinioni della letteratura contemporanea (o di poco antecedente) alla parentesi mussoliniana; quindi, si tratteggerà la normativa fascista in materia di scuola, arte, cultura e religione, di modo da confermare o smentire il crisma di ‘eticità’ – in senso hegeliano – attribuito alla dittatura.

Questo modo di procedere è l’unico che consenta di dare la contezza di un quadro politico in cui realtà, finzione, ideologia si mischiano fra loro.

Le opere monografiche che all’inizio del Novecento si occupano dello stato etico hanno molti punti in comune. Si tratta, invero, di contributi che attingono al medesimo *humus* culturale e con i medesimi propositi scientifici: dimostrare l’inadeguatezza dello Stato di diritto, proponendone il superamento.

La riflessione, generalmente, si articola su due piani, stretti tra loro da un nesso dialettico. Si medita sul “valore dello Stato e [su]l significato dell’individuo”²⁰ – per dirla con Carl Schmitt – cercando nuove forme di intersezione tra interessi individuali e collettivi.

Nei suoi scritti filosofico-giuridici²¹, Gentile si sforza di superare le dicotomie che avevano animato gli autori illuministi (Stato-società, libertà-autorità, politica-diritto-morale, interesse pubblico-interesse privato), cercando di ricondurre tutti i paradigmi relazionali *in interiore homine*²².

¹⁸ Nel lessico orwelliano, il meccanismo attraverso il quale il Grande Fratello riesce a persuadere la popolazione circa la coesistenza di due verità contrastanti. Sul ruolo del bispensiero nella società contemporanea, si veda A. EL-SAWAD, J. ARNOLD, L. COHEN, ‘*Doublethink*’: *The prevalence and function of contradiction in accounts of organizational life*, in *Human Relations*, n. 57 del 2004, p. 1179 ss.

¹⁹ Come evidenziato da G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 242 e s., “[n]on importava il rispetto rigoroso della fonte di legittimazione culturale, importava piuttosto la sua più proficua utilizzazione anche a costo di provocare sbandamenti nello stesso schieramento fascista e di incappare in contraddizioni che del resto per il Duce forse «rappresentavano una forza anziché una debolezza», tanto da esprimere in privato «cinici commenti a proposito di quei fascisti che si preoccupavano ancora della coerenza intellettuale»”.

²⁰ Così C. SCHMITT, *Il valore dello Stato e il significato dell’individuo* (1914), il Mulino, Bologna, 2013, il quale, appena ventiseienne, rifletteva sulla triade Stato-società-individuo, contestando l’individualismo, l’utilitarismo e il positivismo tipici della “mentalità borghese”.

²¹ Il filosofo di Castelvetrano dedica ampio spazio al tema dello Stato etico sia (e principalmente) nei “*Fondamenti della filosofia del diritto*” (1916) che nel suo ultimo scritto “*Genesi e struttura della società*” (1943), dimostrando così una continuità di riflessione che lo rende in assoluto il massimo teorico novecentesco in argomento.

²² Per G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), Le Lettere, Firenze, 2012, p. 75, la società “non è perciò *inter homines*, ma *in interiore homine*; e tra gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini

La Nazione, per Gentile, consta nell'insieme delle regole di convivenza che un popolo si è dato nel corso dei secoli, grazie all'insegnamento dei padri²³. Essa è un "fatto di sentimento"²⁴, che si estrinseca nell'*unum sentire* di ogni cittadino e presuppone la continua dedizione di ciascuno nella lotta contro il "male" dell'individualismo²⁵.

Nella prospettiva gentiliana, ogni soggetto è interiormente dilaniato da un conflitto etico-ideologico che vede contrapposti: da un lato, l'istinto edonista tipico della società ottocentesca²⁶; dall'altro, lo spirito sacrificale per il "bene comune"²⁷, che sarebbe insito nella coscienza di ciascuno, poiché consustanziale alla natura religiosa dell'uomo²⁸.

Di qui il compito dell'autorità politica, che per mezzo, *inter alia*, dell'istruzione²⁹, combatte, affianco al (e nel) singolo, facendogli scoprire la sua "profonda vocazione alla totalità"³⁰. In questo senso, lo Stato-apparato svolge una funzione maieutica, consentendo al soggetto di superare il conflitto tra libertà e autorità, postulato invece come ineludibile dalla dottrina gius-contrattualistica e gius-naturalistica, a lungo prevalente nella letteratura europea³¹.

sono rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento, il patrimonio dell'umanità".

²³ Così assumono una rilevanza centrale, con riferimento all'Italia, le figure dei patrioti risorgimentali di cui il filosofo fa una agiografia in G. GENTILE, *I profeti del Risorgimento italiano*, Le Lettere, Firenze, 2004 (or. 1923). Come si evidenzia in E. GENTILE, *Italiani senza padri. Intervista sul risorgimento*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 54, "Gentile vede nel Risorgimento l'origine del riscatto italiano che deve proseguire attraverso l'opera di integrazione nazionale delle masse e una politica di missione nel mondo: in sostanza vi sono rivendicati il carattere mazziniano del fascismo e il carattere rivoluzionario del fascismo come prosecuzione del Risorgimento, mentre viene negata l'esperienza del cinquantennio liberale perché traditrice dell'idea risorgimentale di primato".

²⁴ Nello stesso senso anche S. PANUNZIO, *Il sentimento dello Stato*, Libreria del Littorio, Roma, 1929, che individua come causa del declino dello Stato liberale di diritto la crisi del "sentimento dello Stato".

²⁵ Cfr. P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario'*, cit., p. 103, che ricostruisce il pensiero di Gentile sul punto.

²⁶ Per G. GENTILE, *I fondamenti*, cit., p. 68, il "[n]emico interno è la nostra bassa cupidigia, l'inclinazione egoistica e irrazionale che ogni vigile coscienza sorprende ad ora ad ora nel suo proprio fondo, e che si sforza quivi stesso di reprimere e sottomettere alle finalità superiori".

²⁷ Il pensiero di Gentile verrà poi ripreso da G. MAGGIORE, *Che è la borghesia?*, Il Solco, Città di Castello, 1921, p. 35, per il quale "[l]o Stato non è un'azienda cooperativa, che debba rendere il massimo degli utili agli associati, ma è una legge morale che deve adempiersi, occorrendo, col sacrificio della felicità dei soggetti".

²⁸ Lo spirito religioso, infatti, demanda sempre un sacrificio dell'individuo a beneficio dell'oggetto, la società o Dio. Cfr., sul punto, G. GENTILE, *Il problema politico (1920)*, in ID., *Discorsi di religione*, Ortothes, Salerno, 2015.

²⁹ Non a caso, Giovanni Gentile sarà Ministro della Pubblica Istruzione del Regno d'Italia dal 1922 al 1924. Sulla riforma della scuola di Gentile si veda, per tutti, G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 207 ss.

³⁰ Cfr. P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario'*, cit., p. 103.

³¹ Secondo G. GENTILE, *I fondamenti*, cit., p. 103, la prospettiva distorta del giusnaturalismo, che individua nello Stato un oppressore dell'individuo, sarebbe "storicamente giustificat[a] dalla lotta contro lo Stato dispotico: ossia contro uno Stato che storicamente si poneva come il solo possibile, e intanto, come dispotico, si voleva, e si doveva, negare".

Per Gentile, lo Stato, inteso in senso etico, risiede quindi nella coscienza individuale di ciascuno. Il soggetto, infatti, non può che esprimere la sua personalità nel rispetto dei suoi valori etici di riferimento, sicché, se lo Stato è conforme alla morale sociale, il rapporto tra governanti e governati non può essere conflittuale, poiché improntato a realizzare la vera libertà³².

Solo una società eticamente incompiuta necessita della forza del diritto; nell'educazione, infatti, si risolve la "dialettica del volere e del voluto"³³, che consente al singolo di scoprire lo Stato come "la regola [più] profonda del suo stesso esistere"³⁴.

La teoria gentiliana dello Stato etico non nasce con puro intento speculativo. Essa, infatti, ambisce a risolvere una specifica problematica, quella della rappresentanza politica, che a seguito della concessione del suffragio universale, si pone al centro della riflessione dottrinale di giuristi e filosofi³⁵.

Lo Stato etico è infatti uno stato rappresentativo e che tuttavia può prescindere dalla necessità di un (attuale) consenso popolare. Esso, invero, si arroga di essere l'unico interprete della volontà nazionale, che viene tuttavia ipostatizzata in *corpus* di regole dettate dal costume³⁶. Ne risulta "il regno dell'arbitrio"; è il "pròdromo immediato della tirannide"³⁷.

Nella sua concretizzazione storica³⁸, lo Stato etico si traduce in un preciso metodo di governo che sfrutta "dei congegni istituzionali" per organizzare la popolazione e subordinarla alle direttive della autorità (momento "oggettivo"), nonché convincere il soggetto che la sua volontà coincide con quella del *leader* (momento "soggettivo")³⁹.

Nel segno di questa teoria, il fascismo si propone come un sistema "pervasivo di senso", che insinua gli "stilemi, [le] formule e [i] riti" dell'ideologia "nei molteplici

³² L'idea che permea questa riflessione è che l'individuo si comporti sulla base di insegnamenti etici tramandati. Egli non può perciò che volere, obiettivamente, secondo i valori che hanno plasmato la sua identità. La sua felicità, pertanto, non può che corrispondere a quella degli altri. La sua libertà non può che essere quella di obbedire al senso del dovere impartitogli con l'educazione.

³³ Sul punto, v. G. GENTILE, *I fondamenti*, cit., p. 90 ss.

³⁴ Si rinvia nuovamente a P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario'*, cit., p. 103.

³⁵ In argomento, G. GOZZI, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi nella riflessione giuridica e politica tra Ottocento e Novecento*, in A. MAZZACANE (a cura di), *I giuristi*, cit., p. 233 ss.

³⁶ Sul processo di ipostatizzazione del concetto di Nazione nella letteratura giuridica di fine Ottocento e inizio Novecento, nel tentativo di garantire la legittimità del sistema giuridico e politico, si veda F. COLAO, *L'"idea di Nazione"*, cit., p. 255 ss.

³⁷ L'espressione è di P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., p. 221, che tuttavia la utilizza, in contesto dubitativo, per riferirsi al pensiero del primo Costantino Mortati.

³⁸ Secondo G. MOLteni MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 242, "il totalitarismo reale praticato dal fascismo si rivela anomalo e spurio se misurato con gli assunti teoretici della filosofia giuridica e politica gentiliana".

³⁹ Sulla dicotomia tra *potestas regendi* oggettiva e soggettiva nel contesto della riflessione gentiliana si veda P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario'*, cit., p. 109.

aspetti della vita dei consociati, dai più nobili – arte e cultura – sino alle piccole abitudini del quotidiano”⁴⁰. Il partito cerca di blandire le masse attraverso *slogan* e messaggi preconfezionati; l’educazione, in contrasto con l’originario modello socratico-gentiliano, perde la sua funzione pedagogica per divenire uno strumento di propaganda politica⁴¹.

In una fase più avanzata, il regime, da mero interprete del costume, si fa prevaricatore delle istanze della società civile, istituendo un sistema di “rappresentanza autoritaria”⁴² capace di circuire il parlamentarismo. La legge sul Gran Consiglio del Fascismo (l. n. 2693 del 1928) e la nuova legge elettorale (l. n. 10 del 1928), in combinato disposto, consentivano al ‘supremo organo’ del partito di redigere, per la Camera dei deputati, una lista di 400 candidati che gli elettori potevano unicamente accettare o respingere⁴³. Si poneva così fine a quel minimo di “dialettica politica fra i sottoposti e le autorità”, che pure residuava nel modello gentiliano: “i cittadini [...] si trasforma[vano] da soggetti rappresentati in oggetti d’una rappresentazione”⁴⁴; lo Stato etico diveniva “un guscio vuoto” che l’esecutivo provvedeva a riempire arbitrariamente di contenuti, in base alle sue esigenze di *realpolitik*⁴⁵.

Con l’istituzione di una rappresenta organicistica, lo Stato fascista segnava uno scarto con il modello dello Stato liberale di cui, tuttavia, *quoad formam*, continuava a conservare la struttura giuridica⁴⁶. In termini meramente tecnico-organizzativo, infatti, sono molti gli spunti di continuità con il Regno ottocentesco, di cui pure lo stesso

⁴⁰ Così lo definisce J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa*, cit., p. 38. Cfr., sul punto, E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., *passim*.

⁴¹ In realtà, in quella fase, lo stesso G. GENTILE, *Origini e dottrina del fascismo (1928)*, Libreria del Littorio, Roma, 1929, p. 48, affermava la necessità “del Partito e di tutte le istituzioni di propaganda e di educazione”, di modo da “ottenere che il pensiero e la volontà di uno che è Duce diventino il pensiero e la volontà della massa”.

⁴² L’espressione, di per sé paradossale, è di L. PALADIN, voce *Fascismo (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVI, Milano, 1967, p. 887 ss. G. BOTTAI, *Vent’anni e un giorno*, Garzanti, Milano, 1949, p. 28, dopo la caduta del regime affermerà: “[i]l regime, che non volle essere rappresentativo, si fermò alla rappresentazione. Fu sempre meno un regime, per divenire sempre più una regia”. Scrive invece di una “democrazia organizzata” od “organica” G. LUCATIELLO, *Profilo giuridico dello Stato totalitario*, in ID., *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, I, CEDAM, Padova, 1940, p. 583. Cfr., sul punto, G.D. FERRI, *Sui caratteri giuridici del regime totalitario*, Cremonese, Roma, 1937, p. 64 ss.; P. COSTA, *Lo ‘Stato totalitario’*, cit., p. 67 ss.

⁴³ S. TRENTIN, *Les Transformations récentes du Droit public Italien*, Marcel Giard, Parigi, 1929 individua nella legge sul Gran Consiglio del Fascismo il momento di cesura con l’ordinamento previgente. In argomento si vedano anche G.S. PENE VIDARI, *Storia del diritto. Età contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 199 ss.; R. MARTUCCI, *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Carocci, Roma, 2015, p. 222 ss.

⁴⁴ Così L. PALADIN, voce *Fascismo*, cit., p. 901.

⁴⁵ Fin dalle origini, il fascismo si proclamava “pragmatico e antidogmatico”. Sul fascismo “diciannovista”, nelle sue linee di continuità con le successive fasi del movimento, si veda E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 33 ss.

⁴⁶ Cfr. S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 14.

fascismo si propone come “generale novatore”⁴⁷; dal punto di vista teorico, inoltre, possono rinvenirsi molteplici affinità tra la teoria dei “diritti riflessi”⁴⁸, sorta nell’ambito del *Rechtsstaat* ottocentesco, e la concezione funzionalistica delle libertà, tipica degli ordinamenti totalitari⁴⁹.

Sorge, più in generale, il problema del rapporto tra Stato etico e Stato di diritto, su cui si interrogano molti interpreti della prima metà del Novecento.

Per Sergio Panunzio⁵⁰ – che fu dapprima esponente del sindacalismo rivoluzionario e quindi uno dei massimi ideologici del regime –, lo Stato etico costituirebbe una forma di superamento dello Stato di diritto⁵¹. Invero, mentre quest’ultimo si limiterebbe a regolare la “semplice coesistenza ‘contrattuale’ degli individui e non [andrebbe] al di là di una visione statica della statualità”⁵², il primo costituirebbe un organismo che vive e imprime su ogni sua parte il marchio della sua identità, assommando a sé anche funzioni extra-giuridiche, come, per esempio, l’educazione.

Sulla stessa linea, Alfredo Rocco⁵³, per il quale lo Stato “ha una sua propria vita e i suoi propri fini, che trascendono quegli degli individui”⁵⁴; lo Stato – insiste il Guardasigilli del fascismo – è “un organismo distinto dai cittadini che a ciascun momento ne fanno parte”⁵⁵ e assume pertanto, rispetto agli individui, un valore etico positivo. Si afferma così una “concezione organica” che considera “la società nella sua vita continuativa” come un flusso storico in cui l’identità (e gli interessi) del singolo convoglia(n) nell’unità (e nelle esigenze) della collettività nazionale⁵⁶.

⁴⁷ Così S. PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, CEDAM, Padova, 1939. Su questo aspetto del pensiero di Panunzio si veda P. PASTORI, *Sergio Panunzio fra cesura rivoluzionaria e riordinamento dei poteri del Regime fascista*, in *Archivio Storico Italiano*, 1988, pp. 281-309.

⁴⁸ Si rinvia *supra* al settimo paragrafo del primo capitolo.

⁴⁹ Sulla concezione funzionalistica dei diritti di libertà, per tutti, A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, CEDAM, Padova, 2003, p. 83 ss. Sul tema dei diritti di libertà (in particolare di libertà religiosa) nell’ordinamento fascista si veda, di recente, G. SCALA, *Diritto pubblico subiettivo e libertà religiosa. Profili di diritto comparato*, Padova University Press, Padova, 2021, p. 73 ss., cui si rinvia anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

⁵⁰ Sulla figura di Panunzio cfr. F. LANCHESTER, voce *Panunzio, Sergio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 81, 2014, disponibile online (www.treccani.it); F. PERFETTI, *Introduzione*, in S. PANUNZIO, *Il fondamento giuridico del fascismo*, Bonacci, Roma, 1987. Sulla sua riflessione circa lo “Stato sindacale” si veda invece P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., p. 155 ss.

⁵¹ Sul punto, S. PANUNZIO, *Lo Stato di diritto*, Taddei, Ferrara, 1921, pp. 156-159.

⁵² P. COSTA, *Lo ‘Stato totalitario’*, cit., p. 105.

⁵³ Su Alfredo Rocco si veda E. GENTILE, *Alfredo Rocco*, in F. CORDOVA (a cura di), *Uomini e volti del fascismo*, Bulzoni, Roma, 1980, pp. 303-336. Sul suo pensiero giuridico si rinvia al saggio (definito da P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 177, “pionieristico”) di P. UNGARI, *Alfredo Rocco e l’ideologia giuridica del fascismo*, Morcelliana, Brescia, 1963.

⁵⁴ A. ROCCO, *La trasformazione dello Stato*, cit., p. 16.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Così A. ROCCO, *Scritti e discorsi politici*, III, Giuffrè, Milano, 1938, p. 1093.

Sulla natura organicistica dello Stato si sofferma anche Adolfo Ravà, che, nel 1916, dedica un saggio, di taglio gius-filosofico, al tema hegeliano della vita etica (*sittlich*)⁵⁷.

Lo Stato, per Ravà, rappresenta “l’organismo etico o politico, che ha [raggiunto] un massimo di unità, un massimo di autonomia, un massimo di organicità”, attraverso l’eliminazione o l’assorbimento di tutte le organizzazioni politiche minori (famiglia, Chiesa e corporazioni)⁵⁸. Lo Stato non può perciò essere ridotto a una società di mero diritto; insieme alla funzione giuridica, infatti, esso avoca a sé una molteplicità di funzioni sociali, facendosi l’unico “promotore del progresso materiale, intellettuale e morale del gruppo umano che organizza”⁵⁹.

L’eticità assume, per questo, natura precipuamente sociale; essa “si attua sempre in una forma di società e di comunanza”, estrinsecandosi nell’insieme di stilemi che delineano l’identità collettiva di ogni aggregato umano⁶⁰.

Il diritto, di contro, è solo una “condizione negativa della moralità”⁶¹; esso fa sì che gli individui possano realizzare i loro fini etici, ma non costituisce, *ex se*, l’essenza del *vivre ensemble*.

Lo Stato, secondo Ravà, ha al contempo natura etica e giuridica; esso, infatti, deve perseguire “tutti i fini dell’esistenza” e, quindi, anche monopolizzare il diritto, e con esso la coazione. Il sistema giuridico è il solco entro il quale si sviluppa la personalità dei singoli; l’ordinamento influenza, seppure negativamente, l’identità collettiva, sicché “quello Stato che tollerasse entro di sé, e riconoscesse come vincolante, un altro diritto oltre lo statale (per esempio un diritto delle corporazioni o della chiesa) non sarebbe pienamente Stato”⁶².

⁵⁷ A. RAVÀ, *Lo Stato come organismo etico (1914)*, in ID., *Diritto e Stato nella morale idealistica*, CEDAM, Padova, 1950. Sulla figura di Adolfo Ravà (che P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 139 definisce “un filosofo e giurista munito – al tempo stesso – di sapere tecnico e respiro culturale”) si veda A. PINTORE, voce *Ravà, Adolfo Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 86, 2016, disponibile online (www.treccani.it). Peculiare il giudizio di Ravà (di famiglia ebraica, e quindi costretto dalle leggi razziali ad abbandonare l’insegnamento) sui regimi totalitari. Secondo il giurista, infatti, “[q]uesti ordinamenti, certo assai pericolosi e in parte dispotici, di cui molti di noi hanno sentito gli artigli nelle proprie carni, rappresentavano però, con tutti i loro difetti, un tentativo di sistemazione nuova della vita politica, in cui si cercava di tenere conto delle mutate condizioni” (così in A. RAVÀ, *Crisi del diritto e crisi mondiale*, in AA.VV., *La crisi del diritto*, CEDAM, Padova, 1953; il passaggio è riportato da P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 139 e s.).

⁵⁸ A. RAVÀ, *Lo Stato come organismo etico*, cit., p. 147 ss.

⁵⁹ *Ivi*, p. 188.

⁶⁰ *Ivi*, p. 136. Già per Hegel il campo dell’etica pubblica era quella delle “scelte rispetto alle quali la comunità non rimane indifferente perché la scelta del singolo la coinvolge direttamente” (così U. VINCENTI, voce *Etica pubblica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IX, 2016, p. 316, cui si rinvia anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

⁶¹ A. RAVÀ, *Lo Stato come organismo etico*, cit., p. 127.

⁶² *Ivi*, p. 147.

Per Ravà, diritto e morale sarebbero perciò complementari: l'uno (il diritto) è condizione dell'esistenza dell'altra (la morale), la quale, tuttavia, costituisce l'unica vera essenza dello Stato. Il diritto, al contrario, è solo un *consecutivum*: l'ordinamento giuridico, infatti, “per sé è segno e sintomo del sorgere dello stato, ma non costituisce per sé questo sorgere”⁶³.

Il campo dell'etica e quello del diritto rimangono perciò distinti. Possono infatti darsi società meramente giuridiche (costruite intorno a “meccanismi di sicurezza”⁶⁴), che tuttavia non perseguono fini di natura etica, poiché unicamente votate a garantire la pacifica convivenza dei consociati. Tali organizzazioni non possono dirsi propriamente Stati, difettando del necessario crisma dell'eticità, che si sostanzia nella condivisione di una identità collettiva e non di singoli scopi. Lo Stato di mero diritto è, in questo senso: o una finzione storica, dietro cui si nascondono i veri fini etici della compagine politica; o una mera associazione con cui la classe dirigente intende perseguire i propri interessi privati, a discapito di (o comunque prescindendo da) quelli della collettività. *Tertium non datur*.

Qualche anno più tardi, il gius-filosofo gentiliano Felice Battaglia⁶⁵ giunge, pur partendo dalle stesse premesse, a conclusioni parzialmente divergenti⁶⁶.

Nel pensiero di Battaglia, infatti, cade ogni distinzione tra diritto e morale. Il giurista calabrese, nel solco di Gentile, elabora un concetto di “giustizia sostanziale” che attinge ai “motivi più profondi della vita spirituale: economia, religione, morale, ecc.”, trasformandoli in regola giuridica⁶⁷.

L'istituzione politica e l'ordinamento vengono così a coincidere. Le norme di diritto, infatti, promanano direttamente dall'*ethos*, che esprime i canoni fondamentali in base ai quali valutare la legittimità del sistema giuridico positivo⁶⁸. In questo senso, le

⁶³ *Ivi*, p. 185.

⁶⁴ *Ivi*, p. 140.

⁶⁵ Sulla figura di Felice Battaglia si veda F. POLATO, voce *Battaglia, Felice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 34, 1988, disponibile online (www.treccani.it);

⁶⁶ Si fa riferimento al saggio F. BATTAGLIA, *Stato etico e Stato di diritto (1937)*, in ID., *Nuovi scritti di teoria dello Stato*, Giuffrè, Milano, 1955, p. 189 ss.

⁶⁷ *Ivi*, p. 197. L'A. inizia a delineare il suo modello contrapponendolo a quello kantiano, che pure “non escludeva che un'esigenza di giustizia potesse sospinger[e lo Stato] e nell'ambito stesso del diritto renderlo strumento di progresso”.

⁶⁸ Sul punto si veda *Ivi*, p. 219, in cui Battaglia chiarisce che “[s]e l'*ethos* è relazione, se nella relazionalità è la sua essenziale forma giuridica, analogamente lo Stato si configura come relazione, complesso di relazioni, organismo relazionale, la cui sostanza etica assume la forma della giuridicità. Questa, involucro dell'*ethos*, appare altresì l'aspetto saliente dello Stato. Lo Stato è dunque un ente, un organismo, quale risulta da una serie di infinite relazioni intersoggettive, la cui forma è quella dell'essenziale giuridicità e il cui contenuto è dato dall'*ethos*”. La riflessione si conclude quindi con l'affermazione che “[l]o Stato non può dunque essere che *ethos* nella forma della giuridicità”.

regole dell'etica formerebbero una sorta di "costituzione materiale"⁶⁹ dello Stato, cui devono adeguarsi tutti gli organi che lo compongono.

Così la legge del Parlamento e l'azione della Pubblica Amministrazione devono rispondere pienamente alla "giuridicità essenziale"⁷⁰ dello Stato-comunità⁷¹. In caso di contrasto tra diritto positivo e "vera volontà dello Stato [tutto]", infatti, il popolo sarebbe legittimato a insorgere al fine di restituire l'"*ethos* alla sua normale funzione di ispiratore di un diritto più adeguato alle supreme finalità della vita sociale"⁷². In quest'ottica, apparentemente apologetica, l'autore sembrerebbe suggerire che la rivoluzione fascista abbia risolto un disequilibrio in chiave storico-dialettica, riaffermando un ordine sociale, giuridico e politico, già inscritto nella storia (costituzionale) della Nazione italiana⁷³. Un'idea volta ad alimentare il mito fascista per cui la marcia su Roma avrebbe determinato "una rivoluzione di ordine giuridico ed una generale novazione nell'efficacia dell'ordinamento"⁷⁴, attingendo all'*humus* valoriale del Risorgimento, "liberato da ogni infiltrazione estranea"⁷⁵.

L'avvento di Mussolini al potere, sembrerebbe sottintendere Battaglia, avrebbe così risolto la contraddizione tra Stato di diritto e Stato etico⁷⁶. Precisa infatti il filosofo che l'incontro dei due modelli "è nella storia, che l'etica cala nel diritto e il diritto solleva all'etica epperò in questa mediazione conguagliando veracemente organizza, secondo un immanente principio di armonia, la vita degli uomini"⁷⁷.

⁶⁹ Negli stessi anni, sono molti i giuristi italiani che vanno alla ricerca di una "costituzione materiale". Per esempio, Costantino Mortati, per il quale "uno Stato concreto non può pensarsi esistente se non come organizzazione giuridica di una collettività ordinata secondo un'idea politica", sicché le basi dell'ordinamento giuridico devono essere ricercate in "quel complesso di forze e di valori essenziali che preesistono allo Stato-persona". In argomento, P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 220 ss.

⁷⁰ Cfr. F. BATTAGLIA, *Stato etico*, cit., p. 224, in cui si precisa che "[l]o Stato è legato dalla giuridicità essenziale nell'*ethos*, perché in quel vincolo attua la sua essenza".

⁷¹ *Ivi*, p. 229. L'A. precisa che "[s]e il diritto positivo, in un caso estremo, non è che volere particolare, se da esso esula ogni ispirazione etica, vuol dire che esso, volere dell'organo, ignora lo Stato, ancorché allo Stato venga imputato da chi ne consideri l'aspetto esteriore".

⁷² *Ivi*, pp. 228-230.

⁷³ Sul punto, cfr. U. REDANÒ, *Lo Stato etico*, Vallecchi, Firenze, 1927, p. 261, che propone una sorta di 'darwinismo statuale', in base al quale "nella guerra, come già nella rivoluzione, è l'urto di due sistemi di valore, di una concezione della vita che si batte per l'esistenza contro una concezione opposta che l'impedisce: la più forte, la più ricca di efficienza storica rovescia l'altra e le sopravvive, distruggendola o assimilandola, per sviluppare i germi della propria civiltà nel cammino della storia del mondo".

⁷⁴ Cfr. L. PALADIN, voce *Fascismo*, cit., p. 890, che considera questa teoria, così come quella per cui la marcia su Roma avrebbe concretizzato un colpo di Stato, "non sostenibile".

⁷⁵ Così A. ROCCO, *Discorso*, in B. MUSSOLINI (a cura di), *Italia, Roma e Papato nelle discussioni parlamentari dell'anno 1929-VII*, II, Libreria del Littorio, Roma, 1929, p. 161.

⁷⁶ Sull'atteggiamento nei confronti dei valori dello Stato di diritto si veda P. BODDA, *Lo Stato di diritto*, Giuffrè, Milano, 1935.

⁷⁷ F. BATTAGLIA, *Stato etico*, cit., p. 244.

In queste parole, si può avvertire l'eco del pensiero di Carl Schmitt che, qualche anno prima, aveva celebrato Adolf Hitler quale portavoce del “*Lebens-recht des Volkes*”, schierandosi in favore di una “dittatura commissaria”⁷⁸ che sospendesse la Costituzione di Weimar per attuare il “vero” diritto della Nazione⁷⁹.

Per Schmitt, l'evoluzione giuridica, materiale ed etica della società procederebbero all'unisono, secondo una successione di differenti “centri di riferimento” dello spirito. Ogni epoca storica, infatti, esprimerebbe una precisa e diversa *Weltanschauung* che influenzerebbe l'intero sviluppo culturale di un popolo, financo nell'avvicinarsi delle istituzioni politiche⁸⁰.

Il “giurista del *Reich*”⁸¹ individua “quattro grandi, semplici passi secolari” del moderno spirito europeo: I) lo stadio teologico; II) lo stadio metafisico; III) lo stadio morale-umanitario; IV) e in ultimo, lo stadio economico, di cui egli si augurava il superamento⁸².

Sono questi, secondo Schmitt, i momenti dell'evoluzione etica che determinerebbero il volto dello Stato moderno; solo partendo da questi centri “in continuo spostamento” – ma senza progressione finalistica⁸³ – è possibile comprendere il significato che assume nel tempo, *inter alia*, la nozione di ordinamento giuridico.

Il moderno concetto di Stato etico prende forma nell'epoca della tecnica e delle masse quando – afferma Jemolo – “la borghesia non solo cessò d'essere la classe politica per eccellenza, ma mutò altresì il suo carattere”, perdendo “la sua cultura eminentemente giuridica, con un substrato di classicità e di filosofia, per acquistare invece un abito mentale meno sillogizzante”, che sposta “l'asse dei suoi interessamenti dal diritto all'economia”⁸⁴.

⁷⁸ Così M. FIORAVANTI, *La crisi dello Stato liberale*, cit., p. 89.

⁷⁹ Il testo di C. SCHMITT, *Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 1934, pp. 945-950, spec. 947, è riportato da F. MAZZARELLA, *La semplicità immaginaria*, cit., p. 77 e s.

⁸⁰ Cfr. C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 167 ss.

⁸¹ Sul complicato rapporto tra il giurista e il regime si rinvia all'intervista autobiografica C. SCHMITT, *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh (1971)*, Quodlibet, Macerata, 2015.

⁸² C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., pp. 168-169.

⁸³ *Ivi*, p. 169, in cui si precisa che “lo spostamento – dal teologico al metafisico, da qui al morale-umanitario e infine all'economico – non è qui inteso nel senso di “teoria della classe dominante” dal punto di vista della storia del pensiero o della storia della civiltà, e neppure nel senso di legge di filosofia della storia come ad esempio la legge dei tre stadi o altre costruzioni del genere [...] la successione dei mutevoli centri di riferimento non è pesata neppure come la linea progressiva di un «progresso» verso l'alto, e neanche come l'opposto di ciò, ed è un problema completamente diverso che si voglia scorgere in essa un processo dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto, una crescita o un declino” (enfasi aggiunta).

⁸⁴ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 466.

Non sorprende pertanto che, nella sua concretizzazione storica, la teoria gentiliana abbia perso lo slancio utopistico iniziale, per divenire uno strumento ‘tecnico’ di governo delle masse, al servizio del regime.

Per la classe dirigente di inizio Novecento, infatti, le questioni ‘di principio’ – e tra di queste l’etica e il diritto – appaiono “di ben scarso rilievo”. Per i gerarchi fascisti, che sono in questo “figli del secolo”⁸⁵, contano soltanto i “risultati pratici”, da raggiungere con “il sacrificio dell’uno a profitto di molti”⁸⁶.

Con il ‘pragmatismo ideologico’, si spiegano molte contraddizioni dello Stato etico fascista e, in particolare, il suo rapporto con la Chiesa. La Santa Sede, infatti, era “rimasta a quella mentalità dell’Ottocento” che continuava “a dare il primato al diritto sull’economia”⁸⁷; il partito, al contrario, mirava unicamente a rafforzare il suo potere, cercando di ammantarlo di una qualche eticità. Si tratta, come avremo modo di approfondire nel successivo paragrafo, di un’alleanza che si regge su fraintendimento di fondo e pertanto apparentemente fragile. Eppure, come noto, i Patti lateranensi sopravvissero al Regime, divenendo oggetto di compromesso – e ingenerando nuove contraddizioni – persino in sede costituente. Ciò dimostra quanto, in diritto, possano essere più forti le ragioni della politica rispetto a quelle dell’ideologia; per tutta la prima metà del Novecento, infatti, è la ragion (della) politica (e non dell’etica) a determinare le “eccedenze di senso”⁸⁸ dei corpi normativi, adeguandoli alle concrete esigenze della collettività o della classe dirigente che, di volta in volta, era chiamata ad applicarli.

2. FASCISMO, RELIGIONE E INTERESSE SPIRITUALE DELLA NAZIONE: TRA CONFSSIONISMO IDEOLOGICO ED ETICITÀ DELLO STATO

La letteratura è solita qualificare l’ordinamento fascista come ‘etico’ – nel senso gentiliano del termine – *et simul* confessionista⁸⁹. L’endiadi sembrerebbe in vero

⁸⁵ Si consenta il richiamo al romanzo di A. SCURATI, *M. Il figlio del secolo*, Bompiani, Milano, 2018.

⁸⁶ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 466.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Si veda E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (1949)*, Giuffrè, Milano, 1971, p. 152 ss.

⁸⁹ Lo stesso Mussolini, del resto, nel discorso alla Camera il 13 maggio 1929, aveva asserito che “[l]o Stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità: è cattolico, ma è fascista, anzi soprattutto, esclusivamente, essenzialmente fascista. Il Cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi, sotto la specie filosofica o metafisica, di cambiarci le carte in tavola” (*Atti parlamentari, Camera, Discussioni*, leg. XXVIII, tornata 13 maggio 1929, 129 ss.). Similmente, ma prima della stipulazione dei Patti, A. ROCCO, *La trasformazione*, cit., p. 17, aveva affermato che “lo Stato fascista deve difendere e diffondere la moralità nel popolo; deve occuparsi dei problemi religiosi, e perciò

impropria⁹⁰. Il modello dello Stato etico, infatti, nasce in contrapposizione all'archetipo dello Stato di diritto cristiano che provvede unicamente al mantenimento dell'ordine e della tranquillità sociale, lasciando la cura delle anime (e, soprattutto, l'edificazione dell'identità) dei *cives* a un'"istituzione distinta o indipendente da ogni altra, completa in un suo ordine"⁹¹: la Chiesa⁹². Nell'ambito della *res publica christiana*, l'ordinamento politico assumeva "ufficialmente il cattolicesimo come propria religione [...] accetta[ndone] la dottrina, favor[andone] l'organizzazione e realizza[ndone] le esigenze in conformità e dentro i limiti della legislazione canonica particolare vigente nel suo ordinamento giuridico"⁹³.

Lo Stato fascista, al contrario, è, almeno dal punto di vista teorico, uno "stato [laico] ecclesiastico"⁹⁴ (nella sua essenza: fede e gerarchia), che ambisce a plasmare in via esclusiva e senza alcuna interferenza esterna l'identità più intima dei *cives*⁹⁵. In altri termini, la sua natura etica ne escluderebbe la confessionalità, che però veniva solennemente (ri)consacrata dall'art. 1 del Trattato lateranense, in base al quale "[l]'Italia riconosce[va] e riafferma[va] il principio consacrato nell'articolo 1° dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato"⁹⁶.

professare e tutelare la religione vera, cioè la religione cattolica". D'altra parte, Pio XI, in un chirografo del 30 maggio 1929 (riportato da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 488) affermava "*Stato cattolico*, si dice e si ripete, ma *Stato fascista*; ne prendiamo atto senza speciali difficoltà, anzi volentieri, giacché ciò vuole indubbiamente dire che lo Stato fascista, tanto nell'ordine delle idee e delle dottrine quanto nell'ordine della pratica azione, nulla vuole ammettere che non si accordi con la dottrina e con la pratica cattolica; senza di che lo Stato cattolico non sarebbe né potrebbe essere".

⁹⁰ Lo sottolinea G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., *passim*, e spec. p. 169.

⁹¹ Così L. SPINELLI (in collaborazione con G. DALLA TORRE), *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 1982, p. 44.

⁹² Sul punto, A. RAVÀ, *Lo stato come organismo etico*, cit., p. 172 ss. per il quale l'avvento del cristianesimo avrebbe separato le due sfere – temporale e spirituale –, inaugurando, in senso lato, la storia della modernità giuridica. Con l'affermarsi della dottrina delle "due spade", infatti, "lo stato uscì dai termini della speculazione etica, per discendere a cosa puramente terrena", rinunciando "definitivamente a far sentire la sua ingerenza nelle latebre più intime della personalità". Sul rapporto tra i concetti di potere temporale e potere spirituale nel cristianesimo delle origini è d'obbligo il richiamo a G. TABACCO, *La relazione fra i concetti di potere temporale e potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino, 1950.

⁹³ È questa la definizione di Stato confessionista in senso cattolico di P.A. d'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Giuffrè, Milano, 1969, p. 307.

⁹⁴ Così S. PANUNZIO, *Teoria generale*, cit., pp. 59-60. Già in S. PANUNZIO, *Il sentimento dello Stato*, cit., pp. 239-240, l'A. aveva precisato che "la totalitarità [dello Stato] è una conseguenza immediata della ecclesiasticità. Chi ha una fede e crea con questa lo Stato, impone a tutto e a tutti questa fede".

⁹⁵ Sul fascismo come "religione politica" (secondo la definizione di E. VOEGELIN, *Le religioni politiche (1938)*, in ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993) nell'ambito delle "religioni della politica" (E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001) si veda E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., spec. 233 ss.

⁹⁶ Per J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., pp. 39-40, l'articolo "diede risalto alla continuità storica del confessionismo del Regno, sottendendo però un modello più aggressivo, nel quale il cattolicesimo era piegato a supporto di un progetto di imposizione dell'identità nazionale modellato

Per questa ragione, secondo alcuni interpreti⁹⁷, l'“evento concordatario”⁹⁸ costituirebbe un cortocircuito nel sistema politico fascista⁹⁹. Gli Accordi del Laterano infatti “contrast[erebbero] con le aspirazioni del totalitarismo in [almeno] tre punti essenziali: 1) nelle norme relative all'insegnamento religioso¹⁰⁰; 2) nelle singole previsioni concernenti il trattamento delle associazioni approvate dalla Santa Sede¹⁰¹; 3) nell'attribuzione degli effetti civili al matrimonio canonico¹⁰² e nella conseguente riserva stabilita a favore dei tribunali e dei dicasteri ecclesiastici”¹⁰³.

In effetti, le cennate disposizioni “non soltanto presuppongono una Chiesa intesa come società gerarchica, ma la coinvolgono nella produzione del diritto”¹⁰⁴; per di più, in ambiti, quale l'educazione e la famiglia¹⁰⁵, che – come avremo modo di approfondire nei

dall'ideologia politica”. L'importanza, in chiave sistematica, del richiamo allo Statuto era stata evidenziata da A. ROCCO, *Discorso*, in B. MUSSOLINI (a cura di), in *Italia, Roma e Papato nelle discussioni parlamentari dell'anno 1929-VII*, II, Libreria del Littorio, Roma, 1929, p. 167. La portata dell'articolo non era sfuggita a V. DEL GIUDICE, *Le nuove basi del Diritto ecclesiastico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1929, pp. 60 ss. e A.C. JEMOLO, *Sulla qualificazione giuridica dello Stato italiano in ordine alle sue relazioni con la Chiesa*, in *Rivista di diritto pubblico*, n. 4 del 1931, pp. 161 ss., che avevano riconosciuto nell'evento concordatario una generale trasformazione dell'ordinamento nei suoi rapporti con il fattore religioso.

⁹⁷ Tra i primi, Francesco Scaduto il quale, come evidenziato da A. GUARINO, *Lo Scaduto dimenticato*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 2 del 2002, p. 475 ss. riteneva che la stipulazione dei Patti avesse prodotto una “profonda lacerazione” nell'Italia fascista.

⁹⁸ L'espressione, riportata da A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta: sistematica concordataria e percorsi dottrinali*, cit., p. 347, è stata spesso utilizzata in dottrina per “enfaticizzar[e] la forza di rottura [dei Patti] rispetto al regime precedente”.

⁹⁹ Sull'anticlericalismo del primo fascismo si veda, per tutti, A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit., p. 433 ss.

¹⁰⁰ Ai sensi dell'art. 36 del Concordato, “[l']Italia considera[va] fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consent[iva] che l'insegnamento religioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari [avesse] un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato”. Sul rapporto tra confessionismo e ordinamento scolastico fascista si anticipa il richiamo a A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, cit., p. 216 ss.

¹⁰¹ Artt. 29, 30 e 31 del Concordato. In particolare, ai sensi dell'art. 29 era “riconosciuta la personalità giuridica delle associazioni religiose, con o senza voti, approvate dalla Santa Sede, che abbiano la loro sede principale nel Regno, e siano ivi rappresentate, giuridicamente e di fatto, da persone che abbiano la cittadinanza italiana e siano in Italia domiciliate”.

¹⁰² In base all'art. 34 del Concordato, “lo Stato italiano, volendo ridonare all'istituto del matrimonio, che è base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo, riconosce al sacramento del matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili”. Sul “matrimonio canonico” come “base della famiglia” si rinvia al classico testo di P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia*, cit., p. 220 ss.

¹⁰³ Così L. PALADIN, voce *Fascismo*, cit., p. 898 e s., il quale evidenzia altresì come “il totalitarismo fascista esige per definizione che lo Stato disciplini positivamente, così da conformarli ai propri fini, tutte le specie di rapporti soggettivi rilevanti per la comunità nazionale, sopprimendo o comunque snaturando - per ciò stesso - tutte le libertà individuali: viceversa, per lo meno in due settori, vale a dire in materia religiosa ed in tema di rapporti economici, una tale pretesa subisce larghissime smentite”.

¹⁰⁴ A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 355.

¹⁰⁵ Come evidenziato da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 464-465, “[v]’era indubbiamente un lato dello Stato totalitario che più dispiaceva agli uomini di Chiesa, la pretesa di tale Stato di rivendicare a sé – in modo ben più radicale che non avesse fatto lo Stato liberale, con una ben diversa attitudine di porre la propria impronta sulle giovani anime – l'educazione della gioventù. Su questo terreno, è noto, seguirono

successivi paragrafi – gli Stati novecenteschi iniziano a considerare viepiù strategici per il processo di *State e Nation bulding*.

Giovanni Gentile, all'indomani della stipulazione dei Patti, non mancò di mostrare dubbi e perplessità circa la loro opportunità politico-ideologica¹⁰⁶. Lo Stato gentiliano, infatti, è uno Stato (in un certo senso) laico, che non riconosce alcuna autorità religiosa da sé separata (e quindi equi-ordinata), con cui scendere ad accordi¹⁰⁷. Lo Stato etico rivendica una piena competenza in campo spirituale, ben potendo assumere qualsiasi scelta in via unilaterale, in quanto unico interprete dell'*ethos* collettivo. Non sarebbe perciò servito (né sarebbe stato conveniente) un concordato ecclesiastico¹⁰⁸, trattandosi questo di uno strumento di coordinamento tra potestà sovrane e indipendenti, che intendono regolare le reciproche sfere di non ingerenza¹⁰⁹.

Le ragioni della politica furono però più forti di quelle dell'ideologia. La Conciliazione, apparentemente, conveniva a entrambe le parti. Il fascismo e la Chiesa del tempo, infatti, condividevano alcuni stilemi identificanti: “[e]ntrambi [erano] antiliberali e antidemocratici, con un identico nemico, il comunismo, e con un modello autocratico e assolutista, senza alcun possibile ricambio o pluralismo di opinioni”¹¹⁰.

i più gravi scontri. Tuttavia anche il più zelante uomo di Chiesa poteva trovare dati positivi che acquietassero la sua coscienza”.

¹⁰⁶ Sul punto, H.S. HARRIS, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1973, p. 276, il quale sottolinea come Gentile fosse evidentemente “imbarazzato quando i fascisti cominciarono a discutere apertamente la conciliazione”. Cfr. anche R. DE FELICE, *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 387 ss. Sulle ragioni teoretiche dell'ostilità di Giovanni Gentile nei confronti dei Patti, si veda G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 164 ss., il quale precisa come nella concezione gentiliana si postulasse una “completezza dello Stato anche sotto il profilo spirituale senza intervento della Chiesa che inutilmente apporterebbe quel divino e quel sacro che già lo Stato possiede in sommo grado”.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 167, in cui si chiarisce che “[l]a confessionalità come categoria presuppone uno Stato che associa al suo destino una religione: incorpora una Chiesa, acquisendo il quel modo quel divino che non possiede”; mentre “lo Stato moderno (modello che anche Gentile coltiva) è staccato da religioni positive e si laicizza, rendendosi fine a se stesso «divinizzandosi in qualche modo, e però non potendo più riconoscere una istituzione (la Chiesa) che non essendo esso, lo Stato, tuttavia professi di rappresentare il divino»” (la citazione nel testo è di G. GENTILE, *Relazione al Congresso di Napoli del 24-27 settembre 1907*, in ID., *Educazione e scuola laica*, Sansoni, Firenze, 1942, p. 84).

¹⁰⁸ Sulla nozione di “concordato ecclesiastico” si rinvia, per tutti, a P.A. d'AVACK, voce *Concordato ecclesiastico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, 1961, p. 441 ss. che lo definisce come “una convenzione bilaterale stipulata fra la Santa Sede e uno Stato per regolare materie ecclesiastiche di comune interesse, in virtù della quale i due contraenti, facendosi reciproche concessioni, si obbligano, ciascuno per sua parte, ad assumere un dato atteggiamento e comportamento reciproco e a emanare in specie determinate norme per la disciplina giuridica di quella porzione della Chiesa cattolica che vive e opera nell'ordinamento dello Stato contraente”.

¹⁰⁹ In argomento si veda F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 181 ss. Cfr. V. DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, cit., pp. 71-77, il quale definì i Patti uno strumento di “coordinamento giuridico con reciproca limitazione delle potestà pel maggior bene comune”.

¹¹⁰ Così M. TEDESCHI, *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, in ID., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987, p. 433.

Vi erano pertanto tutte le premesse per una soluzione vantaggiosa per entrambi¹¹¹. La Chiesa poteva ottenere il riconoscimento (benché solo formale) della sua piena aseità ordinamentale¹¹²; lo Stato (*rectius*, il partito) poteva cogliere l'occasione per rafforzare il proprio consenso, scongiurando l'insorgere di possibili conflitti di lealtà nella coscienza dei *cives* (fascisti) *fideles* (cattolici)¹¹³.

L'accordo poggiava su solide basi politiche, ma nascondeva un fraintendimento di fondo circa il significato da attribuire al concetto di confessionalità dello Stato¹¹⁴. La Santa Sede soleva intenderlo in senso tradizionale, postulando, oltre che l'adesione ai principi del cattolicesimo, il riconoscimento, da parte del regime, di una sua sovranità assoluta nell'ambito dello spirituale. Pio XI considerava il Concordato un'*actio finium regundorum* tra due enti sovrani "per la determinazione e delimitazione dell'ambito e dei confini delle loro rispettive competenze" ed attribuiva al regime solamente una "totalitarierà soggettiva [...] per tutto quello che è di competenza dello Stato, secondo il proprio fine"¹¹⁵.

Da parte fascista, invece, si preferiva parlare "di «leale collaborazione» e si utilizzavano complesse circonlocuzioni per dimostrare che l'azione della Chiesa era armonizzata nel disegno dello Stato, e non viceversa"¹¹⁶. Per Mussolini, "l'esistenza di una religione dello Stato non [costituiva] tanto un omaggio reso alla 'verità' della religione, quanto all'attività etica dell'organizzazione che la impersona[va], ed anche a quella che può essere la cooperazione di questa organizzazione con lo Stato per il raggiungimento di finalità di ordine politico"¹¹⁷. Così il Duce non esitava a ribadire "il

¹¹¹ Si conveniva, secondo P. BELLINI, *La Chiesa e la politica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009, p. 14, su un "rapporto di «non aggressione» o «non belligeranza»; o se di vuole di «ostilità dissimulata»".

¹¹² Sul carattere "formale" delle rivendicazioni ecclesiastiche si veda A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 466 ss.

¹¹³ Lo chiarisce J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 38, per il quale "una forma di Stato (per convenienza più che per convinzione) unionista avrebbe contribuito a scongiurare con il massimo grado di approssimazione al ribasso i conflitti di lealtà valoriale tra *cives* e *fideles*".

¹¹⁴ Su questa contraddizione si veda P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 104.

¹¹⁵ Il passaggio, tratto da un chirografo di Pio XI al cardinale Schuster del 26 aprile 1931, è riportato da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., pp. 500-501.

¹¹⁶ Così A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 367, il quale, a sua volta, richiama A. SOLMI, *Stato e chiesa nella dottrina e nelle leggi fasciste*, Mondadori, Milano, 1939, p. 65 e V. FEROCI, *Istituzioni di diritto pubblico secondo la vigente legislazione fascista*, Hoepli, Milano, 1934, p. 149.

¹¹⁷ A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano. Il diritto ecclesiastico dello Stato italiano*, Leonardo Da Vinci, Città di Castello, 1933, p. 27.

carattere di eticità” dello Stato, che “è cattolico, ma è fascista, anzi soprattutto esclusivamente, essenzialmente fascista”¹¹⁸.

Queste parole dell’“uomo della provvidenza”¹¹⁹ – come era stato ribattezzato dal Papa all’indomani dei Patti – sottendono una nuova forma di confessionismo che è stato definito “ideologico”¹²⁰. La sua essenza consta in una inversione del paradigma della *potestas indirecta in temporalibus*, in base al quale, nel contesto della *res publica christiana*, la Chiesa riservava a se stessa un potere di ingerenza in materia politica, allorché l’attività dello Stato avesse messo in pericolo il conseguimento del fine soprannaturale della *salus animarum*¹²¹.

Specularmente, lo Stato fascista elevava i suoi obiettivi politici al di sopra di quelli religiosi; secondo questo modello, la Chiesa poteva ritenersi libera di perseguire i suoi interessi fintanto che questi non fossero in contrasto con le esigenze della Nazione. Di più. Il fascismo richiedeva alla Chiesa un atteggiamento collaborativo nel perseguimento del suo fine politico, quale *condicio sine qua non* per proseguire la loro (imperfetta e contraddittoria) convivenza.

Dalla configurazione dello Stato e della Chiesa quali *societates iuridice perfectae* non discendeva, pertanto, una piena parificazione di rango tra i due enti. La libertà della Chiesa (così come la libertà religiosa *tout court*), infatti, era funzionale rispetto alla sovranità dello Stato¹²²; il suo esercizio doveva avvenire nell’interesse pubblico e in conformità con l’ordinamento fascista. In caso di antinomie regolatorie, invero, l’autorità

¹¹⁸ Dal discorso alla Camera il 13 maggio 1929 in *Atti parlamentari, Camera, Discussioni*, leg. XXVIII, p. 129 ss.

¹¹⁹ Nell’*Allocuzione ai professori e agli studenti dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano: “Vogliamo anzitutto”* del 13 febbraio 1929, Papa Pio XI asseriva, riferendosi a Mussolini, “[d]obbiamo dire che siamo stati anche dall’altra parte nobilmente assecondati. *E forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza Ci ha fatto incontrare*; un uomo che non avesse le preoccupazioni della scuola liberale, per gli uomini della quale tutte quelle leggi, tutti quegli ordinamenti, o piuttosto disordinamenti, tutte quelle leggi, diciamo, e tutti quei regolamenti erano altrettanti feticci e, proprio come i feticci, tanto più intangibili e venerandi quanto più brutti e deformi. E con la grazia di Dio, con molta pazienza, con molto lavoro, con l’incontro di molti e nobili assecondamenti, siamo riusciti «*tamquam per medium profundam eundo*» a concludere un Concordato che, se non è il migliore di quanti se ne possono fare, è certo tra i migliori che si sono fin qua fatti; ed è con profonda compiacenza che crediamo di avere con esso ridato Dio all’Italia e l’Italia a Dio” (enfasi aggiunta).

¹²⁰ Scrive di “confessionismo ideologico” contrapponendolo al “confessionismo storico” ottocentesco, J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 56.

¹²¹ Sulla teoria della *potestas indirecta in temporalibus*, storicamente ricondotta a Roberto Bellarmino (1542-1621), si vedano F. RUFFINI, *Relazioni*, cit., p. 134 ss. e P.A. d’AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, Giuffrè, Milano, 1956, p. 273.

¹²² Evidenzia come il “diritto ecclesiastico” fosse uno “strumento di tutela della sovranità dello Stato” già in epoca liberale A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 354, il quale richiama in nota D. SCHIAPPOLI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Alvano, Napoli, 1924, pp. 9-10. Sulla concezione funzionale della libertà religiosa nell’ordinamento fascista, di recente, G. SCALA, *Diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 77 ss., cui si rinvia anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

politica avrebbe potuto legittimamente (non dal punto di vista giuridico, ma da quello ideologico-assiologico) intervenire, indipendentemente dall' 'ordine' – in senso tecnico – delle questioni, per stigmatizzare e correggere l'atteggiamento ecclesiale, in virtù della sua superiorità *ratione finis*.

Si elimina così l'apparente discrasia tra Stato etico e Stato confessionista. Nell'ambito del Regime, infatti, la religione viene recuperata "al novero dei fattori d'ordine sociale che cooperano ai fini [etici] dello Stato"¹²³.

Ciò vale anche per i gruppi confessionali di minoranza, cui il fascismo, con il deliberato intento di superare la frammentarietà del sistema delle fonti del diritto ecclesiastico ottocentesco¹²⁴, dedicava una disciplina organica che "ricalcava in tono minore (e soprattutto) unilaterale la normativa concordataria"¹²⁵.

Si pongono così "[l]e nuove basi del diritto ecclesiastico italiano"¹²⁶; un *corpus* normativo che tende a "irreggimentare la vita religiosa entro spazi dominati dalla dimensione pubblica", in funzione "di un potere che organizza e indirizza le vite degli individui secondo una superiore volontà, fin sul piano dello spazio fisico ed etico"¹²⁷. In ossequio al modello corporativista¹²⁸, che imbriglia le espressioni pluralistiche della società in strutture aggregative sottoposte a un occhiuto controllo governativo, gli enti di culto acattolici erano riconosciuti – secondo rilevante letteratura del tempo – quali persone giuridiche pubbliche, seppure *sui generis*¹²⁹. Nella prospettiva fascista, essi perseguivano "fini [reputati] d'interesse pubblico", sicché lo Stato li "considera[va] attiv[i] nel proprio interesse, in quanto che per mezzo di ess[i] mira[va] a raggiungere

¹²³ A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 356.

¹²⁴ Segnalava la disorganicità del diritto ecclesiastico ottocentesco, F. RUFFINI, *Prefazione* a A.C. JEMOLO, *L'amministrazione ecclesiastica*, in V.E. ORLANDO (a cura di), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, vol. X, Società Editrice Libreria, Milano, 1916, p. 5 (il passaggio è riportato da A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 356).

¹²⁵ *Ivi*, p. 357.

¹²⁶ V. DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, cit.

¹²⁷ Così A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 346, che accosta quest'azione di riforma "ai piani architettonici del razionalismo piacentiniano, che negli stessi anni il regime promuoveva nel campo dell'urbanistica". Cfr., sul punto, S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 88 ss. per il quale "[i]l carattere totalitario della dittatura fascista costituì, infine, un ulteriore motivo per accedere ad un'ipotesi interpretativa in cui ogni problema inerente ai diritti individuali – ormai privi di valida tutela nei confronti dello Stato – veniva risolto alla luce della posizione giuridica dell'istituzione ecclesiastica a cui il singolo aderiva".

¹²⁸ Sul concetto di corporativismo si rinvia, per tutti, alla voce di W. CESARINI SFORZA, voce *Corporativismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, 1962, p. 664 ss. e alla ricostruzione del dibattito dottrinale di P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 171 ss.

¹²⁹ Così M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Hoepli, Milano, 1934, p. 110, che richiama, sul punto, l'autorevole opinione di O. RANELLETTI, *Istituzioni di diritto pubblico*, CEDAM, Padova, 1932, capp. 102 ss.

scopi che sono anche suoi”¹³⁰. Il fine di religione, infatti, non era estraneo allo Stato che intendeva realizzare una radicale “trasformazione” spirituale della società¹³¹, convogliando tutte le forze morali presenti nel Paese in un unico tessuto organico.

Di qui – se si vuole – una *potestas indirecta* rovesciata (*in spiritualibus*) che consentiva allo Stato di impedire la circolazione di quei dogmi che non collimassero con i fini superiori del regime. Così l’art. 1 della legge n. 1159 del 1929 prevedeva che fossero “ammessi nel regno culti diversi dalla religione cattolica apostolica e romana, purché non profess[assero] principi e non segu[issero] riti contrari all’ordine pubblico o al buon costume”, ponendo perciò un filtro preventivo, già sul contenuto del credo, secondo un duplice parametro di conformità¹³².

Si è precedentemente evidenziato come, già in epoca liberale, le due succitate clausole generali fossero utilizzate per imporre a tutti i regnicoli un minimo etico condiviso. Con l’avvento del fascismo, questa tendenza venne viepiù acuendosi¹³³. Le formule elastiche lasciavano, invero, ampissima discrezionalità all’esecutivo, che poteva liberamente escludere dal sistema delle guarentigie statutarie le minoranze (politicamente) sgradite. L’intolleranza religiosa si ammantava così di intolleranza politica: “le dottrine di pace, di rinuncia, di perdono professate da una confessione religiosa, [potevano essere] considerate come contrarie all’ordine pubblico, come atte a sfibrare col «pietismo», un popolo cui si vo[leva] dare una educazione «guerriera», da un Governo che intend[eva] imporre la propria ideologia”¹³⁴. Gli “organi respiratori”¹³⁵ del regime divenivano, all’occasione, “valvole di sicurezza”¹³⁶ ideale, con cui soffocare, sul nascere, potenziali fonti di dissenso.

¹³⁰ M. PIACENTINI, *I culti ammessi*, cit., p. 108.

¹³¹ A. ROCCO, *La trasformazione dello Stato*, cit., p. 14 ss.

¹³² Sulla persistenza di questo meccanismo di doppio filtro successivamente all’entrata in vigore della costituzione si veda V. DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1959, p. 125. Sull’erroneità della soluzione J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza*, cit., p. 127, n. 142. Sulla legge n. 1159 del 1929 si veda, per tutti, M. TEDESCHI, *La legge sui culti ammessi*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 2 del 2003, p. 641 e s.

¹³³ Cfr. A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 36, secondo il quale “ordine pubblico” e “buon costume” erano intesi dal fascismo in senso “pervasivo”.

¹³⁴ A.C. JEMOLO, *Corso di diritto ecclesiastico: 1944-1945*, Tipografia dell’Università di Roma, Roma, 1945, p. 205

¹³⁵ Secondo la celebre espressione di V. POLACCO, *Le cabale del mondo legale (1908)*, in ID., *Opere Minori*, I, Editore dell’Università degli Studi di Modena, Modena, 1928, p. 42.

¹³⁶ Per dirla con la storica formula di V.O. WENDT, *Die exceptio doli generalis im heutigen Recht*, in *Archiv für die civilistische Praxis*, 1906, p. 106, richiamata, di recente, da F. PEDRINI, *Contro le “clausole generali” (sans phrase). Precauzioni per l’uso d’una categoria dottrinale ancora troppo vaga*, in *Rivista AIC* (www.rivistaaic.it), n. 3 del 2017, p. 9.

Per le confessioni che riuscivano a superare questo primo schermo ordinamentale, la legge prevedeva poi una molteplicità di limitazioni e controlli successivi, volti a restringere l'autonomia (patrimoniale e spirituale) dei gruppi di minoranza, in funzione della garanzia dell'interesse pubblico.

La loro erezione in enti morali, per esempio, veniva fatta totalmente dipendere dalla (ampia) discrezionalità del potere esecutivo¹³⁷. L'art. 2 della legge, infatti, disponeva che “gli istituti dei culti diversi dalla religione dello Stato [potessero] essere eretti in ente morale, con Regio decreto su proposta del Ministro per la giustizia e gli affari di culto, di concerto col Ministro per l'interno, uditi il Consiglio di Stato e il Consiglio dei Ministri”, prevedendo altresì la possibilità che venissero introdotte in via subordinata (e nascosta) – attraverso “norme speciali [...] stabilite nel decreto di erezione” – forme più pervasive di vigilanza e di controllo da parte dello Stato.

Più in generale, l'art. 13 del r.d. 28 febbraio 1930, n. 289, recante “norme per l'attuazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, sui culti ammessi nello Stato e per il coordinamento di essa con le altre leggi dello Stato”, prevedeva che “gli istituti dei culti diversi dalla religione dello Stato [fossero] soggetti alla vigilanza ed alla tutela governativa”. Quindi, ai sensi degli artt. 16 e ss. del sopraindicato decreto erano imposti agli enti acattolici delle autorizzazioni governative per “acquistare beni immobili” e “accettare donazioni, eredità o legati”. Secondo la dottrina del tempo, il prefetto, “nel compiere l'istruttoria relativa alla domanda diretta a ottenere le autorizzazioni di che trattasi [doveva], anzitutto, accertare *se nulla ost[asse] dal punto di vista politico all'autorizzazione medesima* e, particolarmente, se l'acquisto aument[asse] eccessivamente il patrimonio dell'ente *in contrasto con le esigenze economiche e generali della nazione*”¹³⁸.

Nello stesso anno, il regio decreto n. 1731 del 30 ottobre 1930 (cd. legge Falco) trasformava le Comunità israelitiche in enti pubblici¹³⁹, imponendo l'appartenenza di “diritto alla Comunità [di] tutti gli israeliti che hanno residenza nel territorio di essa” (art.

¹³⁷ Cfr. A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 36, che definisce questo regime di riconoscimento della personalità giuridica “del tutto discrezionale, dipendente da una concessione statale altamente politicizzata”.

¹³⁸ Così M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, cit., p. 97 (enfasi aggiunta).

¹³⁹ *Ivi*, p. 109. *Contra* A.C. JEMOLO, *Alcune considerazioni sul R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731 sulle Comunità Israelitiche*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1931, p. 73 ss. Sul problema della natura giuridica delle comunità si vedano M. FALCO, *La natura giuridica delle comunità israelitiche italiane*, in AA.VV., *Studi in onore di Francesco Scaduto*, vol. I, Carlo Cya, Firenze, 1936, p. 315 ss. e G. DISEGNI, *Considerazioni sulla storia e la natura giuridica della comunità ebraiche*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 51, n. 3 del 1985, p. 625 ss.

4)¹⁴⁰. Si faceva così eco, in tutt'altro campo¹⁴¹, alla legge n. 523 del 1926, che aveva convertito i sindacati in organi di diritto pubblico, attribuendogli potere di rappresentanza nei confronti di tutti i lavoratori appartenenti alla categoria, indipendentemente dalla loro effettiva iscrizione (art. 5)¹⁴².

L'ordinamento corporativo fu un "tentativo di risolvere la società nello Stato"¹⁴³, impedendo la 'polverizzazione' delle masse in una "molteplicità di individui 'atomizzati'"¹⁴⁴. Lo scopo del fascismo era duplice: da un lato "irregimentare e coinvolgere quanto più possibile le «corporazioni» o formazioni sociali nel suo progetto autoritario"¹⁴⁵; dall'altro devitalizzare i gruppi asseritamente pericolosi per la sua stabilità politica, quali gli "israeliti" e socialisti.

Si assiste così alla nascita di un nuovo paradigma di rapporti tra Stato e progresso spirituale della società votato al totalitarismo. Il fascismo cerca di incanalare tutti i gruppi sociali all'interno delle 'porosità' statuali, avocando a sé tutte le forze che ritiene rilevanti per il completamento del suo progetto 'escatologico'. Con slancio realista, il Regime disconosce la distinzione tra Stato e società, provando a controllarla attraverso il sistema delle corporazioni. In questo contesto, la libertà di religione diviene una libertà funzionale agli scopi della Nazione. Non solo il cattolicesimo, ma tutte le confessioni ammesse (per

¹⁴⁰ Per M. PIACENTINI, *I culti ammessi*, cit., p. 124, "[s]i tratta[va] di Comunità, analoghe ai comuni; e, cioè costituenti corporazioni necessarie, a base territoriale, delle quali non ve ne può essere che una per ogni circoscrizione ed alle quali appartengono tutti gli ebrei per nascita [...] aventi residenza entro il territorio di ciascuna di esse". L'articolo è stato dichiarato incostituzionale dalla Corte costituzionale, 30 luglio 1984, n. 239, n. 8 del *Considerato in diritto*, in quanto "[l]'obbligatoria appartenenza alla Comunità di un soggetto, per il solo fatto di essere 'israelita' e di risiedere nel "territorio" di pertinenza della Comunità medesima, senza che l'appartenenza sia accompagnata da alcuna manifestazione di volontà in tal senso, viola appunto quella 'libertà di adesione', che è tutelata dagli artt. 2 e 18 della Costituzione". Sul contenuto della legge si rinvia a M. FALCO, *La nuova legge sulle comunità israelitiche*, in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1931, p. 512 ss.; C. MIRABELLI, voce *Israeliti*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, 1972, p. 975 ss.; M.F. MATERNINI ZOTTA, voce *Comunità israelitiche*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. III, 1989, p. 4 ss.

¹⁴¹ Sulla genesi di questo corpus normativo si veda A. ACQUARONE, *L'organizzazione dello Stato totalitario (1965)*, Torino, Einaudi, 1978, p. 122 ss.

¹⁴² Sembra suggerire questo parallelismo G. BORTOLOTTI, *Lo Stato e la dottrina corporativa. Saggio d'una teoria generale*, I, Zanichelli, Bologna 1931, p. 32 ss. In questo senso anche la "Carta del lavoro" (approvata il 7 gennaio 1927 dal Gran Consiglio del Fascismo e contenente gli intenti programmatici del corporativismo) che affermava il principio di unità della Nazione in campo "morale, politic[o] ed economic[o]" (art. 1).

¹⁴³ Così P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 178.

¹⁴⁴ Con frequenza, gli autori fascisti rimproveravano allo Stato liberale di aver "atomizzato" la società civile, producendo i dissesti sociali di inizio secolo. Sul punto, P. COSTA, *Lo 'Stato totalitario'*, cit., p. 110.

¹⁴⁵ A. TIRA, *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta*, cit., p. 357.

il vero in numero esiguo)¹⁴⁶ devono cooperare per l'affermazione dei fini dello Stato, che, seppure immanenti, travalicano la dimensione precipuamente temporale.

Nel disegno fascista, storia delle religioni e trasformazione etica della società devono perciò procedere di pari passo. L'autorità politica deve governare *ex alto* ogni processo spirituale, regolando l'incedere della società in ogni suo aspetto. Se la Nazione è "unità morale, politica ed economica" (come recitava l'art. 1 della Carta del lavoro del 1927), il partito deve avere il controllo su tutti questi ambiti della vita del Paese. *Inutiliter datae*, pertanto, le rivendicazioni di indipendenza da parte della Chiesa, il cui ordine religioso ricadeva, secondo la prospettiva fascista, nel più ampio ordine etico dello Stato.

Già nel 1931, a soli due anni dai Patti, il Regime, sciogliendo le associazioni giovani dell'Azione Cattolica, dimostrava la natura, intrinsecamente limitata e condizionata della libertà della Chiesa. In quell'occasione (con l'enciclica "Non abbiamo bisogno" del 29 giugno 1931), Pio XI aveva definito il fascismo "una ideologia che dichiaratamente si risolveva in una vera e propria statolatria pagana"¹⁴⁷. In effetti, come nel tardo antico¹⁴⁸, la religione tornava a essere un *instrumentum* al servizio del potere politico¹⁴⁹. La "civiltà fascista"¹⁵⁰ assorbiva lo spirito cattolico, plasmandolo a sua immagine e somiglianza. Il

¹⁴⁶ Come evidenzia A. FERRARI, *La libertà religiosa in Italia*, cit., p. 38 "ben pochi enti di culti diversi dal cattolico vennero riconosciuti sulla base della nuova normativa".

¹⁴⁷ Su questo episodio e gli altri segnali di rottura tra Chiesa e fascismo si veda *ivi*, p. 39.

¹⁴⁸ Lo Stato hegeliano e gentiliano si pone nel solco di una antica tradizione politica, che non conosce la distinzione (tra mondano e numinoso e quindi) tra potere spirituale e temporale. Nel mondo romano arcaico, per esempio, la religione svolgeva un ruolo precipuamente pubblicistico, fungendo da catalizzatore del sentimento "nazionale" e da formante dell'identità collettiva. Non esisteva allora "la convinzione, oggi prevalente in molte parti del mondo, che la religione sia innanzitutto un fatto di coscienza, il frutto di una scelta personale: e quindi non esisteva neppure la moderna idea di libertà di religione, intesa come il diritto spettante a ciascun individuo di adottare, professare, cambiare la religione che ritiene preferibile (oppure di non adottare alcuna religione)" (S. FERRARI, *Diritto e religione nella storia d'Europa. Premesse storiche allo studio del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 9). Questa concezione – che potremmo definire – 'identitaria' ed 'anti-personalista' della religione ammetteva l'esistenza di una pluralità di ordinamenti etico-morali; ciascun popolo aveva infatti i propri riti (trattandosi, perlopiù, di ortoprassi), che amministrava liberamente, attraverso un apparato di ministri di culto pienamente incardinati nel sistema giuridico-politico. Era, infatti, d'uso che l'autorità politica curasse il pubblico culto. I sacerdoti erano spesso funzionari statuali, cui venivano affidate mansioni giudiziarie; gli interessi terreni e quelli spirituali non si distinguevano, così come non si distinguevano i *cives* dai *fideles*, considerati un'inscindibile "unità antropologica" (così, ma in altro contesto, G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni tra Chiesa e comunità politica*, Editrice A.V.E., Roma, 2007, pp. 64-65). Cfr., in argomento, A. RAVÀ, *Lo stato come organismo etico*, cit., pp. 164 e 165. Sulla religiosità nel mondo antico si veda J. RÜPKE, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia, 2013, e, più di recente, A. BANFI, *Eterodossia e minoranze religiose: il Tardo Antico, al termine di un lungo percorso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2021, p. 1 ss.

¹⁴⁹ Lo evidenzia J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 37.

¹⁵⁰ L'espressione "civiltà" appartiene al campo semantico della giuspubblicistica fascista. Per U. REDANÒ, *Lo Stato etico*, cit., p. 282 ss. il concetto di civiltà non è sovrapponibile con quello di cultura, poiché si estrinseca nello spirito del popolo, di cui lo Stato è la massima espressione.

sentimento religioso confluiva nel più ampio “sentimento dello Stato”¹⁵¹, preparando, in veste di *philosophia minor*¹⁵², il *civis-fidelis* al sacrificio per i superiori interessi della Nazione.

3. IL FASCISMO E L'EDUCAZIONE: LA FAMIGLIA COME “PRIMA CELLULA” DELLO STATO

Come chiarito in precedenza, l'avvento della società di massa, con le sue ideologie, (s)travolge progressivamente l'ordinamento italiano e prima ancora la mentalità dei giuristi¹⁵³, che pure spesso si arroccano nel tecnicismo per nascondere le trasformazioni in atto¹⁵⁴.

Muta la forma dello Stato e mutano, a cascata, gli istituti giuridici che vengono così conformati all'ideologia del regime. I principali cambiamenti si registrano nelle materie eticamente sensibili e politicamente strategiche, che il partito ambisce a conformare al suo progetto ideologico, nonché (forse con maggior convinzione) alle sue esigenze di *realpolitik*¹⁵⁵.

¹⁵¹ S. PANUNZIO, *Il sentimento dello Stato*, cit., pp. 239-240.

¹⁵² Secondo la concezione gentiliana, invero, la religione doveva essere considerata una fase preparatoria dell'educazione. In particolare, essa avrebbe dovuto insegnare ai cittadini la devozione e lo spirito di sacrificio per qualcosa di più alto. In argomento, G. MOLteni MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 29 ss.

¹⁵³ Come evidenziato da P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana*, cit., pp. 222-223, “Weimar e il fascismo italiano sono, sia pure in direzioni diverse, due espressioni del proprio tempo, due risposte costituzionali alle domande del proprio tempo storico, imperfette sì ma servanti nel proprio messaggio diagnosi e proposte meritevoli d'essere riprese e sviluppate. Il sistema giuridico, che si sta faticosamente formando nel ventennio fascista, merita rispetto proprio per questa sua intensa storicità, che travalica di gran lunga le grossolanità e le arroganze contingenti del regime”.

¹⁵⁴ La tecnica giuridica nel corso del Ventennio svolse al contempo un effetto di freno e di accelerazione del processo di fascistizzazione. Secondo M. FORTINO, *Diritto di famiglia. I valori, i principi, le regole*, Giuffrè, Milano, 2004, p. 16, “[l]a raffinata cultura giuridica dei redattori [del codice civile] conduce, da un verso, alla formulazione di norme, di cui ancor oggi si apprezza la «semplicità, pulizia ed eleganza dello stile», per altro verso, induce i giuristi più consapevoli ad usare il tecnicismo quale dispositivo frenante della penetrazione della ideologia fascista nel codice. Ma c'è anche chi, rifugiandosi, in nome di una dovuta neutralità del «tecnico», dietro lo schermo di discussioni tecniche, di affinamenti dottrinali, di soluzioni scientifiche, avalla le scelte di politica sociale, ed in particolare, familiare adottate dal governo”. Cfr. M. SBRICCOLI, *Le mani nella pasta e gli occhi al cielo. La penalistica italiana negli anni del fascismo*, in *Quaderni Fiorentini*, n. 2 del 1999, p. 848, che, riferendosi ad alcuni penalisti del tempo, sottolinea come il metodo tecnico-scientifico “poteva offrire all'occorrenza difesa e riparo, prestarsi ad aggiramento del merito politico delle questioni, o offrire occasioni di nicodemismo. Consentiva, di regola, la costruzione di una sorta di enclave tematica e mentale nella quale il giurista si relegava, ponendosi in una condizione che gli permetteva di aggirare i nodi politici delle questioni semplicemente lasciandoli fuori dal suo ragionamento, perché fuori doveva stare, secondo quanto dettava il metodo”.

¹⁵⁵ Cfr. S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, cit., p. 16, per il quale “la strategia legislativa fascista [...] non è estesa a tutti gli ambiti dell'azione statale, ma concentrata su alcuni punti essenziali”. L'A. precisa altresì, in parziale contrasto con la tesi (apparentemente maggioritaria) proposta nel testo, che “[l]a politica legislativa nel periodo tra le due guerre si estende su un numero di campi molto vasto. Ma al suo interno vanno distinti due «strati». C'è la legislazione – relativamente ridotta, come si è notato – di limitazione delle libertà, di eliminazione della democrazia e di centralizzazione del potere. E c'è una vasta legislazione

Nel tentativo di condizionare capillarmente lo svolgimento della vita privata dei cittadini, la pubblica autorità si insinua in modo viepiù penetrante nelle formazioni sociali primarie, dove si formano le identità dei singoli¹⁵⁶.

L'educazione – *rectius*, la 'correzione' – assurge (tra gli altri) a fine ultimo dell'intervento statale.

La scuola e la famiglia si trasformano in strumenti per eliminare le 'iridescenze' spontanee della comunità civile, nel tentativo di assicurarsi un'influenza effettiva sul progresso spirituale della società.

L'intento di 'fascistizzare' i *cives* e (quindi) il diritto non può essere liquidato come un espediente retorico della propaganda¹⁵⁷. Sarebbe però un errore considerare questo mutamento assiologico come un evento monolitico e istantaneo. Le discipline che ci accingiamo a esaminare, invero, non state elaborate all'improvviso, ma scaturiscono all'esito di un processo durato anni, che ha visto alternarsi ai ministeri uomini dalle visioni (se non contrapposte quanto meno) distoniche.

Si procederà ora a esaminare i settori del diritto maggiormente coinvolti dal processo di 'fascistizzazione', cercando di evidenziarne i principali mutamenti. Si proverà quindi a dare, in sede di conclusioni, una lettura unitaria di queste riforme, che sembrerebbero essere guidate – lo si anticipa – dalla concezione organicistica dello Stato, così come tratteggiata nei precedenti paragrafi.

razionalizzatrice, che mette ordine, naturalmente in senso autoritario, ma senza una particolare ispirazione fascista”.

¹⁵⁶ Almeno secondo l'impianto antropologico della nostra Costituzione, che, all'art. 2, “riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali *ove si svolge la sua personalità*” (enfasi aggiunta). In argomento si veda, E. ROSSI, *art. 2*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, estensione online (www.leggiditalia.it).

¹⁵⁷ Come sottolinea C. CARDIA, *Diritto e famiglia negli anni '30-'50*, in *Quaderni Fiorentini*, n. 2 del 1999, p. 858, “[i]l linguaggio dei regimi estremi è a volte più diretto e brutale rispetto a quello di altri sistemi politici”.

Si consideri anzitutto il diritto di famiglia, che costituisce un primario campo di interesse di ogni ordinamento etico-cratico¹⁵⁸. Dopo un erramento iniziale¹⁵⁹, il partito – sempre più “parte totale” dello Stato¹⁶⁰ – si orienta per una visione tradizionalista, che ambisce a recuperare e al contempo rinnovare le radici storico culturali della Nazione.

Lo dimostra una lettura sistematica delle norme contenute (nella disciplina introdotta nel 1939 e che poi confluita) nel codice del 1942, dalle quali sembrerebbe potersi evincere un unico “spirito” complessivo, che informa l’intero diritto familiare¹⁶¹.

Il fascismo concepisce la famiglia come un’istituzione in collegamento organico con l’ordinamento sovrastante, di cui costituisce una replica in scala minore. Di qui l’attribuzione di nuove venature pubblicistiche dell’istituto, che in questo contesto appare interamente votato alla soddisfazione di esigenze di caratura sociale, come quella demografica¹⁶².

¹⁵⁸ Come evidenziato da G. DALLA TORRE, *Matrimonio e famiglia tra laicità e libertà religiosa*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2018, p. 5, “il diritto di famiglia è il campo in cui si verifica una intensa trasfusione dell’etica nell’orbita del diritto”. Precisa altresì l’A., come, “[s]toricamente la disciplina giuridica della famiglia ha un radicamento nella coscienza sociale ed etica, e nella religione; nasce come fenomeno socio-culturale, quindi essenzialmente sul terreno di consuetudini forgiate nel tempo dall’una e dall’altra” (p. 3). Solo con l’età moderna si assiste a un “processo di attrazione del matrimonio dalla società civile allo Stato” (p. 8). Nasce così il concetto di Stato etico; lo “Stato cioè che, in quanto la sua attività non può prendere le mosse da principi morali e non ispirarsi a questi, non si limita però ad accettare i principi della Chiesa ed a farsene il rispettoso e fedele esecutore, bensì afferma una sua propria nozione di bene e di male, e questa vuole attuare, senza curarsi s’essa corrisponda sempre con quella della Chiesa” (così A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 25).

¹⁵⁹ Il primo movimento fascista aveva dato il suo sostegno alle battaglie femministe di inizio secolo, inserendo nel suo programma delle riforme che intendevano rivalutare la condizione della donna nella società civile, attraverso, anzitutto, l’estensione del suffragio universale. Solo in un momento successivo, di consolidamento del potere, il regime intraprende un’inversione di rotta, sposando una politica di restaurazione. L’operazione fu dettata dal puro opportunismo politico. Le donne, infatti, erano ancora pretermesse dalle votazioni, sicché i loro consensi non avevano alcun valore dal punto di vista elettorale. La lotta per la parità di genere non conveniva, nell’ottica di consolidamento del potere. Così, già nel 1924, il fascismo si schierava contro l’introduzione dell’istituto divorzio, rendendo omaggio “a quel sentimento che vuole difesa la salda, indissolubile costituzione della famiglia con la stessa inflessibilità con cui deve essere difesa l’integrità della patria”. In argomento, v. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 218 ss.

¹⁶⁰ Cfr. M. FIORAVANTI, *Giuristi e dottrine del partito politico: gli anni Trenta e Quaranta*, in C. FRANCESCHINI, S. GUERRIERI e G. MONINA (a cura di), *Le idee costituzionali della Resistenza*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1997, p. 198, in cui si ricostruisce il concetto di “partito” nella teorizzazione di C. MORTATI, *La Costituzione in senso materiale*, cit., spec. p. 70 ss. Secondo P. GROSSI, *Scienza giuridica*, cit., p. 221, nella prospettiva di Mortati, il partito doveva essere inteso “non come singolo raggruppamento in contrapposizione a molti altri, ma come il sostrato sociale dello Stato, l’istituzione che rende concreta la sovranità popolare esprimendola in un indirizzo politico prevalente e dominante”.

¹⁶¹ Così A. CICU, *Lo spirito del diritto familiare nel nuovo codice civile*, in *Rivista di diritto civile*, n. 1-2 del 1939.

¹⁶² Come sottolineato da V. POCAR, P. RONFANI, *La famiglia e il diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 21, “[l]a famiglia, a partire dagli anni Trenta, venne pienamente intesa come un soggetto politico, come «strumento principale nell’edificazione dello stato totalitario», sia dal punto di vista demografico, come si è detto, sin da quello educativo, al fine di crescere i «nuovi» italiani e le «nuove» italiane, educandoli alla «nuova» morale fascista”. L’attribuzione di rilievo pubblicistico all’istituto del matrimonio si ricollega, più in generale, alla nascita dello Stato moderno, in correlazione con l’emersione “di interessi pubblici di carattere demografico, economico, militare” (G. DALLA TORRE, *Matrimonio e famiglia*, cit., p. 7).

La legislazione del Ventennio sottendeva una “regolamentazione piramidale complessa”¹⁶³ del nucleo familiare, in cui i membri – ridotti a insieme di diritti e di obblighi¹⁶⁴ – si disponevano secondo una scala verticistica, improntata all’esaltazione della figura del *pater familias*.

Il codice civile nominava l’uomo a “capo della famiglia” (art. 144 c.c.), attribuendogli, con “rozza esaltazione del vitalismo maschile”¹⁶⁵, una supremazia nei rapporti patrimoniali con la moglie e con i figli. Questa potestà – al contrario di quanto accadeva nel mondo romano¹⁶⁶ – non era però assoluta, essendo in vero sacrificabile in vista della soddisfazione dell’interesse pubblico.

In altri termini, le riforme fasciste si riproponevano lo scopo “di rafforzare, da un canto, la patria potestà, dall’altro di tutelare più efficacemente la prole accentuando il carattere pubblicistico dell’istituzione, attribuendo allo Stato, conformemente all’indirizzo della politica legislativa del fascismo, una maggiore e più diretta sorveglianza nell’interesse del nucleo familiare”¹⁶⁷.

Dietro l’interesse del minore e della famiglia si celava però ancora una volta l’ombra dello Stato e nella specie del partito, che intendeva fugare il rischio che i coniugi, nell’adempimento del (*hinc*) *munus* genitoriale, si distanziassero eccessivamente dal modello proposto, antepoendo il proprio interesse a quello della Nazione¹⁶⁸.

Di talché, il genitore era sì libero di dare ai figli l’educazione che credesse più conveniente, ma nel limite di ordine generale di cui all’art. 147 c.c., in base al quale “[l]’educazione e l’istruzione [dovevano] essere conformi ai principi della morale e al sentimento nazionale fascista”¹⁶⁹.

¹⁶³ C. CARDIA, *Il diritto di famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 141.

¹⁶⁴ Si tratta di un modello familiare fondato sullo *status*, di una “famiglia che il diritto connota con identità forti, costruite su doveri e diritti specifici e prestabiliti sulla base del genere e dell’età, instaurando gerarchie e rapporti di potere prefissati” (V. POCAR, P. RONFANI, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 5).

¹⁶⁵ Così C. CARDIA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 264.

¹⁶⁶ Come evidenziato da F. DEGNI, *Il diritto di famiglia nel nuovo codice civile italiano*, CEDAM, Padova, 1943, p. 409 ss., “[n]ell’antico diritto romano la patria potestà era davvero e solo una *potestas* spettante al *paterfamilias*, che era il capo del gruppo familiare agnatizio; essa, perciò, aveva la stessa natura della sovranità nei corpi politici, illimitata, non soggetta a controlli. I poteri del *paterfamilias* erano estesissimi”.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 411.

¹⁶⁸ Cfr. sul punto, M. FORTINO, *Diritto di famiglia*, cit., p. 19

¹⁶⁹ Come sottolineato da A. CICU, *Lo spirito del diritto*, cit., p. 10, “[n]ella disciplina della patria potestà, tanto la Commissione Reale [...] quanto la Commissione parlamentare [...] quanto il Guardasigilli [...], si sono proposti «di rinforzare questo istituto e con esso la disciplina della famiglia», «accentuare sempre più la vigilanza dello Stato sull’esercizio dei poteri familiari», «accentuare sempre più la vigilanza dello Stato nell’interno del nucleo familiare». In coerenza a queste direttive è stata meglio disciplinata la repressione dell’abuso di patria potestà”.

Se inadempiente, il padre poteva essere dichiarato decaduto dalla sua potestà *ex art.* 330 c.c.; nella stessa sanzione, incorreva chi di “razza non ariana” e che però avesse figli “considerati di razza ariana” si sposasse con un soggetto a sua volta “non ariano”, ai sensi dell’art. 342 c.c.¹⁷⁰.

La *ratio* sottesa a queste norme – come indicato dalla dottrina dell’epoca – era quella di “evitare il pericolo che il genitore, nella nuova famiglia, non educ[asse] i figli secondo i principi della morale e del sentimento nazionale fascista, e [...] anche che minori, appartenenti a razze diverse, [fossero] allevati promiscuamente nello stesso nucleo familiare”¹⁷¹.

L’ingerenza dello Stato sulla famiglia si manifestava poi in modo viepiù deciso con riferimento al potere disciplinare di correzione.

In caso di indizi di “traviamento”, infatti, l’autorità di P.S., l’ente nazionale per la protezione della maternità e dell’infanzia e i G.I.L. (Gioventù Italiana del Littorio) potevano (*inter alia*) rivolgersi al Tribunale dei minorenni, il quale, decidendo in camera di consiglio senza l’intervento dei difensori – sentiti il p.m., il minorenne e l’esercente della patria potestà – poteva disporre con provvedimento insindacabile che il fanciullo/ragazzo venisse internato in una casa (*nomen omen*) di “redenzione”.

Più che tutelata, la famiglia era perciò “posta sotto tutela”; la protezione dei suoi componenti, infatti, “non era rivolta ad affermare i loro diritti individuali, bensì a tutelare, ciascuno secondo il suo specifico status, i membri di una collettività considerata vitale per il mantenimento dello Stato stesso”¹⁷².

Gli obblighi familiari assurgevano così a doveri di afflato pubblicistico; inderogabili, in quanto espressione di un principio di solidarietà ‘meccanica’ che attribuiva “valore e dignità” all’individuo “solo quanto parte di un organismo più grande”¹⁷³.

Si escludeva perciò che la famiglia fosse soggetta *tout court* al diritto privato e si imponeva una necessaria collaborazione tra il regime e le formazioni sociali, al fine di garantire la soddisfazione dell’interesse pubblico statale¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Per una disamina degli effetti della legislazione razziale nel campo del diritto di famiglia si rinvia a P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 227 ss.

¹⁷¹ F. DEgni, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 428.

¹⁷² Così V. POCAR, P. RONFANI, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 21.

¹⁷³ Sul punto, F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali e principio di solidarietà*, Bononia University Press, Bologna, 2016, p. 19.

¹⁷⁴ Secondo A. CICU, *Il diritto di famiglia nello Stato fascista*, in *Jus*, n. 3 del 1940, p. 373, “[n]on è vero, né concepibile, che nella sfera del diritto privato l’individuo sia da considerarsi come posto fuori dallo Stato, come non affermato o avulso dallo Stato. L’individuo sociale è sempre e tutto dentro lo Stato. Ogni

Il fascismo riconosceva l'autonomia dei privati, ma solo nel limite dell'utilità della Nazione. Dove l'interesse pubblico poteva essere realizzato "senza rivestire l'individuo di uniforme statale, [doveva essere] riconosciuta la veste di privato libero di muoversi secondo i propri interessi e la propria libera volontà, perché ciò è interesse dello Stato"¹⁷⁵. Di qui la centralità della clausola di ordine pubblico, che nella sua accezione ideale e materiale¹⁷⁶ era eretta a bastione della sovranità del regime avverso le condotte dei singoli che si scontravano contro il suo progetto totalitario.

Complessivamente, la politica familiare fascista non sortì l'esito sperato. La realtà economica del tempo, infatti, rendeva insostenibili i costi delle famiglie numerose e richiedeva che anche le donne lavorassero, impedendo così la restaurazione di una (probabilmente immaginaria) tradizione patriarcale¹⁷⁷.

Nel (vano) tentativo di arrestare il progresso economico-sociale, il fascismo, già nel 1929, era sceso ad accordi con la Chiesa, la quale, all'apparenza, propugnava in quel tempo una visione a tratti simile dell'istituto familiare¹⁷⁸.

I Patti nascondevano però una contraddizione in sé. Le due parti, infatti, seppure accomunate dalla critica al modello familiare laico-borghese, non concordavano sul tema (centrale) del rapporto tra lo Stato e la famiglia, cui fornivano un'opposta soluzione.

La tradizione giusnaturalista cattolica, invero, postula l'indipendenza dell'istituzione familiare dalle ingerenze del potere pubblico, riconoscendole un valore primaziale sullo Stato¹⁷⁹. In quest'ottica, la famiglia è la "rocca sull'onda"¹⁸⁰, che il

sua attività che abbia carattere e portata sociale non può essere estranea all'interesse dello Stato". Per una ricostruzione del dibattito sulla natura (pubblicistica o privatistica) degli istituti di diritto di famiglia si rinvia a A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 38 ss.

¹⁷⁵ A. CICU, *Il diritto di famiglia nello Stato fascista*, cit., p. 376.

¹⁷⁶ Cfr. T.F. GIUPPONI, *La sicurezza e le sue "dimensioni" costituzionali*, cit., p. 1, che definisce l'ordine materiale come quello che tutela la società "da forme violente di aggressione ai beni giuridici" e l'ordine ideale come la "garanzia dell'insieme dei principi e dei valori fondanti caratteristici di un determinato ordinamento giuridico".

¹⁷⁷ Come evidenziato da E. QUADRI, *La famiglia dal codice ai nostri giorni*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, n. 2 del 1992, p. 763 ss., il legislatore fascista si dimostra disancorato "rispetto alla realtà economico-sociale del tempo", non considerando la "mutata posizione della donna nella famiglia, come conseguenza della mutata posizione della donna nella società". Sul punto, V. POCAR, P. RONFANI, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 23 ss.

¹⁷⁸ Per una analisi complessiva della concezione tradizionale cattolica del matrimonio e della famiglia si rinvia a C. CARDIA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 23 ss.

¹⁷⁹ Sulla dicotomia tra concezione istituzionalistica e giusnaturalistica della famiglia si veda, tra i molti, ID., *Diritto e famiglia*, cit., p. 863 ss.

¹⁸⁰ Secondo l'icastica e preclara immagine di A.C. JEMOLO, *La famiglia e il diritto*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania*, n. 3 del 1949, p. 22 (dell'estratto pubblicato da Jovene nel 1949), il quale, sempre in metafora, descrive la famiglia come "un'isola che il mare del diritto può lambire, ma lambire soltanto".

regime, come “una marea che sale”¹⁸¹, ambisce ad inglobare e a trasformare nella prima cellula della Nazione.

Ancora una volta, le esigenze (immediate) della politica si rivelano più forti degli ostacoli posti dal diritto, nella sua dimensione teorica più pura.

Con l’art. 34 del Concordato, lo Stato italiano “ridona[va] all’istituto del matrimonio, che è base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo”, segnando “un’involuzione confessionale della legislazione familiare” italiana¹⁸².

L’articolo tradisce la prospettiva squisitamente *étatiste* del fascismo delle origini, che avrebbe imposto l’esclusiva sovranità dello Stato etico sul fondamento della famiglia legittima. La norma, invero, comportava un evidente sacrificio di sovranità per la parte pubblica, consentendo che la legislazione e i tribunali ecclesiastici regolassero le questioni attinenti alla formazione del vincolo matrimoniale. Di più, secondo alcuni interpreti, le disposizioni concordatarie avrebbero determinato “riflessi” generali “a livello giuridico come a livello di costume sino a suggerire alla Chiesa interferenze politiche non indifferenti proprio sui temi del matrimonio e della famiglia”¹⁸³.

Si trattava però di un rischio che il partito doveva necessariamente correre, al fine di garantirsi migliori strumenti per involuppare le masse nel suo progetto politico e condizionare il corso del progresso spirituale della società. Mussolini, infatti, riteneva che “il consolidamento dell’autorità della famiglia [fosse] una condizione necessaria della dittatura fascista” e che la Chiesa cattolica “offri[sse] il più valido sostegno ai suoi scopi di restaurazione”, contro “il movimento iniziato dai democratici e dai socialisti per liberare l’individuo dalle inibizioni emotive”¹⁸⁴.

Solo la religione poteva “attingere la motivazione più profonda della condotta dell’individuo”, consentendo al regime di “[contaminare] la sorgente delle emozioni individuali inculcando nei giovani i sentimenti della colpa sessuale”, così da “persuaderli che la vita è sacrificio e che la meta più alta dell’individuo è la negazione di sé a favore del Tutto”¹⁸⁵.

¹⁸¹ Ancora un’altra figura retorica, spesa però altrove, da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 405.

¹⁸² Così C. CARDIA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 67.

¹⁸³ *Ivi*, p. 70.

¹⁸⁴ Così L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 278 e s.

¹⁸⁵ *Ibidem*. L’A., a sostegno delle sue riflessioni, richiama lo studio pionieristico di W. REICH, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1933, che ha “gettato più di una fuggevole luce sulla «formazione della struttura autoritaria sulla base dell’inibizione sessuale e dell’ansietà sessuale»”.

Del resto, l'anticlericalismo ottocentesco si era dimostrato fallace, soprattutto in materia familiare, dal momento che dopo l'introduzione del matrimonio civile gli italiani avevano continuato a ricorrere esclusivamente all'istituto canonico, sprezzanti (o ignari) della inefficacia civile del vincolo religioso¹⁸⁶.

S'instaurava così un rapporto collaborativo tra Chiesa e Stato (non solo in materia familiare ma più in generale) nel campo dell'educazione. Ai sensi della Carta della scuola, gli istituti scolastici e le famiglie, postulati come "naturalmente solidali", cooperano nel solco di una "comunione di intenti e di metodi che sorregge le forze dell'infanzia e dell'adolescenza sulle vie della religione dei padri e dei destini dell'Italia".

Il modello proposto è ancora una volta di stampo corporativistico. Lo Stato, come chiarito dall'art. 7 della Carta del lavoro, affidava "alla famiglia l'educazione, l'istruzione e la preparazione morale del giovane, ma integra[va] e sviluppa[va] l'opera della famiglia nel completo raggiungimento delle finalità etiche nazionali"¹⁸⁷.

Si congiunge così la sfera degli affetti familiari con il sentimento di solidarietà fascista, sotteso a una trama spirituale che gli accordi con la Chiesa contribuiscono a rinforzare.

4. (SEGUE) LA SCUOLA, UN "LABORATORIO" PER IL REGIME

In un discorso del 22 giugno 1925 (cd. discorso dell'"intransigenza assoluta"), Mussolini afferma che gli "sorride[va]" l'idea di trasformare lo Stato in un "laboratorio", in cui

¹⁸⁶ Sul punto, si veda S. FERRARI, *Religione e codice civile. Dinamica istituzionale e problematica amministrativa del diritto matrimoniale postunitario*, in *Storia contemporanea*, 1976, p. 129 ss.

¹⁸⁷ La medesima formula veniva letteralmente riproposta dalla Carta del Diritto elaborata nell'ambito di un noto convegno pisano sui principi generali dell'ordinamento fascista. Questo documento, come evidenziato da P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 231, fornisce "una sintesi dei nuovi principi politico-giuridici sulla famiglia", quali quello dell'"unità e la saldezza morale ed economica della famiglia" e del "carattere religioso dell'atto di fondazione della famiglia". Sulla genesi della Carta si veda C. STORTI, *Una costituzione per il regime? 1940: lo scoppio della guerra e del conflitto tra partito fascista e scienza giuridica*, in *Giornale di storia costituzionale*, n. 1 del 2020, p. 143 ss.

creare, mediante una “selezione metodica”, gli “uomini nuovi”¹⁸⁸, rigidamente ripartiti in classi¹⁸⁹.

Il Duce riteneva che “questo sogno [fosse] superbo”, precisando però come “ved[esse] che a poco a poco st[esse] diventando una realtà”. In effetti, il partito aveva da subito intrapreso un progetto di “rivoluzione antropologica”¹⁹⁰, da attuare attraverso i nuovi strumenti della propaganda, come il cinema e la radio, ma anche e soprattutto per mezzo dell’istruzione pubblica, la quale è da sempre “un mezzo essenziale per il rinnovamento della società”¹⁹¹.

In ambito scolastico, l’approccio del fascismo fu inizialmente discreto. Esso preferì adagiarsi sui risultati del dibattito di inizio Novecento, da cui era scaturita una (se non insolita quanto meno) non scontata alleanza tra i popolari e gli idealisti¹⁹².

Entrambe le voci si opponevano “al rigoroso positivismo totalmente autonomo da ogni presupposto religioso”¹⁹³, ritenendo che la scuola non dovesse soltanto istruire, ma anche educare i giovani trasmettendo loro un patrimonio valoriale complesso.

L’idealismo considerava infatti la conoscenza scientifica soltanto uno strumento e non un fine in sé. Le idee (e i concetti) dovevano prevalere sulla realtà dei fatti¹⁹⁴, che

¹⁸⁸ Come evidenziato da P. COSTA, *Lo ‘Stato totalitario’*, cit., p. 117, citando sul punto C. COSTAMAGNA, *Dottrina del fascismo*, UTET, Torino, 1940, p. 536 ss., “il partito è un «partito-istituzione» che «si presenta come un esercito, volontario sì, ma disciplinato, al servizio dello Stato», impegnato ad organizzare e a promuovere il consenso, a fascistizzare la Nazione, a creare l’uomo nuovo” (enfasi aggiunta). Sul punto cfr. E. GENTILE, *Fascismo: Storia e interpretazione*, cit., p. 371, per il quale «[i]l mito dell’“italiano nuovo”, come aspetto propriamente nazionale del mito palinogenetico dell’“uomo nuovo”, non fu un espediente della propaganda fascista ma era fortemente radicato nella cultura di Mussolini e del fascismo, e inoltre aveva una lunga e consolidata tradizione nella storia dell’Italia contemporanea».

¹⁸⁹ Il passaggio, riportato da L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 269 e da J. CHARNITZKY, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime (1922-1943)*, La Nuova Italia, Firenze, 1996, p. 292, recita per l’esattezza: “Talvolta mi sorride l’idea delle generazioni di laboratorio: creare cioè la classe dei guerrieri, che è sempre pronta a morire: la classe degli inventori, che persegue il segreto del mistero; la classe dei giudici, la classe dei grandi capitani di industria, dei grandi esploratori, dei grandi governatori. Ed è attraverso questa selezione metodica che si creano le grandi categorie, le quali a loro volta creeranno l’impero. Certo questo sogno è superbo, ma io vedo che a poco a poco sta diventando una realtà”.

¹⁹⁰ Per E. GENTILE, *Fascismo*, cit., p. 370, “[i]l progetto della rivoluzione antropologica non fu marginale e accessorio nell’esperimento totalitario fascista, anzi fu uno dei fattori propulsivi di molte iniziative fondamentali del fascismo, come il monopolio dell’educazione, l’organizzazione capillare delle masse, la persecuzione dell’antifascismo, la campagna demografica, la campagna antiborghese, il razzismo e l’antisemitismo, così come fu presente anche negli orientamenti e nelle scelte della politica estera e nell’elaborazione dei grandiosi piani di espansione territoriale e di costruzione di una nuova civiltà imperiale”.

¹⁹¹ A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 251.

¹⁹² Sul dibattito sulla scuola prima della riforma si veda, per tutti, M. BELLUCCI, M. CILIBERTO, *La scuola e la pedagogia del fascismo*, Loescher, Torino, 1978, p. 51 ss.

¹⁹³ Sul punto, A. TALAMANCA, voce *Istruzione religiosa*, cit., p. 123.

¹⁹⁴ Così Giovanni Gentile “denega [alla storia] ruolo diverso da quello fattuale, svuotando le vicende stesse di quei contenuti che brillano soltanto allo specifico vaglio dei prodromi e delle origini da cui prendono corpo, e che si rivelano esaurientemente quando il processo analitico non è sporadico o per

acquisivano significato e valore solo in chiave politica, in seguito alla rielaborazione intellettuale. Così, nel pensiero di Gentile, qualora una teoria scientifica fosse stata contraria “a quei fini per cui lo Stato insegna e mantiene o garantisce la scuola” doveva essere espunta dai programmi scolastici, traducendosi altrimenti “in ostacolo all’attività dello Stato”¹⁹⁵.

Condividendo questi assunti, Mussolini cercò di convincere gli idealisti “ad accettare il fascismo come l’avveramento del loro concetto” ed affidò a Gentile il compito di gettare le fondamenta della struttura scolastica del regime¹⁹⁶.

La riforma¹⁹⁷ di Gentile del 1923 fu però più reazionaria che fascista¹⁹⁸. Essa, infatti, era sprovvista dell’animo popolare che caratterizzava il partito (e prima ancora il movimento origini)¹⁹⁹, privilegiando una lettura elitaria della società, fondata sull’esaltazione della cultura classica²⁰⁰. Nella prospettiva gentiliana, il ‘misticismo umanistico’ doveva divenire il fondamento di una nuova solidarietà sociale, conferendo al popolo un senso di appartenenza in comune.

Anche la religione, con il suo afflato emotivo, avrebbe dovuto contribuire alla realizzazione di questo fine ‘spirituale’ e ‘culturale’. L’art. 3 del r.d. n. 2185 del 1923, infatti, faceva assurgere l’insegnamento del cattolicesimo a “fondamento e coronamento dell’istruzione elementare in ogni suo ordine e grado”²⁰¹.

campionature capricciose, ma coerente, profondo e totale” (G. MOLTEI MASTAI FERRETTI, *Stato etico*, cit., p. 25)

¹⁹⁵ G. GENTILE, *Il fascismo al governo della scuola*, Sandron, Milano-Palermo, 1924, p. 216.

¹⁹⁶ Sul rapporto tra idealisti e fascismo si veda L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 236 ss. (il passaggio riportato nel testo si trova a p. 237), il quale evidenzia come “[a]ccettando il programma educativo di Gentile e del suo gruppo, Mussolini assicurò al suo governo l’appoggio di alcuni intellettuali assai noti in Italia e fece breccia nel mondo della cultura ufficiale”.

¹⁹⁷ Come osserva A. GAUDIO, *Scuola e fascismo*, La Scuola, Brescia, 1995, p. 32, occorre “notare come la modifica della situazione delle scuole non statali sia stata attuata con un provvedimento di carattere generale. Questo contrasta con quasi tutta la tradizione precedente e successiva, per cui la materia era normalmente oggetto di provvedimenti *ad hoc*, spesso di rango inferiore a quello legislativo”.

¹⁹⁸ La riforma “mirava ad assicurare il rinnovamento morale e spirituale e il progresso sociale del Paese per mezzo di una restaurazione di valori culturali tradizionali” (J. CHARNITZKY, *Fascismo e scuola*, cit., p. 190).

¹⁹⁹ Ciò nonostante, Mussolini la definì “la più fascista delle riforme”. Il giudizio mussoliniano è riportato, tra gli altri, da G. CORRAO, *Breve itinerario storico-giuridico dell’insegnamento religioso nella scuola italiana*, in F. DE GREGORIO (a cura di), *Studi seminariali di storia, diritto canonico ed ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 278.

²⁰⁰ Secondo L. AMBROSOLI, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze, 1980, p. 68, “era forse eccessivo definire Gentile servo del capitalismo, ma non vi era dubbio che il filosofo siciliano era schierato all’estrema destra e preannunciava quella visione autoritaria dello Stato che emergerà dai suoi scritti successivi e dal suo stesso sistema scolastico. Lo Stato doveva essere guidato da pochi cervelli pesanti; le masse dovevano lavorare e obbedire”.

²⁰¹ In sostanza, la norma implicava che l’intero animo della scuola fosse investito di spirito religioso, che doveva riverberarsi anche nelle altre materie di insegnamento. La formula dell’articolo è stata quindi ripresa dall’art. 36 del Concordato. Per G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, cit., p. 229 ss. l’insegnamento della religione non doveva tradursi in “arido dottrinarismo, meccanico formalismo, ma

Si riproponeva così una soluzione formalmente già sperimentata con la legge Casati, con però un approccio di fondo diverso. Nell'ottica gentiliana, infatti, la religione doveva svolgere un inedito compito pedagogico, fungendo (non solo, come noto, da *philosophia inferior*) ma anche da catalizzatore sociale. Il cattolicesimo, infatti, era in grado di trasmettere al *civis-fidelis* l'"idea di un limite", favorendo la sua "sottomissione al Tutto", in funzione di "qualcosa di superiore all'individuo e al quale l'individuo si deve piegare"²⁰².

In altri termini, insegnando la religione, si intendeva trasmettere il valore della gerarchia, asseritamente incarnato dalla Chiesa²⁰³.

La scuola doveva poi conformarsi alla rigida organizzazione statale fascista e riflettere la suddivisione in classi della società di massa. Per Gentile, ogni istituto scolastico doveva corrispondere a un determinato ceto sociale: la scuola professionale doveva avviare al lavoro, mentre i licei dovevano provvedere "alla formazione delle classi dirigenti e al progresso scientifico e culturale"²⁰⁴.

L'adozione di un modello 'elitario'²⁰⁵ costituì "[u]no dei maggiori motivi della crisi dell'educazione italiana"²⁰⁶. Si creò un "contrasto fra lo sviluppo di una nuova cultura ispirata alle moderne tendenze scientifiche e un sistema scolastico ancora soggetto all'autorità del passato"²⁰⁷, a dimostrazione di come la visione delle classi dirigenti possa

poesia, quasi canto della fede" (enfasi aggiunta), così che "l'insegnamento religioso sarebbe diventato il principio fondamentale del sistema di educazione pubblica e, quindi, della stessa restaurazione morale del popolo italiano" (L. AMBROSOLI, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, cit., p. 68)

²⁰² Questa l'opinione di Benedetto Croce riportata da A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 220. Sul pensiero religioso di Croce, in particolare nei suoi anni al Ministero dell'istruzione, si veda A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 360 ss. Nello senso anche G. GENTILE, *Discorsi di religione*, cit., p. 121, per il quale l'educazione religiosa avrebbe educato "gli spiriti ad accettare dal di fuori e dall'alto quello che l'uomo soltanto da sé e con le sue forze non può accettare". Sul punto, cfr. anche L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 279.

²⁰³ Per Gentile, "[l]'idea fascista delle gerarchie è in parte militare, ma in parte principale ecclesiastica", di talché "[i]l fascismo ha per modello il pontificato romano" (così in un'intervista al New York Times, il passaggio è riportato in *Quaderni di giustizia e libertà*, n. 2 del 1932, p. 31). Il filosofo di Castelvetrano, peraltro, riconosceva che "Stato e Chiesa [erano] due regimi totalitari" (il passaggio è riportato da J. CHARNITZKY, *Fascismo e scuola*, cit., p. 288, n. 354) che "convergono, eventualmente, nello stesso concetto della vita, non più materiale o terrena, ma anche spirituale e perciò celeste e soprannaturale" (lo trascrive L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 280).

²⁰⁴ Lo affermava, nel 1929, la circolare del 20 marzo 1929, n. 51, firmata dall'allora Ministro Giuseppe Belluzzo che si prodiga però "nella determinazione e nello sviluppo di una politica scolastica capace di fornire sapere tecnico necessario ad un paese come l'Italia destinato principalmente ad una produzione di manufatti di qualità" (così M. BELLUCCI, M. CILIBERTO, *La scuola e la pedagogia del fascismo*, cit., p. 310).

²⁰⁵ In questo senso il senatore Ettore Pais, per il quale "[p]er effetto della legge Gentile la nostra istruzione è diventata plutocratica". Cfr. L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 260 ss., il quale ricostruisce il dibattito sulla riforma davanti al Parlamento.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 252.

²⁰⁷ *Ibidem*.

produrre rilevanti conseguenze sul progresso (anche) materiale di un Paese, ben oltre il periodo di tempo in cui esse rimangono formalmente al potere²⁰⁸.

Dal punto di vista amministrativo, la riforma di Gentile fu centralistica e a tratti autoritaria²⁰⁹.

Così, in base a un regio decreto del 16 luglio 1923, tutti i membri del Consiglio superiore dell'istruzione pubblica – che garantisce l'unitarietà del sistema scolastico nazionale – dovevano essere nominati dal re, così come i rettori delle università statali, che fino ad allora erano stati invece eletti dalle facoltà.

Al fine di sovrintendere il funzionamento delle scuole elementari comunali, furono nominati dei “direttori statuali”, cui erano affidati precisi compiti di vigilanza sull'operato dei maestri.

Ancora, i presidi delle scuole di ogni ordine e grado erano tenuti a relazionare con note esplicative al Re e al Ministero per informarli circa il comportamento tenuto dagli insegnanti nel corso dell'anno scolastico²¹⁰.

Di contro, Gentile concesse maggiore libertà alle scuole private e pareggiate, al fine di asseverare il legame tra idealisti e popolari²¹¹. L'introduzione dell'esame di Stato, infatti, consentiva agli studenti cattolici di frequentare istituti confessionalmente orientati e comunque di ottenere un titolo equipollente a quello statale²¹².

In questo senso, Gentile fu nei fatti un sostenitore della libertà “della” e (almeno con riferimento all'alta formazione²¹³ anche) “nella” scuola²¹⁴.

²⁰⁸ Sembraerebbe ricondurre “i mutamenti politici [...] a un mutamento della concezione del mondo”, affermando così “una filosofia della storia [...] radicalmente spiritualistica”, C. SCHMITT, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del politico*, cit., p. 66.

²⁰⁹ Sull'“impulso al centralismo burocratico” insito nella riforma si veda L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 245 ss.

²¹⁰ G. GENTILE, *Il fascismo al governo della scuola*, cit., p. 125 ss. riteneva infatti che “il superiore [dovesse informare il ministero] intorno allo spirito di iniziativa dell'inferiore, così dentro la scuola, come fuori della scuola” invitando il preside redattore delle note informative di fine anno ad essere un “buono psicologo [...] dotato di quella socratica penetrazione che è la qualità essenziale dei duci”.

²¹¹ Lo sottolinea A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., p. 230 e s. Sulle reazioni dei popolari di fronte alla riforma Gentile si veda A. GAUDIO, *Scuola e fascismo*, cit., p. 34.

²¹² Anche la scuola privata peraltro doveva essere “schiettamente nazionale” dovendo comunque attenersi “agli stessi programmi e agli stessi esami dinanzi a giudici estranei a tutti”. Sulla differenza tra le scuole pareggiate e private nel quadro della riforma di Gentile, con specifico riferimento alle scuole confessionali, si veda L. AMBROSOLI, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, cit., p. 84.

²¹³ Si trattava però di una libertà funzionale inscritta nell'ordine dei fini etici statuali. Sul punto, si veda G. GENTILE, *Libertà d'insegnamento e autonomia universitaria*, in ID., *Scritti pedagogici. La riforma della scuola in Italia*, III, Sansoni, Firenze, 1937, p. 439.

²¹⁴ Secondo la dicotomia che anima il lavoro di A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., spec. p. 5. Come evidenziato da CHARNITZKY, *Fascismo e scuola*, cit., p. 179, “era però impossibile non vedere che Gentile [...] stava per realizzare una riforma che in alcuni punti centrali, come la questione della libertà di insegnamento o l'esame di stato, contravveniva a una risoluzione dello stesso PNF approvata all'unanimità alla vigilia della marcia su Roma”.

La “politica dei ritocchi”²¹⁵ perpetrata dai suoi successori mirò invece ad incrementare il controllo governativo sui programmi scolastici e sui docenti, persino nelle università.

L’art. 18 del r.d.l. 28 agosto 1931, n. 1227 costrinse i professori universitari (*recte*, “[i] professori di ruolo e i professori incaricati nei Regi istituti d’istruzione superiore”) a prestare fedeltà al regime fascista, pena la perdita dell’incarico. La previsione si giustapponeva a quella di cui all’art. 345 del r.d. 26 aprile 1928, n. 1297 che già aveva imposto agli insegnanti elementari un giuramento di ufficio con cui si impegnavano a istruire i fanciulli “al culto della patria ed all’ossequio delle istituzioni dello Stato”.

Il combinato disposto dell’art. 1, comma 1, lett. b, del r.d. 17 marzo 1927, n. 486 e dell’art. 1 del r.d. 26 gennaio 1928, n. 199 consentiva poi l’allontanamento dal servizio dei docenti medi ed elementari che impartissero un insegnamento o (addirittura) conducessero uno stile di vita non conforme alle direttive politiche del regime, limitando così non solo la libertà di insegnamento ma anche la libertà dell’insegnante *tout court*.

Contestualmente, si procedette a una fascistizzazione dei programmi scolastici. Nel 1929, fu introdotto l’insegnamento di “cultura fascista” negli istituti professionali e quello di “elementi di ordinamento corporativo” nei licei e negli istituti magistrali.

Più in generale, in tutti i libri di testo adottati nelle scuole di ogni ordine e grado si esaltava il “mito del duce” e si rappresentava Mussolini come “inviato da Dio a salvare l’Italia”²¹⁶.

Per il Duce però lo “stile fascista”²¹⁷ non poteva solo essere insegnato nelle aule, ma doveva essere altresì appreso sul campo per mezzo dell’educazione fisica e militare.

Di qui il ruolo delle organizzazioni giovanili, che, nelle intenzioni del partito, dovevano divenire “il più vasto campo sperimentale umano che si sia mai avuto in ogni tempo e in ogni Paese”²¹⁸.

Con il r.d. del 3 aprile 1926, n. 2247 si istituì l’Opera Nazionale Balilla – dapprima come ente morale autonomo; quindi, posto alle dipendenze del Ministero dell’Educazione nazionale (con r.d. del 14 novembre 1929, n. 1992) e presieduto di diritto dal sottosegretario di Stato per l’educazione fisica e giovanile – con il compito di assicurare

²¹⁵ Così è definita *ivi*, p. 193 ss.

²¹⁶ Lo si evidenzia *ivi*, p. 406.

²¹⁷ Per usare un’espressione di B. MUSSOLINI, *Stile fascista, stile di vita*, Ravagnati, Milano, 1929.

²¹⁸ Lo si affermava espressamente in una pubblicazione del P.N.F., *Il cittadino soldato*, Libreria dello Stato, Roma, 1936. Il passaggio è riportato da E. GENTILE, *Fascismo*, cit., p. 470.

l'“educazione [...] morale della gioventù”, in accordo ai “principi e [agli] ideali abbracciati dal fascismo”²¹⁹.

Fino a quel momento, soltanto la Chiesa cattolica aveva investito cotanta attenzione nel campo dell'educazione extra-scolastica, che si accingeva perciò a diventare l'ennesimo terreno di scontro tra la Santa Sede e lo Stato italiano.

Tra il 1927 e 1928, furono messe al bando tutte le organizzazioni giovanili che perseguissero le medesime finalità dell'O.N.B., dapprima solo quelle di nuova formazione quindi anche quelle costituite prima dell'entrata in vigore del r.d.l. 9 aprile 1928, n. 696²²⁰. Il 29 maggio 1931 il Duce ordinò altresì la chiusura dei circoli giovanili dell'Azione Cattolica, arrecando così un *vulnus* alla libertà d'associazione della Chiesa, che pure era stata espressamente riconosciuta dall'art. 43 del Concordato²²¹.

L'istituzione del Ministero dell'educazione e l'insediamento del “programmatore”²²² Giuseppe Bottai segnerà poi un ulteriore scarto in avanti, in direzione del consolidamento del monopolio statale sui percorsi di formazione giovanile.

L'idea di Bottai era quella di riallacciare la scuola con il sistema produttivo, determinando un definitivo superamento della scuola “borghese” gentiliana²²³.

Nella vulgata di regime, la controriforma avrebbe impresso un carattere meritocratico al sistema di istruzione, trasformandolo in un mezzo imparziale di selezione

²¹⁹ Sulla struttura giuridica interna dell'organizzazione si veda J. CHARNITZKY, *Fascismo e scuola*, cit., p. 308 ss.

²²⁰ L'art. 2 del R.D.L. 9 gennaio 1927, n. 5 vietava, dal momento della sua entrata in vigore, “qualsiasi nuova formazione od organizzazione, anche provvisoria, che si proponga di promuovere l'istruzione, l'avviamento a professione, arte, o mestiere o, in qualsiasi altro modo, l'educazione fisica, morale e spirituale dei giovani”. L'art. 3 dello stesso decreto disponeva lo scioglimento delle Associazioni dei giovani esploratori cattolici italiani nei comuni con popolazione inferiore ai ventimila abitanti. Ancora, con decreto del R.D.L. 9 aprile 1928, 696 si mettevano al bando tutte le organizzazioni che avessero come fine “l'istruzione, l'avviamento a professione, arte, o mestiere o, in qualsiasi altro modo, l'educazione fisica, morale e spirituale dei giovani, eccetto le formazioni e organizzazioni dell'Opera Nazionale Balilla”.

²²¹ In base all'art. 43, “[l]o Stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dall'Azione Cattolica Italiana, in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principî cattolici”. La disposizione era interpretata nel senso che “[l]o Stato, senza contravvenire al concordato, potrebbe negare alle Associazioni di Azione cattolica, le garanzie concordatarie, e la qualifica di associazioni ecclesiastiche, e potrebbe anche scioglierle qualora violassero una delle tre condizioni richieste per il loro riconoscimento, svolgendo la loro attività: 1) nella cerchia d'un partito politico; 2) indipendentemente dalla Gerarchia; 3) non per la diffusione e l'attuazione dei principî cattolici” (F.M. MARCHESI, *Il concordato italiano dell'11 febbraio 1929*, D'Auria, Napoli, 1960, p. 156).

²²² Così lo definisce S. CASSESE, *Un programmatore degli anni Trenta: Giuseppe Bottai*, in *Politica del Diritto*, n. 1 del 1970, p. 404 ss.

²²³ In altri termini, si contrapponeva all'umanesimo della cultura” di Gentile un “umanesimo del lavoro”, improntato ai principi del corporativismo. Sul rapporto tra il pensiero di Gentile e di Bottai si veda L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 302 ss.

della gerarchia. Non fu questo il risultato. Le riforme contribuirono infatti a congelare la struttura sociale preesistente, anche nell'interesse dell'ordine corporativo che imponeva una rigida ripartizione in classi per favorire la stabilità del mercato interno.

A coronamento di questo progetto, fu emanata nel 1939 la Carta della scuola, concepita dal Ministro come “un piano regolatore della riforma stessa da attuarsi nel tempo”²²⁴.

Ai sensi della Carta, la frequenza a scuola e alle attività della G.I.L.²²⁵ costituiva un “servizio” che tutti i cittadini di età compresa tra i 6 e i 21 anni erano tenuti a prestare in favore della Nazione.

Nell'ordine fascista, “età scolastica ed età politica” finivano così per coincidere, nella consapevolezza che il sistema di istruzione giocasse un ruolo cruciale nella costruzione di una trama solidaristica nazionale capace di convogliare tutte le forze spirituali e materiali del Paese²²⁶. Allo stesso fine, si proverà a trasformare l'arte in uno strumento di “governo spirituale delle masse”²²⁷; nel (vano) tentativo di imbrigliare la cultura, che pure è “un libero prodotto dello spirito” che sorge spontaneamente nella società²²⁸.

5. (SEGUE) L'ARTE COME “STRUMENTO DI GOVERNO SPIRITUALE DELLE MASSE”

Il 14 luglio del 1938, un gruppo di studiosi e docenti fascisti redigono e pubblicano su “Il Giornale d'Italia” il “Manifesto degli scienziati razzisti”, sotto l'egida del Ministero della

²²⁴ Così si era espresso G. BOTTAI, *Relazione al duce e ai camerati del Gran consiglio sulla Carta della Scuola*, in ID., *La Carta della Scuola*, Mondadori, Milano, 1939, p. 28. Sul programma della Carta e sulle relative “realizzazioni” si veda S. CASSESE, *Un programmatore*, cit., p. 431 ss.

²²⁵ La Gioventù Italiana del Littorio era stata istituita con il r.d.l. 27 ottobre 1937, n. 1839, che aveva disposto la riunificazione delle svariate ramificazioni dell'Opera Nazionale Balilla. Sulle evoluzioni delle organizzazioni giovanili fasciste si veda J. CHARNITZKY, *Fascismo e scuola*, cit., p. 308 ss.

²²⁶ Per A. TALAMANCA, *Libertà della scuola*, cit., pp. 220, con il fascismo si affermerebbe l'idea “che lo Stato, attraverso l'educazione possa creare un nuovo tipo di cittadino, membro di quella comunità morale che avrebbe rappresentato la più sicura piattaforma per il rafforzamento del regime”.

²²⁷ Come si afferma nel *Manifesto della pittura murale* pubblico nel 1933, “[n]ello Stato fascista l'arte viene ad avere una funzione sociale: una funzione educatrice. Essa deve tradurre l'etica del nostro tempo, deve dare unità di stile e grandezza di linee al vivere comune. L'arte così tornerà ad essere quello che fu nei suoi periodi più alti e in senso alle più alte civiltà: *un perfetto strumento di governo spirituale*” (enfasi aggiunta).

²²⁸ Secondo L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 271, “[l]a cultura, in quanto libero prodotto dello spirito, non poteva essere il fine del governo fascista”. Cfr. sul punto M. OSTENC, *La scuola italiana durante il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 274, secondo il quale, per formare il fascista perfetto “senza fare tabula rasa del passato culturale e artistico della nazione [Mussolini] avrebbe dovuto bendare gli occhi della gioventù italiana”.

Cultura Popolare²²⁹. Anche (alcuni) uomini di scienza si sottomettono così al *diktat* del regime, il quale, dal suo canto, intendeva sfruttare la ricerca scientifica “in funzione con la politica dell’Asse”²³⁰.

Negli stessi anni, prende avvio un processo di riforma in materia di istituzioni e politica culturale²³¹ con il fine ultimo, subdolo, di asservire l’arte al partito, trasformandola in uno mezzo di ‘rivelazione politica’ per il popolo.

Come la Chiesa, il fascismo affida ad architetti, pittori, scultori e drammaturghi²³² “il compito di tradurre e glorificare in immagini fisiche, e pur spirituali, i fatti dello spirito”²³³, senza però imporre – e questo lo differenzia dal nazismo e dal bolscevismo²³⁴ – l’adozione di stilemi di Stato, nella convinzione che un certo grado di libertà dell’artista giovasse alla pregevolezza dell’opera e quindi agli interessi del regime.

Si applica ancora una volta il paradigma “collaborativo”²³⁵, per cui lo Stato rimane uno spettatore (vigile) dell’azione dei privati finché questa è in grado di soddisfare spontaneamente il suo interesse²³⁶. Nella dittatura, il potere politico si estende in tutti i

²²⁹ In argomento si veda V. ONIDA, *Le “radici” delle leggi razziali*, in M. D’AMICO, A. DE FRANCESCO, C. SICCARDI (a cura di), *L’Italia ai tempi del ventennio fascista. A ottant’anni dalle leggi antiebraiche: tra storia e diritto*, Franco Angeli, Milano, 2019, p. 191 ss., secondo quale il *Manifesto degli scienziati razzisti* “non è il prodotto di una riflessione scientifica, però come tale si presenta”.

²³⁰ Sulla posizione della Chiesa e dei cattolici nei confronti delle leggi razziali si veda A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato*, cit., p. 507, n. 1, il quale distingue: “la visuale più acuta della Santa Sede, che ben comprendeva come l’antisemitismo fosse in funzione con la politica dell’Asse; il sentire della più gran parte dei cattolici, che mai aderiscono all’antisemitismo; quello di vecchie cerchie cattoliche il cui antisemitismo era lo stesso dei secoli scorsi, punto legato a concezioni di esaltazione di una razza ariana; le posizioni di cattolici più totalitariamente devoti al regime”.

²³¹ Come evidenziato da M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 19, già lo Stato liberale, a discapito del suo preteso astensionismo, si era interessato alla promozione artistica, che aveva perciò giocato “un ruolo di primo piano nel compito di «progettazione dell’italiano»”.

²³² Sulla funzione politica – “rivelare al popolo la sua stessa essenza” – del “teatro di massa”, si veda E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 182 ss. e G. PEDULLÀ, *Il teatro italiano nel tempo del fascismo*, il Mulino, Bologna, 1994, *passim*.

²³³ Così Margherita Sarfatti, che, in un passaggio riportato da E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 175, intesse un paragone tra l’attività di propaganda del fascismo e quella della Chiesa.

²³⁴ Lo si evidenzia *ivi*, p. 177 ss.

²³⁵ Nel quadro delle elaborazioni corporative, [t]ra i diritti del singolo e quelli dello Stato, in ultima analisi coincidenti, non possono ammettersi insormontabili barriere; ma occorre stabilire un collegamento agevolmente praticabile e manovrabile attraverso il quale gli interessi privati possono confluire ordinatamente nell’interesse superiore riassuntivo dello Stato” (così Bottai, in occasione di un intervento al Convegno di Soprintendenti, tenutosi a Roma dal 4 al 6 luglio 1938; il passaggio è riportato da M. SERIO, *La legge sulla tutela delle cose di interesse artistico o storico. Introduzione*, in V. CAZZATO (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, I, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2001, p. 333.

²³⁶ Come evidenziato da C. SANGUINETI LAZAGNA, *La concezione delle arti figurative nella politica culturale del fascismo*, in *Il movimento di liberazione in Italia*, n. 19 del 1967, pp. 18-19, “[f]inche la cultura figurativa italiana continuò ad elaborare spontaneamente una « poetica » che, come quella del « Novecento » rispondeva ai disegni politici del governo, non fu necessaria da parte del regime alcuna presa di posizione in senso negativo, e Mussolini si limitò, tramite i sindacati e il monopolio delle esposizioni nazionali ed internazionali, a controllare tanto gli artisti quanto la penetrazione di ideologie straniere in Italia. Quando poi, nel 1939, si verificò l’unico serio movimento di «rottura» nei confronti «dell’arte di

campi della vita e del sapere, anche in quelli – come l’arte – in cui la personalità dell’uomo si afferma in maniera singolare per trasformare in chiave funzionalistica la sua libertà in un *munus publicum*.

Lo Stato – sosterrà Bottai – “ha bisogno della presenza degli artisti, non meno [di quanto] gli artisti hanno bisogno dell’assistenza dello Stato fascista”²³⁷. Il primo finanzia e il secondo esegue, contribuendo a ottemperare alla funzione (etico)educativa pubblica²³⁸.

La forza di persuasività dell’arte era sempre stata chiara al fascismo²³⁹, che già nei primi anni di governo si era fatto promotore di importanti manifestazioni culturali, anche attraverso enti pubblici costituiti *ad hoc*²⁴⁰. Solo con l’insediamento di Bottai²⁴¹ al Ministero dell’educazione nazionale, però, questo interessamento assume una dimensione istituzionale, traducendosi in un concreto indirizzo di politica legislativa²⁴².

regime», il movimento degli architetti razionalisti italiani, egli, che aveva ormai pienamente instaurato un rapporto ben preciso di dipendenza dell’arte e della cultura dalla politica, autorizzò i sindacati a sconfessarlo. Già nel 1928, infatti, i sindacati fascisti di Belle Arti svolgevano il duplice compito di controllare gli artisti e di organizzare una vasta propaganda attraverso la programmazione di tutte le esposizioni nazionali. Solo attraverso i sindacati gli artisti erano in grado di giungere alle esposizioni, da quelle regionali alla più vasta e completa, la Quadriennale, istituita nel 1931 e affidata all’on. Oppo” (enfasi aggiunta).

²³⁷ Così Giuseppe Bottai al Convegno dei Soprintendenti del 4, 5 e 6 luglio del 1938. Il testo dell’intervento è pubblicato sul sito del Ministero (www.bollettinodarte.beniculturali.it).

²³⁸ La concezione fascista postulava che l’intuizione estetica fosse congiunta a quella politica di cui costituiva un’anticipazione. Lo conferma un articolo di A. SOFFICI, *Il fascismo e l’arte*, in *Gerarchia*, n. 9 del 1922 (riportato da C. SANGUINETI LAZAGNA, *La concezione delle arti figurative*, cit., p. 10 ss.), il quale afferma che “[p]er il fascismo portato per forza ad una visione d’insieme, [...] i fatti pratici si coniugano spontaneamente a quelli spirituali, la filosofia si confonde con l’azione, la realtà con l’immaginazione e quindi la poesia con la politica [...]. È vero che per essere più rigorosi e esatti bisognerebbe dire: che trionfi la non arte contro l’arte vera e sublime. Ma se è esatto che ogni poesia ed arte quando sono vive giovano alla gloria della nazione, è anche certo che chi, tra le tante specie, vuol rigenerare l’intero organismo di un paese, deve preferire e farsi banditore di quella che meglio risponde al suo scopo. In ogni caso non scegliere e patrocinare quella che gli è contraria”.

²³⁹ Per la maggior parte organizzate dai sindacati degli artisti. Più in alto, anche qui in gerarchia, rispetto alle esposizioni sindacali vi erano le mostre nazionali, indette a Roma ogni quattro anni. Sul punto v. M. MARGOZZI, *L’«azione» per l’arte contemporanea. Le esposizioni, i premi, le leggi per la promozione e il coordinamento dell’attività artistica. Introduzione*, in V. CAZZATO (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, cit., p. 27

²⁴⁰ Mi riferisco in particolare all’Ente autonomo Esposizione Nazionale Quadriennale d’Arte di Roma istituito con R.D. 1° luglio 1937, n. 2023, con lo scopo “di provvedere alla organizzazione ed alla gestione delle Esposizioni quadriennali d’arte e delle iniziative che all’Esposizione predetta sono connesse per il potenziamento dell’arte nazionale anche nei rapporti di quella straniera” (art. 1) e all’Ente autonomo Esposizione biennale internazionale d’arte istituito con legge 17 aprile 1930, n. 504, “amministrato da un Comitato composto da cinque membri, nominati con decreto del capo del Governo, primo ministro segretario di Stato, due su proposta del ministro per l’Educazione Nazionale, due su proposta del ministro per le Corporazioni ed uno su proposta del ministro per l’Interno, in base a designazione del podestà di Venezia”.

²⁴¹ Per approfondire si veda G. BOTTAI, *Politica fascista delle arti*, Signorelli, Roma, 1940, che raccoglie gli scritti dell’allora Ministro in argomento.

²⁴² Secondo M. MARGOZZI, *L’«azione» per l’arte contemporanea*, cit., p. 27, “[s]i può affermare che il 1938 è l’anno in cui la politica fascista per le arti inizia a concretizzarsi sul piano normativo e, rispetto

Nel 1940 viene istituito l'Ufficio per l'Arte Contemporanea in seno alla direzione generale delle belle arti presso il Ministero dell'educazione nazionale con il compito di “studiare tutti i problemi e trattare le questioni che si riferiscono all'attività artistica del [...] tempo”²⁴³.

Così, Bottai si “impadronisce [simultaneamente] dei temi culturali e dei problemi dell'amministrazione che in quel momento erano sul tappeto, per inquadrarli tutti in un disegno politico”²⁴⁴. In particolare, il Ministero dell'educazione nazionale si assume l'impegno di “garantire la partecipazione «degli artisti contemporanei alle opere edilizie del regime» in accordo con il ministero dei lavori pubblici”²⁴⁵.

Così, su iniziativa del ministero, viene promulgata nel 1942 la legge “per l'arte negli edifici pubblici” (l. 11 maggio 1942, n. 839) che positivizzava la consuetudine – corroborata da numerose circolari ministeriali – in accordo alla quale nei progetti degli edifici pubblici una quota del due per cento doveva essere destinata agli “abbellimenti artistici”, ossia alla realizzazione di opere d'arte figurativa accuratamente scelte dal regime.

Gli artisti erano invero selezionati dalle amministrazioni, attingendo da un elenco di nomi di appartenenti alla corporazione delle belle arti, predisposto dalla confederazione fascista dei professionisti e degli artisti. In altri termini, chi intendeva accedere allo spazio pubblico doveva conformare la sua concezione politica a quella del partito, venendo altrimenti (nella migliore delle ipotesi) censurato²⁴⁶.

La “legge del due per cento” – com'era stata soprannominata – segna un passaggio decisivo verso l'edificazione di un *Kulturstaat* monocentrico. Essa, infatti, premiava “non il talento, non la capacità di leggere i tempi nuovi e di interpretarli ma il supino asservimento nei confronti delle regole e delle tematiche voluti dalla committenza”²⁴⁷, la

all'arte contemporanea in particolare, dopo un quindicennio di «osservazione sul campo» e di cauti ma decisi interventi «riordinativi» dà luogo alla fase di assestamento e codificazione del rapporto Stato-artisti”.

²⁴³ Così G. BOTTAI, *Politica fascista*, cit., p. 382.

²⁴⁴ In questo senso M. SERIO, *Il Convegno dei Soprintendenti (1938). Introduzione*, in V. CAZZATO (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, cit., p. 218.

²⁴⁵ Secondo M. MARGOZZI, *L'«azione» per l'arte contemporanea*, cit., p. 35, si tratta “rispetto alle norme transitorie via via emanate fino a quel momento, di un impegno governativo preciso e incontrovertibile a favore degli artisti e nell'ottica di realizzare un'architettura rispondente alle esigenze del regime, moderna ma anche veicolo della propaganda politica”.

²⁴⁶ Sulla censura ai tempi del fascismo cfr., in diversi ambiti, P. IACCIO, *La censura teatrale durante il fascismo*, in *Storia contemporanea*, n. 4 del 1956, p. 567 ss.; M.T. SCIACCA, *Il lavoro intellettuale ai tempi della censura. Storia delle riviste letterarie durante il fascismo*, in *Kykéion*, n. 3 del 2000, p. 59 ss.; G. FABRE, *Tra propaganda ed educazione: il fascismo, la censura e gli editori*, in *History of education & children's literature*, n. 1 del 2006, p. 103 ss.

²⁴⁷ Così M. MARGOZZI, *L'arte negli edifici pubblici e la legge del due per cento. Introduzione*, in V. CAZZATO (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, cit., p. 133. In effetti in

quale però era solita lasciare all'artista un certo grado di libertà sullo stile da adottare per l'opera.

Dietro una coltre di libertà apparente (di natura precipuamente tecnica) si celava così il totale asservimento dell'artista *quoad substantiam*. Lo Stato si arrogava la prerogativa di decidere sul contenuto delle opere d'arte, delegando al "genio" artistico solo la scelta dello stile.

In questo senso, con fascismo si attua una "politica culturale" più che una "politica della cultura"²⁴⁸, nel segno di una primazia assiologica dell'interesse pubblico su ogni attività creativa.

La cultura di regime diviene un inimitabile strumento di potere, che rafforza la legittimazione intellettuale del partito celebrando i suoi miti fondativi. Nelle pieghe della dicotomia tra libertà dei mezzi e libertà dei fini, infatti, si nasconde una pericolosa illusione, che attanaglia l'uomo di cultura in tutte le "età della tecnica"²⁴⁹: il gramsciano "intellettuale organico"²⁵⁰, che declassa il proprio arbitrio a mera 'discrezionalità'.

Ciò accade, in particolare, "[q]uando si è, o si crede d'essere, a un grande tornante della storia [...] a un *novus ordo saeculorum*"²⁵¹. In questi frangenti, infatti, il potere politico tende a operare un "richiamo alla mobilitazione di tutte le energie, anche di quelle intellettuali, al servizio della Storia che avanza"²⁵².

Se è vero che l'arte – come avremo modo di approfondire in seguito – costituisce uno strumento di crescita spirituale, è indubbio che il fascismo, con la legge del due per cento ed altre iniziative legislative²⁵³, abbia inteso assicurarsi una maggiore presa sul progresso spirituale della società, e quindi sulla Storia.

base all'art. 2 della legge, "[l]a scelta degli artisti per l'esecuzione delle opere d'arte figurativa di cui all'articolo precedente, sarà fatta dalle Amministrazioni sul cui bilancio grava la spesa, in base ad un elenco di nomi di artisti iscritti al Sindacato proposto dalla confederazione fascista dei professionisti e degli artisti".

²⁴⁸ Secondo la distinzione proposta da N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, p. 37 in base alla quale occorrerebbe discernere la "politica degli uomini di cultura in difesa delle condizioni di esistenza e di sviluppo della cultura" (politica della cultura) dalla "pianificazione della cultura da parte dei politici". Sulla tematica si veda, criticamente, M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 14 ss.

²⁴⁹ Su cui U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica (1999)*, AlboVersorio, Milano, 2011 e, più di recente, ID., *L'età della tecnica e la fine della storia*, Orthotes, Salerno, 2021.

²⁵⁰ Delineato in A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, III, 1975, pp. 1150-1151.

²⁵¹ G. ZAGREBELSKY, *Fondata sulla cultura*, cit., p. 29, il quale definisce la figura del "consigliere" e del "consulente" come la "versione odierna [in chiave minore] dell'«intellettuale organico» gramsciano, figura tragica e, a suo modo, grandiosa che si collega alle grandi forze storiche della società per la conquista della «egemonia» per modellare il mondo".

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Mi riferisco in particolare al Regio Decreto-Legge 20 giugno 1935, n. 1010, con cui si istituiva il "sabato fascista" e si rendeva obbligatoria "la partecipazione del popolo ad attività di massa a carattere addestrativo, politico, professionale, culturale e sportivo" (in argomento v. S. LENTINI, *Il «sabato fascista» un modello pedagogico dogmatico e omologante*, in *Quaderni di Intercultura*, 2018, p. 227 ss.) e

Il regime, invero, non trascura la rilevanza della dimensione spirituale nell'edificazione di una Nazione coesa, fondata su un sentimento di solidarietà comune. Nel fascismo, vi è la coscienza che il diritto *ex se* non è sufficiente a fondare uno Stato (che voglia dirsi) organico, occorrendo altresì che il pubblico potere si impadronisca anche della "funzione culturale"²⁵⁴. Lo impone il processo di secolarizzazione, da cui origina lo Stato moderno²⁵⁵. La fine della *res publica christiana*, infatti, destituisce la Chiesa dei suoi compiti identitari, che vengono demandati agli Stati (per l'appunto) nazionali, gelosi della sovranità sui propri tratti caratterizzanti.

In questo, il fascismo costituisce l'ipostasi di un percorso lungo secoli che segna un progressivo arretramento della religione quale formante dell'identità popolare. Così nel celebre motto mussoliniano il Paese era sì "cattolic[o], ma [...] fascista, anzi soprattutto esclusivamente, essenzialmente fascista"²⁵⁶, a dimostrazione di come, fermi i Patti, l'interesse politico statale temporale godesse di un primato *ratione finis*.

6. LA PENA COME "CATARSI" DEL CONDANNATO: SPIRITUALITÀ E DIRITTO PENALE NEL CONTESTO DEL FASCISMO

Il diritto penale risente, più di altri settori dell'ordinamento, dell'evoluzione dei paradigmi del diritto pubblico²⁵⁷ e (correlativamente) dei mutamenti sociali, configurandosi per sua natura come un sistema "impregnato" di cultura²⁵⁸. Di più,

sulla l. 1° giugno 1939, n. 1089, sulla tutela delle cose d'interesse artistico o storico, con la quale si era cercato, in chiave corporativa, "di contemperare equamente l'interesse dei privati col superiore interesse pubblico" (sul punto M. SERIO, *La relazione di Santi Romano a Bottai sul progetto di legge per la tutela delle cose d'interesse artistico o storico*, in V. CAZZATO (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, cit., p. 395 ss.).

²⁵⁴ Che secondo G. ZAGREBELSKY, *Fondata sulla cultura*, cit., p. 10 ss. costituisce una delle tre "funzioni sociali", insieme a quella economica e a quella politica.

²⁵⁵ D'obbligo il richiamo a E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 33 ss.

²⁵⁶ Il passaggio, tratto dal discorso di Mussolini alla Camera del 13 maggio 1929 in *Atti parlamentari, Camera, Discussioni*, leg. XXVIII, p. 129 ss., è già stato richiamato *supra* alla nota 89.

²⁵⁷ Lo evidenzia F. COLAO, *Il delitto politico tra Ottocento e Novecento*, cit., p. 283 ss., secondo cui "[l]a riflessione culturale e la sistematica relativa al diritto penale politico sono sempre apparse legate all'assetto costituzionale dello stato". Cfr. M. SBRICCOLI, *Le mani nella pasta e gli occhi al cielo*, cit., p. 823, per il quale con l'avvento del fascismo "[u]na volta di più il penale, affidabile spia della qualità costituzionale degli ordinamenti giuridici, verrà conformato alla natura dello Stato che lo esprime", financo a divenire "[l]a prosecuzione della politica dello squadristo [...] con altri mezzi".

²⁵⁸ Sul punto, ampiamente, F. BASILE, *Localismo e non-neutralità culturale del diritto penale*, cit., p. 16 ss., per il quale "il diritto penale, più di altri settori dell'ordinamento giuridico, presenta la caratteristica di essere un diritto 'impregnato' di cultura, un diritto, cioè, che risente particolarmente della cultura dello Stato, del popolo, degli uomini che tale diritto hanno elaborato". Si richiama anche il pensiero di U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, Sansoni, Firenze, 1974, p. 271, per il quale il diritto penale "è un po' il codice morale di una nazione e vale a caratterizzare la fisionomia spirituale di essa".

secondo Karl Mannheim, il sistema sanzionatorio sarebbe sempre espressione delle ideologie della classe politica dominante e dei suoi interessi, in ottica strumentale²⁵⁹.

In effetti, nel corso Ventennio fascista, il *ius puniendi* trova una nuova giustificazione etica, asservendosi (spesso, ma non sempre) ai fini dell'ideologia di regime²⁶⁰.

Molti degli istituti introdotti dal nuovo codice riflettono invero gli assunti politici del partito e, in particolare, il dogma etico-organicistico, che impone l'assorbimento della vita della società nello Stato. Lo si può osservare nei "delitti contro il sentimento religioso e la pietà dei defunti" (libro II, titolo IV) e nei "delitti contro la moralità pubblica e il buon costume" (libro II, titolo IX); all'interno di questi reati, infatti, compaiono numerosi "elementi normativi culturali"²⁶¹, che rinviano a concezioni morali anche per l'individuazione dei beni giuridici tutelati.

Si afferma così la categoria dei beni giuridici cd. "di civiltà"²⁶², tramite cui si eleva a degno oggetto di tutela penale dei valori "inventati" – nel senso, etimologicamente corretto, di "reperire", ma, anche di "creare"²⁶³ – dal partito, in quanto asseritamente posti alla base della compagine sociale.

Queste norme giuridiche rendono meritevoli di protezione 'fatti di sentimento', non considerati allo stato 'liquido', ossia come "atmosfera emozionale"²⁶⁴, bensì come insieme di principi morali cristallizzati dal legislatore.

²⁵⁹ K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), il Mulino, Bologna, 1965.

²⁶⁰ Non si intende negare lo sforzo di alcuni giuristi del tempo di frenare la trasformazione in atto, ricorrendo alla tradizione formalistica e rifiutando l'approccio teleologico. L'utilizzo di una *koinè* penalistica mutata dalla letteratura del secolo precedente, tuttavia, non fu in grado di limare l'autoritarismo repressivo che informa il Codice 1930, che pure conserva nell'ambito del generale "sincretismo" di regime alcuni principi propri dell'impianto liberale. Sulla teoria del "freno" si veda M. SBRICCOLI, *Le mani nella pasta e gli occhi al cielo. La penalistica italiana negli anni del fascismo*, cit., p. 842 ss., secondo il quale la scienza penalistica avrebbe svolto "una funzione risanatrice nella fase prefascista, una funzione di freno (in ipotesi) positivo durante il fascismo, una funzione di freno certamente negativo dopo la sua caduta". Peraltro, come evidenziato da S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, cit., p. 16, "il regime precedente [al fascismo] era tutt'altro che liberale: aveva struttura autoritaria, temperata da istituti liberali. Per cui fu facile, per il fascismo, cancellare le timide componenti liberali, utilizzare una buona parte delle istituzioni precedenti, innestare su altre nuove norme di ispirazione più autoritaria, giustapporvi nuovi istituti più autenticamente fascisti".

²⁶¹ Per approfondire il concetto si veda F. BASILE, *Localismo e non-neutralità culturale*, cit., p. 56 ss.

²⁶² L'emergere della concezione culturale di bene giuridico "fu sì un modo nuovo di comprensione della realtà sottostante alle norme, ma nei suoi aspetti spirituali e forse ideologici, e non in quelli materiali" (F. ANGIONI, *Contenuto e funzioni del concetto di bene giuridico*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 75). Sulla religione come bene giuridico di civiltà si veda P. SIRACUSANO, *I delitti in materia di religione*, cit., p. 53 ss.

²⁶³ P. GROSSI, *L'invenzione del diritto: a proposito della funzione dei giudici*, in ID., *L'invenzione del diritto*, cit., p. 115.

²⁶⁴ L'espressione è di A. FALZEA, *Voci di teoria generale del diritto*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 453, che la utilizza "per indicare l'insieme dei modi di sentire di cui sono partecipi, eventualmente in varia misura e con diversi ruoli, i membri di un aggregato o gruppo sociale".

L'esempio più calzante è quello del sentimento nazionale, obiettivo ultimo del processo di trasformazione spirituale della società innescato dal regime, e bene giuridico (direttamente o indirettamente) tutelato da diverse norme del codice penale.

Il sentimento nazionale è un sentimento politico, che si esprime nella condivisione da parte di un popolo di valori comuni²⁶⁵. Ora, fissando in via generale e astratta uno stato emotivo – per di più collettivo –, il legislatore non demanda al giudice una seria indagine guidata dal principio di offensività in concreto²⁶⁶, ma gli attribuisce il potere di punire l'offesa arrecata a un'entità ideal-tipica, a un valore preselezionato anziché reperito *in vivo* nelle esigenze della società²⁶⁷.

Ci si limitava in sostanza a punire chi condividesse un apparato valoriale difforme da quello imposto autoritativamente dal regime, “in nome del sacro vincolo della solidarietà nazionale, del sentimento di attaccamento, di fede e di soggezione allo stato italiano come realtà spirituale”²⁶⁸.

Così gli artt. 271 e 272 c.p. svolgevano una funzione puramente politica, sanzionando rispettivamente chiunque “promuove[sse], costitui[sse], organizza[sse] o

²⁶⁵ V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, cit., p. 316 e s. definisce il sentimento nazionale come quel “nobilissimo e delicatissimo sentimento, indispensabile a che lo Stato potesse agire con sicura solidarietà di tutta la popolazione, per il conseguimento dei suoi fini elevati”.

²⁶⁶ Quindi inteso nella sua accezione costituzional-liberale. Come osserva, D. PULITANÒ, *Offensività del reato (principio di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali VIII, 2015, p. 666, infatti, “[q]uando la dottrina penalistica odierna parla di principio di offensività, tende a collocare questo tema entro l'orizzonte dei principi del diritto penale liberale, che nel nostro mondo sono anche (in varia forma e misura) principi costituzionali. Ma l'idea e il lessico dell'offensività si prestano ad essere collegati anche ad altri tipi di ordinamento, anche con «valori» che ci rifiuteremmo di considerare tali, ma che siano assunti a oggetti di tutela penale sulla base di valutazioni di meritevolezza e bisogno di tutela, diverse dalle nostre (e magari opposte, come in ordinamenti autoritari o fondamentalisti). Al livello più astratto l'idea di offensività (del delitto come offesa) si limita ad evocare la funzione per la quale il diritto penale è generalmente pensato, in un'ottica di mera razionalità strumentale. A questo livello di astrazione, neutro rispetto a concezioni sostanziali del bene e del giusto, può collocarsi l'additare come facce simmetriche di una stessa realtà normativa, da un lato, il disvalore del fatto descritto e vietato dalla norma, dall'altro lato, il valore che costituisce l'obiettivo di tutela”.

²⁶⁷ Il sistema giurisdizionale del tempo era condito di molte ‘finzioni’ di sentimento. Tra di queste vi era quella per cui la sentenza sarebbe stata “espressione dei sentimenti che il delitto ha suscitato nell'anima popolare” e che la giurisdizione sarebbe stata il riflesso dei “sentimenti della massa del popolo” (lo evidenzia Ar. ROCCO, *La nuova corte d'Assise*, in *Rivista Penale*, 1931, p. 601). Sul processo penale nello Stato fascista si veda F. COLAO, *Caratteri originari e tratti permanenti del processo penale dal codice «moderatamente liberale», al codice «fascista», al «primo codice della Repubblica»*, in F. COLAO, L. LACCHÈ, C. STORTI (a cura di), *Giustizia penale e politica in Italia tra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 195 ss.

²⁶⁸ Invero, “[l]o Stato così come il fascismo lo concepiva ed attuava era perciò un fatto spirituale e morale che concretava la organizzazione giuridica economica e politica della Nazione; garantiva la sicurezza interna ed esterna dei consociati; custodiva e trasmetteva lo spirito del popolo segnandone la evoluzione nella lingua, nella fede, nel costume; raffigurava la coscienza immanente della collettività; educava i cittadini alla virtù civile e li rendeva consapevoli della loro missione, sollecitandoli all'unità ed armonizzando i loro interessi” (G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 172). Questa concezione traspare chiaramente nel lavoro di C. COSTAMAGNA, *Elementi di diritto costituzionale corporativo fascista*, Bemporad, Firenze, 1929, spec. p. 21 e s.

dirige[ss]e] associazioni che si propon[evano] di svolgere o che svolg[evano] un'attività diretta a distruggere o deprimere il sentimento nazionale”, nonché chi si adoperasse nella “propaganda [...] per distruggere o deprimere il sentimento nazionale”²⁶⁹.

Queste fattispecie – come altre all'interno del codice – erano state certamente concepite in chiave anti-anarchica, ma la loro portata era così ampia da ricomprendere qualsiasi forma di dissenso. Lo spirito nazionale era invero potenzialmente minacciato dall'attività di “apostolato” di qualsiasi gruppo che condividesse “finalità non solo politiche, ma religiose, culturali, scientifiche” fuoriuscenti dall'ordine etico sotteso dal regime²⁷⁰.

Mirava parimenti a proteggere il sentimento nazionale, anche l'art. 291 c.p. e seppure indirettamente l'art. 402 c.p.²⁷¹.

Le due disposizioni devono essere lette congiuntamente²⁷², nel senso di un generale interesse statale alla formazione di un'identità comune per il popolo. In seguito agli accordi con la Chiesa, infatti, la religione cattolica, apostolica e romana era stata (ri)consacrata come religione dello Stato, entrando così a fare parte, *de iure* e non più solo *de facto*, del patrimonio spirituale del popolo italiano. Il sentimento religioso era, in altri termini, confluito nel sentimento della Nazione, pur restando un bene giuridico distinto, meritevole di una tutela specifica²⁷³.

²⁶⁹ La Corte costituzionale, sentenza del 6 luglio 1966, n. 87 ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 272, secondo comma, c.p., che puniva la propaganda antinazionale, precisando che il sentimento nazionale “non va confuso col nazionalismo politico, corrisponde al modo di sentire della maggioranza della Nazione e contribuisce al senso di unità etnica e sociale dello Stato. Ma è pur tuttavia soltanto un sentimento, che sorgendo e sviluppandosi nell'intimo della coscienza di ciascuno, fa parte esclusivamente del mondo del pensiero e delle idealità. La relativa propaganda non è indirizzata a suscitare violente reazioni, come nel caso precedentemente esaminato, né è rivolta a vilipendere la Nazione od a compromettere i doveri che il cittadino ha verso la patria od a menomare altri beni costituzionalmente garantiti. Non trattasi quindi di propaganda che ha finalità illecite, e pertanto qualsiasi limitazione di essa contrasta con la libertà garantita dall'art. 21 della Costituzione”. L'illegittimità costituzionale dell'art. 271 c.p. è stata invece pronunciata dalla Corte costituzionale, sentenza del 12 luglio 2001, n. 243.

²⁷⁰ Sul punto, G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., pp. 215-216.

²⁷¹ Come noto, l'articolo è stato dichiarato incostituzionale dalla Corte costituzionale, sentenza del 20 novembre 2000, n. 508.

²⁷² Già segnalava il collegamento tra queste due norme A. CONSOLI, *Il reato di vilipendio*, cit., p. 93, per il quale “[i]l «Cattolicesimo italiano» non è il solo bene, che venga difeso, in una visione intimamente collegata ai valori nazionali. Il codice Rocco prevede il reato di «vilipendio alla nazione italiana» nell'art. 291 c.p. In tale incriminazione ci pare intravedere la rilevanza, da noi già indicata, data dal legislatore fascista alla Nazione e a tutto ciò che, come la religione, valorizza la Nazione”.

²⁷³ Secondo E. VITALI, *Vilipendio della religione*, cit., p. 85, “si può affermare che alla base della configurazione dei reati contro il sentimento religioso nel vigente codice sta una particolare considerazione dei valori nazionali e una positiva valutazione del sentimento religioso tra questi”. Nello stesso senso, L. SPINELLI, *Appunti in tema di tutela del sentimento religioso nell'ordinamento penale italiano*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, 1962, p. 373.

L'art. 402 c.p. puniva, invero, chiunque “vilipende[ss]e la religione dello Stato”. L'oggetto della disposizione era “la religione in sé e per sé”²⁷⁴, intesa come complesso di valori in grado di cristallizzare e di rendere impersonali le valutazioni collettive impresse nella coscienza (di una parte) della popolazione²⁷⁵, che in quel momento storico era dal punto di vista religioso piuttosto coesa²⁷⁶.

L'articolo faceva un implicito rinvio normativo all'art. 1 del Trattato del Laterano, che, riconsacrando la religione cattolica come religione dello Stato, consentiva l'ingresso dei principi del diritto canonico nell'ordinamento italiano²⁷⁷. Tali valori “in sé presi, esulano dal campo affettivo collocandosi in un campo di rilevanza oggettiva”²⁷⁸, che funge da base assiologica dell'ordinamento. Di talché, lo Stato etico valutava con sfavore “i sentimenti [non] conformi al patrimonio spirituale comune – alle tradizioni e credenze del gruppo, alle sue idee estetiche e ai suoi principi morali, alla sensibilità e alla vita affettiva generale –”²⁷⁹, facendone conseguire l'espressa riprovazione da parte del diritto.

In questo contesto “ideo-critico”²⁸⁰, la “soglia di tollerabilità”²⁸¹ penale arretrava fino a rendere punibili i semplici oltraggi arrecati *verbis* a un bene ideale.

²⁷⁴ Così nella *Relazione del Guardasigilli On. Alfredo Rocco sul progetto definitivo di nuovo codice penale*, in *Lavori preparatori del codice penale e del codice di procedura penale*, Tipografia delle Mantellate, Roma, 1929, vol. V, t. II, n. 431, p. 189.

²⁷⁵ Controvertivano sul punto coloro che attribuivano all'articolo una portata normativa ristretta, limitando l'oggetto del reato al “patrimonio dogmatico” e alle “credenze fondamentali” della religione (v., per esempio, F. FINOCCHIARO, *Appunti in tema di vilipendio della Religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 4 del 1962, p. 30) e chi invece interpretava la disposizione in modo più ampio, ritendendo tutelati anche i principi etici della religione (come sembrerebbe indicare A. CONSOLI, *Il reato*, cit., p. 111 ss.). Per ulteriori riferimenti bibliografici sul punto si veda N. MARCHEI, “*Sentimento religioso*” e *bene giuridico*, cit., p. 38, n. 6.

²⁷⁶ Questa l'immagine che il regime mira a dare del Paese, offuscando le credenze di minoranza. Per C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa*, cit., p. 68 e s., “si ha un'impressione nello scorrere la legislazione ecclesiastica del periodo fascista: che non si sia voluto ammettere lo scandalo della presenza dell'ateismo e dei non credenti nella società civile, e che tale fenomeno sia stato considerato del tutto abnorme rispetto al modello ideale di comportamento previsto dal legislatore”. L'A. sottolinea altresì come fosse “[p]ressoché inesistente il profilo sostanziale del diritto di libertà religiosa, la possibilità cioè di scegliere consapevolmente tra religione cattolica, altri culti o ateismo e indifferentismo: l'educazione, la famiglia, il servizio militare, la pubblica amministrazione, ogni struttura statale era conglobata in un contesto confessionista che spingeva pressantemente il cittadini verso una opzione cattolica che diveniva a un tempo una scelta religiosa e nazionale”.

²⁷⁷ In questo la “religione dello Stato” costituiva un “elemento normativo giuridico”. Su questa e sulle altre interpretazioni della formula si rinvia a *ivi*, p. 53 ss.

²⁷⁸ Mutando le parole di A. FALZEA, *Voci di teoria generale del diritto*, cit., p. 484 ss.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 456. Nel saggio richiamato l'A. sembrerebbe suggerire un processo di oggettivazione dei valori, che nati come sentimento (*rectius*, “atmosfera emozionale” collettiva) divengono principi giuridici, ponendosi alla base dell'ordinamento. In particolare, si evidenzia come “[n]el passaggio dal piano soggettivo dei valori al piano oggettivo degli interessi, la fruizione si svincola dagli aspetti emozionali, ma in compenso si vincola da un verso alla volontà e al comportamento e dall'altro verso agli aspetti formali di cui gli interessi debbono rivestirsi per poter essere oggetto di garanzia giuridica”.

²⁸⁰ Su questo concetto si veda C.E. PALIERO, *La laicità penale*, cit., p. 1158 ss.

²⁸¹ Ancora un'espressione di A. FALZEA, *Voci di teoria generale del diritto*, cit., p. 456.

La ‘rarefazione’ della condotta sanzionata assicurava al giudice un ampio margine di discrezionalità nel decidere che cosa dovesse essere ritenuto offensivo della religione. Il concetto di vilipendio è infatti *ex se* un “concetto normativo non giuridico”²⁸², che impone all’interprete di utilizzare parametri socioculturali *ad hoc* individuati. Così, la concezione etica del reo, anche se non si era tradotta in azione, diveniva oggetto di giudizio e veniva sanzionata in base un’altra considerazione etica, in questo caso (asseritamente) collettiva.

Lo stesso meccanismo si riscontra nell’art. 291 c.p., in base al quale “[c]hiunque pubblicamente vilipende la nazione italiana è punito”. L’articolo, tutt’ora vigente²⁸³, intende(va) sanzionare “l’oltraggiatore non di questa o di quella istituzione costituzionale [già punito dalle norme contenute nei precedenti articoli], ma della nazione italiana tutta intera, nella unità millenaria della stirpe, nella continuità perenne di quel glorioso patrimonio di valori ideali per cui essa vanta, a giusto titolo, una individualità sua propria”²⁸⁴.

Rispetto al codice Zanardelli, cambia, in questa come nelle altre fattispecie di vilipendio politico, il bene giuridico tutelato; esso non è più la (astratta) sicurezza della monarchia, bensì la personalità dello Stato, intesa come complesso di valori che concorrono a determinarne l’identità²⁸⁵.

Si tratta di un patrimonio ampio, plasmato da un’ideologia che sovrappone la volontà della pubblica autorità con quella della collettività. Così, in giurisprudenza, si tendeva a “identificare la Nazione italiana con il fascismo”²⁸⁶, di talché l’offesa arrecata

²⁸² Lo evidenzia F. BASILE, *Localismo e non-neutralità culturale del diritto penale*, cit., p. 58 e s.

²⁸³ Meno di un decennio fa, la Cassazione penale, sez. I, sentenza del 21 marzo 2013, n. 28730, confermando la condanna in appello per il delitto di cui all’art. 291 c.p., ha precisato che “[l]’elemento oggettivo del delitto previsto dall’art. 291 cod. pen. non richiede che la manifestazione di vilipendio sia specifica e che essa sia indirizzata a determinate persone, alle quali cagioni un certo turbamento psichico; per integrare il reato de quo è sufficiente una manifestazione generica di vilipendio alla nazione - da intendersi come comunità avente la stessa origine territoriale, storia, lingua e cultura - effettuata pubblicamente (Cass., 11 ottobre 1954). In particolare, il reato in esame non consiste in atti di ostilità o di violenza o in manifestazioni di odio: basta l’offesa alla nazione, cioè un’espressione d’ingiuria o di disprezzo che leda il prestigio o l’onore della collettività nazionale, a prescindere dai veri sentimenti nutriti dall’autore, mentre l’elemento psicologico consiste nel dolo generico, ossia nella coscienza e volontà di ledere il prestigio e l’onore della nazione italiana (Cass., 26 febbraio 1959; Cass., sez. I, 8 ottobre 1963)”.

²⁸⁴ Così G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 220, che richiama G.B. DE MAURO, voce *Vilipendio della Nazione italiana*, in *Nuovo digesto italiano*, vol. XII, 1940, p. 1035.

²⁸⁵ Lo evidenzia G. MARCONI, *I delitti contro la personalità dello Stato*, cit., p. 185.

²⁸⁶ Sul punto si rinvia a *ivi*, p. 220, in cui si afferma che “[i]n virtù dell’incriminazione *de qua* [art. 291 c.p.], dunque il legislatore mirava a porre le basi per una perfetta identificazione tra nazione e fascismo agli effetti delle valutazioni giuridico penali”. Si era, per esempio, soliti considerare il fascio littorio un emblema della Stato e i sindacati fascisti delle istituzioni di diritto costituzionale. Per approfondire il tema si veda F. COLAO, *Il delitto politico*, cit., p. 292 ss.

al partito si traduceva in un attacco al sentimento e alla solidarietà nazionale, penalmente sanzionato.

Letta in questi termini, la norma (così come le altre contenute nello stesso Capo) diveniva l'ennesimo strumento di salvaguardia dell'indirizzo politico del regime. Nel punire il vilipendio della Nazione, invero, si rimproverava al reo la semplice disobbedienza nei confronti di un dovere di fedeltà ideale verso lo Stato, senza che da essa derivasse un danno specifico a un bene della vita, sotteso alla convivenza civile²⁸⁷.

Dalla violazione della norma penale (qualsiasi essa fosse) conseguiva la necessità di correggere la coscienza del criminale-nemico. Muta così la concezione della pena, che diviene uno strumento di "catarsi" del condannato²⁸⁸.

La 'soteriologia' fascista impone che lo Stato (per questo) etico agisca – come in un sistema confessionale – per la 'salvezza' della comunità, della quale intende compiere una trasformazione spirituale. Così, l'ordinamento reprimeva tutte le condotte che rischiavano di ostacolare la realizzazione del progetto politico del partito, garantendo altresì che il colpevole si 'redimesse', riallineando così la sua concezione morale con quella professata dal regime.

In questo contesto, il paradigma del *servare societatem*, scopo ultimo del diritto penale²⁸⁹, acquisiva un duplice significato. Lo Stato doveva garantire la sopravvivenza dei *cives* e al contempo la salvezza dei *fideles*, nella prospettiva però di un'ideologia terrena, che pone le ragioni dello spirito al servizio delle esigenze pragmatiche del regime.

La pena svolgeva perciò (anche) una funzione propulsiva-escatologica²⁹⁰, contribuendo a realizzare il progetto fascista di trasformazione spirituale della società. La

²⁸⁷ Sulla concezione "autoritaria" del diritto penale, sviluppata in particolare dai teorici del diritto penale nazista degli anni '30 del Novecento, in base alla quale "[i]l reato viene definito semplicemente come violazione di un dovere" si veda D. PULITANÒ, *Offensività del reato*, cit., p. 668. Secondo F. COLAO, *Il delitto politico*, cit., p. 289, tracce di questa visione si potrebbero ravvisare nel pensiero di Alfredo Rocco entro il quale "[i]l «dovere di fedeltà» diventerebbe [...] l'elemento costitutivo e ricognitivo del delitto, e sostituirebbe il bene giuridico di derivazione liberale". Occorre però ricordare (sul punto cfr. M. SBRICCOLI, *Le mani nella pasta*, cit., p. 842), come, nel complesso, la dottrina del tempo abbia frenato la nazificazione del nostro diritto penale, in garanzia della continuità con l'impostazione dogmatica del secolo precedente.

²⁸⁸ Secondo l'espressione, *supra* richiamata, di B. CROCE, *Recensione*, cit., p. 247.

²⁸⁹ Sul punto, D. PULITANÒ, *Offensività del reato*, cit., p. 665 e s., il quale evidenzia che "[l]a costruzione e conservazione di un ordine giuridico implica la forza. *Covenants, without sword, are but words*: gli accordi, senza il sostegno della spada, sono solo parole. *By the fear of punishment* si intende legare gli uomini *to the performance of the covenants*, all'osservanza dei patti e delle leggi da cui dipende la possibilità di una convivenza sicura. *Nucleo essenziale del diritto penale è (dovrebbe essere) la criminalizzazione e repressione di fatti offensivi del modello di convivenza che il potere sovrano ha costruito e ha il compito di garantire*" (enfasi aggiunta).

²⁹⁰ Lo sottolinea F. COLAO, *Il delitto politico*, cit., p. 380, richiamando sul punto un risalente scritto di V. CRISAFULLI, *Il concetto di Stato nel Codice penale*, in *Rivista penale*, 1935, p. 1320.

redenzione della coscienza si otteneva però esclusivamente attraverso la costrizione del corpo, a dimostrazione della natura prioritariamente temporale di un regime di tal guisa.

La rigidità del diritto fascista lo allontana di molto dall'impianto di un ordinamento spirituale come quello della Chiesa. L'ordinamento canonico, invero, è improntato all'*aequitas*, suo principio primo, che dona alla legge una spiccata elasticità, così da renderla servente al fine della salvezza *aeterna* dell'anima dell'*homo viator*²⁹¹. La spiritualità fascista, di contro, si traduce in una solidarietà forzosa, che antepone l'ideologia all'uomo ed elimina gli apporti soggettivistici dei singoli. In pratica, il diritto fascista – e in questo è erede delle teorie statocentriche ottocentesche – attribuisce primazia allo Stato e alle sue esigenze, schiacciando la soddisfazione degli interessi dei *cives* a una mera eventualità, cui si accede “di riflesso”²⁹².

Con l'avvento della Repubblica questa logica viene sovvertita, nell'affermazione del principio personalista, che impone allo Stato di garantire il pieno sviluppo della libertà di tutti²⁹³. La solidarietà resterà tuttavia un canone fondante dell'ordinamento giuridico, all'insegna di una complessa alchimia costituzionale, che ci si accinge a indagare nei prossimi capitoli.

7. CONCLUSIONI

Nel sistema monopartitico fascista, il ‘pragmatismo ideologico’ di Mussolini si riversava nella struttura dell'ordinamento giuridico, trasformandolo in una creatura proteiforme, asservita alle esigenze di *realpolitik*. Le ragioni della politica sono apparse in molte occasioni più forti rispetto a quelle del diritto, che si rivelava a tratti uno strumento incapace di assurgere a uno statuto di coerenza complessiva. Questo vale in realtà per una molteplicità di campi del sapere.

Le riflessioni degli ideologici del regime vennero invero in più occasioni disattese. Si pensi al piano laico di Stato etico gentiliano, per cui l'ordinamento doveva fare propria una determinata morale sulla base della quale operare una trasformazione coscienziale

²⁹¹ Sul tema si rinvia alle raffinate pagine di P. GROSSI, *Aequitas Canonica*, (ora in), ID. (a cura di C. FANTAPPIÈ), *Scritti canonistici*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 211 ss. e spec. p. 217.

²⁹² Per un esame della letteratura in materia di diritti riflessi ai tempi del fascismo si veda M. CARAVALE, *La lettura italiana della teoria dei diritti riflessi*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, n. 7 del 2016, p. 235 ss.

²⁹³ Come evidenziato da F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 186, “[l]o sviluppo della personalità umana [...] è il risultato finale (*telos*) [...] e, in quanto tale, abbraccia tutte le libertà, finalizzandole”.

della società (perciò, ‘etico’) e al contempo divincolarsi dall’influenza di qualsiasi altra istituzione esterna, in primo luogo dalla Chiesa (in questo senso, ‘laico’). Un progetto che avrà la sua massima realizzazione nell’ambito della scuola, che Gentile, negli anni al Ministero dell’istruzione, provvederà a riformare in senso plutocratico e centralista, ponendo le basi per tutte le riforme del ventennio successivo.

In questo contesto, la religione diveniva uno strumento per insinuarsi nel foro interno dell’uomo, rafforzando il suo spirito di appartenenza e di sacrificio. Il percorso scolastico doveva infatti instillare nel suddito un codice etico conforme ai valori della Nazione e capace di sovrastare gli istinti più egoistici dei cittadini.

La piena affermazione dell’intrinseca ‘moralità’ dello Stato presupponeva però la cesura di ogni rapporto con l’autorità religiosa quanto meno su un piano di parità. Scendere ad accordi con la Chiesa, infatti, avrebbe significato riconoscere la sovranità originaria di un altro ordinamento e ammettere la propria incompiutezza dal punto di vista spirituale.

Di qui il ‘tradimento’ rappresentato dai Patti lateranensi, almeno in prospettiva teorica.

Dal punto di vista pragmatico, infatti, non vi era alcuna contraddizione tra la forma di Stato confessionista, riconsacrata con la stipula dei Patti, e la natura etica dell’ordinamento. Il regime aveva saputo coniugare questi due aspetti, ribaltando la formula ecclesiastica della *potestas indirecta in temporalibus*. Specularmente a questo modello, nel sistema mussoliniano la Chiesa era libera di perseguire i propri fini spirituali, finché questi non contrastassero con quelli dell’ordine mondano. Così l’ordinamento fascista evitava di imporre all’istituzione religiosa una determinata linea di condotta ma faceva sì che fosse la stessa ad adeguarsi e a collaborare per la realizzazione degli obiettivi del regime attraverso tecniche di negoziazione politico-giuridica.

In massima sintesi, l’accordo ecclesiastico con il fascismo sembrerebbe essersi poggiato su un fraintendimento di fondo, con riferimento al concetto di confessionismo. La Chiesa, invero, sembrava intendere la nozione in senso classico, riconducendola al vecchio paradigma del braccio secolare, seppure adattato ai tempi; Mussolini, di contro, lo interpretava in senso “ideologico”²⁹⁴, con l’assorbimento da parte dello Stato di ogni ambito dell’esistenza.

²⁹⁴ J. PASQUALI CERIOLO, *Propaganda*, cit., p. 56.

Nell'ottica fascista, la libertà dell'istituzione cattolica diveniva funzionale agli interessi del partito, che godevano di una incontrastata superiorità *ratione finis* sui diritti dei cittadini. Lo stesso accadeva per i gruppi confessionali di minoranza, i quali, in seguito alla emanazione della legge sui culti ammessi, venivano parimenti trasformati in strumenti di rafforzamento del potere del partito. Ogni forza, di natura materiale o spirituale, doveva concorrere alla realizzazione del disegno politico fascista, conformandosi, nei fatti e nei principi, ai valori (pragmatici) del regime.

Si tratta di uno schema che riappare anche nell'ambito del diritto di famiglia. In seguito alla riforma del 1939-42, infatti, la famiglia si trasforma in un'istituzione dello Stato, venendo ad assomigliare a quella "prima cellula della società" descritta nel modello idealistico di stampo hegeliano.

Nel progetto mussoliniano, i figli dovevano crescere in un ambiente familiare conforme ai "principi della morale e [del] sentimento nazionale fascista". In base a quanto previsto dal codice civile (art. 147 c.c.), l'educazione da parte dei genitori non poteva così essere impartita in contrasto con il quadro assiologico espresso dal regime, pena la perdita della patria potestà.

La concezione fascista era inaccettabile per l'istituzione ecclesiale, la quale propugnava un'idea di famiglia come società naturale, che non poteva essere insidiata da parte dei pubblici poteri. Ciononostante, le due parti riuscirono a trovare un accordo sul punto. Il Concordato instaurò infatti una simbiosi tra l'ordinamento matrimoniale della Chiesa e quello dello Stato, acconsentendo a che i provvedimenti dell'istituzione religiosa circolassero nel sistema secolare secondo criteri di automaticità e di ufficiosità. Si ridonava così legittimità alla famiglia cattolica, a patto che fosse anche fascista; di più, "soprattutto esclusivamente, essenzialmente fascista".

Sulla formazione primaria fornita dai genitori si impiantava poi il pervasivo sistema di foggatura statuale. La scuola venne progressivamente "fascistizzata", con l'introduzione di insegnamenti dedicati alla cultura e ai valori del regime e di giuramenti di fedeltà che i docenti, tanto elementari quanto universitari, erano obbligati a prestare.

La vera novità introdotta dal fascismo è però quella delle organizzazioni giovanili, che a partire dagli anni Trenta divengono il centro del progetto di trasformazione nazionale del Paese. Dapprima l'Opera Nazionale Balilla, quindi la Gioventù italiana del Littorio, che estendeva il suo ambito di azione all'educazione di tutti i cittadini di età compresa tra i 6 e i 21 anni, impartendogli una prima disciplina militare.

Si tratta di un ulteriore campo di conflitto con l'istituzione ecclesiasiale. In questo caso, peraltro, lo scontro fu concreto e non solo teorico. Il regime invero provvide a sciogliere i circoli giovanili dell'Azione Cattolica, così come le altre organizzazioni private che si occupavano della formazione extrascolastica di fanciulli e ragazzi. Una decisione che produsse una dura reazione del Pontefice, il quale si spinse financo a definire il fascismo una "statolatria pagana".

Tutti luoghi pubblici, peraltro, vennero fascistizzati, arricchendosi della presenza di simboli evocativi dell'identità etico-politica e religiosa dello Stato. Il crocifisso era solo uno dei simboli identitari presenti nello spazio scolastico negli anni Venti. Già a partire dal 1923, la bandiera italiana era presente in tutte le scuole e gli studenti erano tenuti a renderle omaggio durante una cerimonia settimanale. Un decreto del 5 giugno 1924 prescriveva la presenza in tutte le aule delle scuole elementari di "un bassorilievo della Dea Roma che custodisce il corpo del Milite Ignoto, particolare del monumento a Vittorio Emanuele II a Roma". Ancora, nel 1926, fu imposta anche l'esposizione di un ritratto di Mussolini, accanto a quello del monarca (circolare del Partito Nazionale Fascista del 24 novembre 1926). Infine, il fascio littorio campeggiava all'esterno dei palazzi del governo, a completamento dell'immaginario simbolico di quel progetto politico.

Parimenti, l'arte penetrava negli edifici pubblici, fornendo un contributo all'affermazione della supremazia estetica (e insieme etica) del regime. Avendo compreso quanto l'immagine possa essere uno strumento di potere, il fascismo provvedeva a irregimentare la dimensione artistica, senza però dettare precisi stilemi di partito, quanto meno con riferimento alle discipline figurative. L'invito era quello di esaltare i valori dello Stato. Solo coloro che ottemperavano a questo compito potevano accedere agli spazi *ad hoc* dedicati. Sulla base della legge del due per cento (l. n. 839/1942, art. 2) e dei decreti esecutivi, invero, gli artisti incaricati erano selezionati tra gli appartenenti alle corporazioni delle belle arti, in quanto maggiormente obbedienti alle richieste di autorappresentazione del potere.

Non sfuggiva a questa dimensione propagandistica nemmeno il diritto penale. Durante il periodo fascista, infatti, il sistema sanzionatorio venne condito di elementi morali, spingendosi financo a sanzionare le offese arrecate al sentimento collettivo della popolazione. Mi riferisco ovviamente alla classe dei reati di vilipendio, i quali, sulla scia dei vecchi crimini di lesa maestà, si dividevano in delitti contro la religione e contro l'ordine politico. L'art. 402 c.p., in particolare, puniva l'offesa diretta ai dogmi della

religione cattolica, la quale, in quanto confessione dello Stato, concorreva alla composizione del patrimonio assiologico nazionale, già protetto dall'art. 291 c.p. (tutt'ora vigente). Sulla base di questo articolo, invero, si intendeva reprimere qualsiasi oltraggio che fosse idoneo a sminuire il valore dell'identità fascista del Paese.

In questo contesto, muta peraltro anche il significato della pena, che inizia a essere concepita come uno strumento di 'redenzione' etica del condannato, oltre che un mezzo di persuasione delle masse, in chiave general-preventiva. Si tratta di uno delle leve più incisive nelle mani del regime, al fine di indirizzare il corso del progresso spirituale della società. La coercizione del corpo fungeva infatti da strumento per la trasformazione coscienziale del nemico.

Resta un ultimo punto da affrontare, necessario per una conclusione. Mi riferisco al problema della vettorialità del concetto di progresso fascista.

Sulla base di quanto affermato dagli studiosi, anche di diritto, più vicini al partito, in effetti, sembrava sussistere un obiettivo spirituale dato, che il sistema giuridico ambiva a realizzare. Le considerazioni politiche che emergono dall'impianto legislativo esaminato, tuttavia, sembrerebbero talvolta porre in dubbio la coerenza progettuale di quell'ordinamento, ponendo piuttosto in luce i suoi elementi di contraddittorietà.

Più che in un preciso disegno di "uomo nuovo", la misura del progresso fascista sembrerebbe risiedere nel principio di utilità pratica, inteso come istinto di autoconservazione del sistema. Un meccanismo che si nutre della discrasia tra valori formali (che sono ancora quelli espressi dalla Carta flessibile del 1848) e sostanziali dell'ordinamento e che assume un significato coerente solo nella prospettiva della saldezza del potere costituito. Lo dimostrano non solo i già menzionati accordi con la Chiesa cattolica, ma anche la conservazione di una molteplicità di istituti della monarchia liberale.

Diviene allora difficile individuare una teoria del fascismo, soprattutto con riferimento alle discipline dell'intelletto e della coscienza. Mai come in quel momento, infatti, le forze spirituali appaiono piegate agli interessi precipuamente terreni del partito e le sorti del progresso spirituale alle necessità dello sviluppo materiale dello Stato.

CAPITOLO III

LAICITÀ DELL'ORDINAMENTO E PROGRESSO SPIRITUALE DELLA SOCIETÀ: IL QUADRO COSTITUZIONALE

Sommario: 1. Breve premessa sul carattere 'dinamico' e 'progressista' dell'ordinamento costituzionale italiano - 2. Dinamismo costituzionale e principio di solidarietà: quale ruolo per i doveri? - 3. Laicità pluralista e "metaetica" del progresso - 4. Il dovere di 'tutti' di contribuire al progresso come 'primo' dovere costituzionale: profili generali e soggettivi - 5. Sul concetto costituzionale di "progresso": premesse per un'analisi - 6. Spiritualità e Costituzione: cultura, arte e religione per il progresso dell'ordinamento - 7. Conclusioni

1. BREVE PREMESSA SUL CARATTERE 'DINAMICO' E 'PROGRESSISTA' DELL'ORDINAMENTO COSTITUZIONALE ITALIANO

In un celebre commento enciclopedico sull'ordinamento fascista, già alla fine degli anni Sessanta, Livio Paladin evidenziava alcuni profili di continuità nella storia giuridica del nostro Paese, giungendo a escludere la natura parentetica del Ventennio¹. A sostegno di questa tesi, che da allora ha avuto un discreto successo in letteratura², si adduceva la permanenza di "innumerevoli norme, istituti, congegni e finanche tipiche elaborazioni dottrinali"³, persino nel passaggio dalla monarchia alla Repubblica⁴. Se è vero che, nel tempo, queste sacche di resistenza al progetto costituzionale si sono ridotte, non si può affatto asserire che esse siano del tutto scomparse; si pensi, nella nostra materia, alla legge sui culti ammessi del 1929 (n. 1159), che regola ancora la condizione di molti gruppi religiosi di minoranza, sottoponendo i loro istituti a controllo governativo quanto meno costituzionalmente dubbio⁵.

Gli aspetti conservativi non sono però tali da indurre a negare la forza dirompente della Costituzione, la quale ha segnato un passaggio ordinamentale molto più marcato

¹ L. PALADIN, voce *Fascismo*, cit., p. 887 ss.

² Si rinvia, per tutti, all'analisi di S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, cit., p. 47 ss.

³ Così, di nuovo, L. PALADIN, voce *Fascismo*, cit., p. 887.

⁴ Cfr., sul punto, J. PASQUALI CERIOLI, *Potere, simboli, religione: dal confessionismo di Stato alla laicità del diritto*, in corso di pubblicazione, per il quale, "[a]nche l'avvento della democrazia ha dovuto pagare un certo prezzo di conservazione al fine di non esporre la neonata Repubblica ai rischi di una patologia giovanile che avrebbe potuto esserle fatale".

⁵ Innumerevoli le critiche di incostituzionalità mosse dalla dottrina alla normativa sui culti ammessi. Tra i molti, v. G.B. VARNIER, *L'ordinamento legislativo in materia ecclesiastica dal 1929 alla prova delle innovazioni della Costituzione repubblicana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2010, p. 1 ss. Sui "perché di una legge" generale sulla libertà religiosa, si veda, invece, A. FERRARI, *Le linee generali della Proposta di una legge sulla libertà di coscienza e di religione*, in R. ZACCARIA, S. DOMIANELLO, A. FERRARI, P. FLORIS, R. MAZZOLA (a cura di), *La legge che non c'è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*, il Mulino, Bologna, 2019, spec. p. 61 ss.

rispetto a quello che si è verificato con la ‘rivoluzione’ fascista⁶. In ogni sua fase, in effetti, l’ordinamento del Regno faceva propria una visione della società e del diritto profondamente statica, fondata su un impulso di conservazione delle gerarchie cetuali e dei paradigmi che caratterizzavano le società borghesi; la Costituzione italiana, di contro, è nell’essenza incentrata sul “progresso” e quindi aperta ai cambiamenti della comunità civile, che si traducono in fattori di vitalità del sistema giuridico.

Il cennato scarto teleologico emerge chiaramente dal confronto tra il primo articolo della Carta e la prima disposizione dello Statuto albertino. Quest’ultima proclamava che “[l]a Religione Cattolica, Apostolica e Romana [era] la sola Religione dello Stato”, conferendo alla Nazione un’identità in senso cattolico. L’ordinamento era così ordito su una “solidarietà di tipo meccanico”⁷, che si fondava sulla somiglianza dei *cives-fideles*, concepiti come delle ‘unità di popolo’ sempre identiche a se stesse.

La Costituzione del 1948, di converso, non esordisce con un proclama identitario, neppure in senso antifascista⁸; l’unico riferimento al fascismo, invero, si può rinvenire nella XII disposizione transitoria e finale che vieta “la riorganizzazione del disciolto partito”⁹. L’art. 1 della Costituzione, diversamente, si limita a dichiarare che “[l]’Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro”, quindi precisando che “[l]a sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione”. L’articolo contiene alcuni elementi che connotano, in maniera preclara, il nostro ordinamento in

⁶ Come si è già avuto modo di sottolineare, infatti, per certi aspetti il fascismo costituì l’esito di un indirizzo autoritario già presente nel contesto dell’Italia liberale. Sul punto, si rinvia nuovamente a S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, cit., p. 47 ss.

⁷ D’obbligo il richiamo a E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale (1893)*, trad. it. di F. Airoidi Namer, Il saggiatore, Milano, 2016. Per il sociologo francese, invero, si possono distinguere due forme di solidarietà: la prima “fa leva su sistema di credenze e sentimenti comuni, ed è chiamata perciò «solidarietà meccanica» (per analogia con la forza che tiene coesi i corpi inorganici), la seconda fa leva su un sistema di funzioni differenti e specifiche, ed è chiamata perciò «solidarietà organica» (per analogia con la forza che tiene coesi i corpi organici)” (così P. VOLONTÈ, voce *Solidarietà*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 10848).

⁸ Celebre il dibattito in Assemblea costituente tra Aldo Moro e Roberto Lucifero: il primo qualificava la Costituzione come antifascista, con l’idea che la Carta fosse anzitutto il prodotto della lotta partigiana, il secondo preferiva utilizzare il termine a-fascista, per intendere che “[i]l fascismo deve essere cancellato, non deve più esistere, nemmeno come numero negativo” (così in *Atti dell’assemblea costituente*, 4 marzo 1947, p. 1728).

⁹ In argomento si veda G.E. VIGEVANI, *Origine e attualità del dibattito sulla XII disposizione finale della Costituzione: i limiti della tutela della democrazia*, in *MediaLaws – Rivista dir. media*, n. 1 del 2019, p. 25 ss.

senso ‘dinamico’. Anzitutto il riferimento al popolo che, inteso come “generazione attuale dei cittadini”¹⁰, si contrappone al concetto di Nazione¹¹.

Secondo una dogmatica ormai classica, infatti, mentre la Nazione ha una natura “olistica”¹², il popolo deve essere inteso “non già come entità unitaria, e come tale indivisibile e indifferenziata”, bensì come “una entità scomponibile, non solo in tante singole individualità, ma anche in tanti gruppi e sottogruppi, divisi fra loro a causa dei più diversi fattori: interessi materiali, interessi spirituali, lingua, etnia, ecc.”¹³. In altri termini, si appartiene “al popolo di uno Stato, non perché si è parte di una comunità nazionale o si è intimamente aderito all’ordinamento dello Stato stesso, ma perché le norme di quest’ultimo così stabiliscono”¹⁴; la cittadinanza, invero, non è più un fatto di sentimento, ma uno *status* di diritto positivo, che non dipende da appartenenze etnico-culturali.

A partire da questo postulato, sgorga una sovranità libera, vincolata al solo rispetto dei valori costituenti il sistema. La trasformazione del concetto di Nazione fa cedere il mito della rappresentanza identitaria e apre l’ordinamento alla società, nel suo perenne divenire. Il diritto si fa “conforme alle esigenze storiche”¹⁵, riacquisisce la sua perduta “carnalità”¹⁶; nasce allora una “nuova” sovranità popolare, basata sul presupposto “che il popolo sovrano lasc[i] la rarefatta immagine di un mero simbolo per assumere, nella effettività del sistema costituzionale, le fattezze di una creatura storica”¹⁷, la quale abbisogna un continuo rinnovamento materiale e intellettuale.

Di qui, il primo riferimento al “lavoro”, che irrompe spezzando il secolo di primato del concetto di “proprietà privata”, fondativo degli ordinamenti liberali dell’Ottocento¹⁸.

¹⁰ La definizione di V. CRISAFULLI, *Stato e popolo nella Costituzione italiana. Studi per il primo decennale della Costituzione*, II, Giuffrè, Milano, 1958, p. 139 ss. è richiamata da L. PALADIN, *Diritto costituzionale*, CEDAM, Padova, 1998, p. 106.

¹¹ Sul punto si veda F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 41, la quale evidenzia come “[l]a significatività del riferimento al concetto di popolo si apprezza se posta a confronto con un altro concetto, quello di Nazione [...]: la Nazione rinvia ad un’idea mitica di popolo, unificato da principi comuni, che, in quanto tale, può esistere ed esprimersi solo attraverso i suoi rappresentanti, il termine *popolo* rinvia invece a una sua realtà più concreta” (corsivo dell’A.).

¹² Sulla distinzione tra concezioni olistiche e visioni individualistiche del *demos*, si veda A. MORELLI, *Le trasformazioni del principio democratico*, in *Consulta online*, n. 1 del 2015, spec. p. 204 ss.

¹³ D. NOCILLA, voce *Popolo (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIV, 1985, p. 341.

¹⁴ *Ivi*, p. 341.

¹⁵ Così P. GROSSI, *La Costituzione italiana espressione di un tempo giuridico pos-moderno*, cit., p. 50.

¹⁶ *Ivi*, p. 53, si sottolinea come “[g]li articoli della nostra Carta, subito dopo la proclamazione segnata dal primo, non abbandonano il popolo italiano nella astratta di un modello; al contrario lo immergono nella *carnalità* dell’esistenza, dandogli una sostanza, dei contenuti storicamente concreti” (enfasi aggiunta).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Secondo C. MORTATI, *Art. 1*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, Zanichelli, Bologna-Roma, 1975, p. 8, gli ordinamenti liberali “trovavano il loro fondamento spirituale nel tipo di

Mi riferisco, in particolare, allo Statuto albertino, che, all'art. 29, definiva le proprietà come "inviolabili", alla stregua del domicilio (art. 27), della persona del Re (art. 4) e del Papa nella legge delle guarentigie (art. 1 della l. 13 maggio 1871, n. 214)¹⁹. In questo contesto storico, il censo assurgeva a condizione indispensabile per partecipare alla vita politica del Paese e ogni libertà veniva concepita sulla base del paradigma privatistico del *ius excludendi omnes alios*. Si pensi per esempio alla libertà di religione, la quale, in origine, era circoscritta al potere di escludere le influenze dello Stato nella sfera più intima del singolo, in conformità con il paradigma negativo dell'*etsi deus non daretur*²⁰.

Di contro, il lavoro manuale e dipendente, storicamente associato alla condizione di asservimento²¹, non veniva contemplato dalla carta *octroyée*, così come dalle altre costituzioni europee del periodo.

Peraltro, il riferimento di cui al primo articolo della Costituzione costituisce tutt'ora "un *unicum* nel panorama europeo"²² e non può essere semplicisticamente congedato come una mera concessione alle forze politiche di sinistra, come pure si potrebbe

uomo che presupponevano e che richiedeva la garanzia del pieno svolgimento delle sue naturali attività, da sperimentare in un regime di libera concorrenza. Da siffatta concezione si facevano discendere conseguenze fra loro collegate, riguardanti anzitutto i fini assegnati allo Stato, fatti consistere nella tutela della libertà e proprietà dei privati". Cfr. sul punto, F. D'ALTO, *Tra Ottocento e Novecento: dai diritti sul proprio Corpo ai diritti della persona*, in *Questione Giustizia*, 2016, versione *online*, secondo la quale "[l]a proprietà privata – paradigma delle libertà nello stato liberale, grazie al suo contenuto politico di concretizzazione del principio di libertà – è divenuta il modello tipico di garanzia dei diritti dell'individuo, iniziando tuttavia a profilarsi quale strumento inadeguato alla tutela di situazioni giuridiche afferenti più propriamente alla dimensione dell'essere che non a quella dell'avere".

¹⁹ Sulla "parabola discendente della proprietà come diritto assoluto", si veda F. GIUFFRÈ, *La solidarietà*, cit., p. 188 ss.

²⁰ Sul punto, cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea (1901)*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 7, per il quale il concetto di libertà religiosa consiste nell'idea "che non si debba perseguire nessuno né privarlo della piena capacità giuridica per motivi di religione".

²¹ Evidenzia la "natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita" presso gli antichi, H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana (1958)*, trad.it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 1989, p. 58. Secondo L. LOMBARDI VALLAURI, *L'orizzonte problematico*, cit., p. 87, "cristiana [...] è la valorizzazione del lavoro, considerato non più «servile», ma – sugli esempi di Gesù e san Paolo, ripresi dall'*ora et labora* monastico – degno dell'uomo libero, meritevole di adeguato compenso e possibile via di santificazione oltre che di trasformazione del mondo nel prolungamento dell'azione creatrice di Dio". Cfr., sul punto, G.F. MANCINI, *art. 4*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario*, cit., p. 252 ss., il quale evidenzia come nel pensiero di San Tommaso "[t]ravagliarsi per più che non sia il sostentamento è un male; è, anzi, la radice di tutti i mali, se è vero che, al di là del lavoro – e, per chi abbia beni di fortuna, in luogo del lavoro –, vi sono altri e più alti doveri: meditare su Dio, coltivare lo spirito, educarsi, essere caritatevoli". Per questo l'Autore ritiene che il riferimento al "progresso spirituale" di cui all'art. 4 capoverso sottenda l'esigenza politica "di salvaguardare le condizioni per la sopravvivenza di una visione del mondo che sul lavoro – rispettato ma circoscritto ai *pura naturalia* – privilegia l'ascesi" (p. 256).

²² Così C. PINELLI, "Lavoro" e "Progresso" nella Costituzione, in *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali*, n. 3 del 2009, p. 401. Sul punto cfr. F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 300.

sostenere a partire da alcuni passaggi degli atti dei lavori della Assemblea²³. Il principio lavorista, invero, assume un preciso significato normativo, essendo la formula “fondata sul lavoro” assunta a significare “il tipo di democrazia voluta realizzare”, chiaramente di tipo sociale²⁴.

A parte ciò, il significato della formula non è però cristallino. Il concetto di lavoro è infatti estremamente sfuggente, assumendo sfumature cangianti in base al contesto in cui lo si utilizza. La dottrina ha evidenziato come il termine “lavoro” assume (almeno) un duplice significato all’interno della Costituzione italiana²⁵. Mentre nel titolo dedicato ai rapporti economici (Titolo III, art. 35 ss) ci si riferisce soltanto ad attività economiche o professionali (in senso “privatistico”), nell’ambito dei “Principi fondamentali” il lavoro deve essere inteso in senso ampio e “concettuale”²⁶, secondo l’accezione pubblicistica del termine²⁷. Il “lavoro” è ivi evocato in una sineddoche²⁸, come una *pars* rappresentativa dell’intera “condizione umana”²⁹, almeno secondo la visione antropologica sposata dai Costituenti³⁰. Lo si evince con chiarezza dagli atti dei lavori preparatori dell’Assemblea e in particolare dagli interventi del democristiano La Pira, per il quale “il lavoro, sia manuale che spirituale, è il fondamento della struttura sociale” e “[t]utti gli istituti

²³ Cfr. C. CARBONE, *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1968, p. 20, il quale, dopo aver affermato che “[l]’espressione usata dall’art. 1 della costituzione [...] risente della concezione socialista”, precisa che “[l]a disposizione non vuole mutuare la concezione socialista, bensì si riallaccia a questa per dare vita ad una nuova forma dell’ordinamento costituzionale”.

²⁴ Questa l’opinione di C. MORTATI, *art. 1*, cit., p. 14 (la stessa idea era già stata espressa in ID., *Il lavoro nella Costituzione (1954)*, ora in L. GAETA (a cura di), *Costantino Mortati e “Il lavoro nella Costituzione”: una rilettura*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 7 ss.). Di diverso avviso, tra gli altri, C. ESPOSITO, *Commento all’art. 1 della Costituzione (1948)*, raccolto in ID., *La Costituzione italiana. Saggi*, CEDAM, Padova, p. 12 ss. Per ricostruire il dibattito sul punto si veda R. BIN, *art. 1*, in V. CRISAFULLI, L. PALADIN (a cura di), *Commentario breve alla Costituzione*, CEDAM, Padova, 1990, p. 6.

²⁵ Sulla pluralità di sensi con cui è adoperata l’espressione “lavoro” nella Carta v. C. MORTATI, *Il lavoro nella Costituzione (1954)*, cit., p. 15 ss., il quale a sua volta richiama M.S. GIANNINI, *Rilevanza costituzionale del lavoro*, in *Rivista giuridica del lavoro*, n. 1 del 1949, p. 3 dell’estratto. Più di recente, v. F. GIUFFRÈ, *La solidarietà*, cit., p. 202.

²⁶ Secondo F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 161, “[i]l lavoro, inteso in senso ampio, per così dire concettuale, e dunque certamente comprensivo delle attività «spirituali» oltre che materiali, si configura quale criterio che qualifica la cittadinanza stessa, in quanto costituisce il contributo che ogni membro fornisce alla società, impegnata, con l’apporto di tutti, nel perseguimento del fine sociale”.

²⁷ Sulla dicotomia tra impostazioni di stampo giuspubblicistico e giusprivatistico nel campo del diritto del lavoro nel periodo del post-Costituzione si veda U. ROMAGNOLI, *Costantino Mortati*, in L. GAETA (a cura di), *Costantino Mortati*, cit., p. 105 ss.

²⁸ Il valore sineddoticò dell’espressione è evidenziato da L. MENGONI, *Fondata sul lavoro: la Repubblica tra diritti inviolabili dell’uomo e doveri inderogabili di solidarietà*, in M. NAPOLI (a cura di), *Costituzione, lavoro, pluralismo sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 7.

²⁹ In un senso ancora più ampio rispetto a quello indicato da H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 58 ss., che riprende la classica contrapposizione tra il concetto di vita attiva e quello di vita contemplativa.

³⁰ Sui modelli antropologici condivisi dai Costituenti si veda F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 9 ss.

elaborati nella presente Costituzione si riconnettono [...] a questo principio”³¹. Il lavoro, invero, si pone al crocevia tra libertà e solidarietà, emancipando l’uomo e al contempo rinforzando il legame che lo unisce alla comunità³². In questo senso, l’art. 1 della Costituzione fa propria “una concezione generale della vita secondo la quale deve vedersi nel lavoro la più efficace affermazione della personalità sociale dell’uomo”, che vi trova “insieme allo stimolo per l’adempimento del proprio compito, terreno di perfezione, il mezzo necessario per soddisfare al suo debito verso la società con la partecipazione all’opera costitutiva della collettività in cui vive”³³.

Le indicazioni ermeneutiche che provengono dai Costituenti non possono essere sottovalutate o fraintese³⁴. Tanto più che per dimostrare l’ampiezza con cui è utilizzato il concetto di lavoro basta una semplice lettura sistematica dei primi quattro articoli della Carta, già raccolti nella cornice unitaria dei “Principi fondamentali”³⁵.

Si pensi per esempio all’art. 3, secondo comma, della Costituzione, per il quale, come noto, “[è] compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese”. L’articolo costituisce la massima espressione della “fattualità”³⁶ del diritto novecentesco, nel suo rifuggire il vecchio concetto mitologico di eguaglianza intesa in senso meramente formale. Nella disposizione, invero, si può riconoscere “la tensione a superare la insoddisfacente

³¹ Come riportato negli *Atti dell’assemblea costituente (prima Sottocommissione)*, 18 ottobre 1946, p. 263.

³² Secondo C. MORTATI, *Art. 1*, cit., p. 12, “[n]el lavoro si realizza [...] la sintesi fra il principio personalistico (che implica la pretesa all’esercizio di una attività lavorativa) e quello solidarista (che conferisce a tale attività carattere doveroso)”.

³³ Così ID., *Il lavoro nella Costituzione (1954)*, cit., p. 12. In altri termini: il lavoro è l’espressione primaria della partecipazione del singolo al vincolo sociale; è attraverso il lavoro che ciascuno “restituisce alla società, in termini di progresso generale, ciò che da essa ha ricevuto e riceve in termini di diritti e di servizi, contribuendo a costruire e rinsaldare il comune vincolo sociale” (così F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 304, la quale a sua volta richiama M. LUCIANI, *Radici e conseguenze della scelta costituzionale di fondare la Repubblica democratica sul lavoro*, in *Argomenti di diritto del lavoro*, n. 3 del 2010, p. 637).

³⁴ Sul “valore dei lavori preparatori in Assemblea costituente” si veda A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano, 2013, p. 71 ss.

³⁵ Come evidenziato da C. MORTATI, *Art. 1*, cit., p. 10, i principi fondamentali svolgono un compito che in altre carte è affidato a un preambolo, ovvero quello di precisare i principi ispiratori dell’ordinamento costituzionale (sul punto cfr. F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 299). Gli articoli contenuti nei “principi fondamentali” sono però un insieme di disposizioni di carattere giuridico, quindi “suscettibili di immediata traduzione in diritti azionabili e coercibili ovvero in norme pertinenti all’organizzazione dei poteri pubblici” (v. F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell’ordinamento*, cit., p. 3 ss.)

³⁶ Sull’“odierna fattualità del diritto” si veda P. GROSSI, *Sulla odierna fattualità del diritto*, in *Giustizia civile*, n. 1 del 2014, p. 11 ss.

uguaglianza delle vecchie ‘carte’ borghesi e a disegnare una uguaglianza più appagante perché misurata sulle reali condizioni di fatto dei soggetti agenti”³⁷ che lo Stato, ora mero *instrumentum civitatis*, si impegna attivamente a elevare.

Occorre peraltro osservare come, in origine, detta previsione e quella di cui all’art. 1 Cost. costituissero una disposizione soltanto, come traspare tutt’ora dall’utilizzo di espressioni afferenti al medesimo campo semantico (“lavoro” e “lavoratori”) e dalla prossimità teorica di alcuni concetti ivi contenuti (sovranità popolare e “partecipazione”). In effetti, in una delle prime formulazioni in seno alla prima Sottocommissione per la Costituzione, il fondamento della Repubblica era rinvenuto non soltanto nel lavoro ma anche nella “partecipazione effettiva di tutti i lavoratori all’organizzazione del Paese”³⁸, con una ‘crasi’ che, secondo parte della dottrina, doveva dirsi “assai felice in quanto espressiva della condizione necessaria a realizzarsi affinché il principio generale affermato potesse assumere vera concretezza”³⁹.

Per ragioni di ordine sistematico, si decise poi di spezzare in due la disposizione e fare confluire la formula sulla “partecipazione” con quella dell’articolo dell’art. 7 del progetto in materia di eguaglianza. Nacque così il vigente art. 3, secondo comma, Cost.; un articolo che non può essere ovviamente letto isolatamente, costituendo un ponte tra una molteplicità di disposizioni costituzionali.

Da questo punto di vista, l’attuale formulazione ha, a mio avviso, il pregio di porre in luce l’indissolubile legame che sussiste tra “partecipazione” e “sviluppo della persona umana”, disvelando la concezione teleologica dei diritti fatta propria dai Costituenti. In base a quest’ultima, i pilastri concettuali su cui si poggia l’intero ordito costituzionale possono essere individuati “nell’antiorità logica della persona rispetto allo Stato e nell’integrazione della persona dentro il pluralismo sociale”⁴⁰; si tratta di due profili che emergono con chiarezza dal testo del terzo articolo e che riassumono visione la “finalistica” comune alla maggioranza delle forze politiche presenti in Assemblea.

Giova fare un breve riepilogo dei principali assunti di questa dottrina. La teoria della finalizzazione dei diritti – da non confondere con quella, radicalmente opposta, della

³⁷ Così P. GROSSI, *La Costituzione italiana espressione di un tempo giuridico pos-moderno*, cit., p. 52.

³⁸ Mi riferisco alla formula approvata dalla prima Sottocommissione della Commissione per la Costituzione approvata in data 28 novembre 1946 (*Atti dell’assemblea costituente*, p. 427 ss.), la quale recitava: “Lo Stato italiano è una Repubblica democratica. Essa ha per suo fondamento il lavoro e la partecipazione concreta di tutti i lavoratori all’organizzazione economica, sociale e politica del Paese”.

³⁹ In questo senso, C. MORTATI, *Art. 1*, cit., p. 12.

⁴⁰ Così F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 102.

“funzionalizzazione” dei diritti⁴¹ – postula “l’esistenza di un valore unitario, che si colloca alla sorgente di talune disposizioni e ne costituisce intrinsecamente la *ratio* fondativa”⁴². Questo *τέλος* è per l’appunto l’“integrale”⁴³ svolgimento della personalità dell’uomo; obiettivo che può essere realizzato soltanto in una prospettiva storicamente situata, nel costante confronto tra il singolo e la società civile. Nell’ordinamento costituzionale, infatti, non vi è libertà che può essere rivendicata in contrasto “con le esigenze della solidarietà sociale”⁴⁴ ed esercitata senza assunzione di “responsabilità”⁴⁵. In questo senso dovrebbe essere letta la richiesta, di cui all’art. 2 Cost., di adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà, i quali impongono una serie di limiti alle posizioni soggettive dei singoli, al fine però di valorizzarle e di consentire la loro piena espansione.

Parimenti, l’art. 3, secondo comma, Cost., che è espressione della cd. “solidarietà paterna”⁴⁶, condiziona l’intervento positivo dello Stato alla realizzazione di obiettivi

⁴¹ Della quale si è già detto *supra*, nel capitolo II, *passim*.

⁴² F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 121

⁴³ D’obbligo il richiamo a J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (or. 1936), trad. it. di P. Viotto, Borla, Torino, 1964 il quale ebbe una grande influenza sulla concezione dei diritti fatta propria dai Costituenti cattolici (lo evidenzia, con riferimento specifico ad Aldo Moro, N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell’opera giovanile di Aldo Moro*, in *Il Politico*, 1980, p. 7 ss.). Il pensiero del filosofo francese fu altresì decisivo nel contesto del Concilio Vaticano II; a tal proposito, basti sottolineare come “[c]onsegnando a Maritain il messaggio agli uomini di pensiero e di scienza, al termine dell’assise conciliare, sul sagrato di San Pietro, Paolo VI afferm[ò] «la Chiesa vi è riconoscente per il lavoro di tutta la vostra vita»” (sul punto si rinvia a G.G. CURCIO, R. PAPINI (a cura di), *Jacques Maritain e il Concilio Vaticano*, Studium, Roma, 2016). Sulla “svolta antropologica” conciliare si veda G. FATTORI, *Chiesa-ordinamento e scienze moderne in Italia*, cit., spec. p. 394 ss. e ID., *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa. Le scienze umane moderne nella giurisprudenza rotale postconciliare*, Vita e Pensiero, Milano, 2011.

⁴⁴ Così P. GROSSI, *La Costituzione italiana espressione di un tempo giuridico pos-moderno*, cit., p. 49.

⁴⁵ Secondo C. PINELLI, *Libertà e responsabilità*, in *Rivista AIC*, n. 0 del 2010, p. 2 «la Costituzione sollecita un pieno sviluppo della persona nel segno di un uso responsabile della libertà, come ottimizzazione dei possibili reciproci apprendimenti affidati alla valutazione di ciascuno. Lo sollecita, si direbbe, sotto forma di consiglio: e i consigli possono contare in una Costituzione intesa, oltre che come atto normativo, quale “patrimonio indisponibile di razionalità e di eticità, la cui prudente interpretazione...è diretta alla ricerca di soluzioni compatibili più che soltanto formalmente legittime”». Per una lettura che attribuisce al concetto un significato giuridico proprio si veda F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell’ordinamento costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 205. Più di recente, in diverso contesto, cfr. J. PASQUALI CERIOLI, in G. D’ANGELO, J. PASQUALI CERIOLI, *L’emergenza e il diritto ecclesiastico, L’emergenza e il diritto ecclesiastico: pregi (prospettivi) e difetti (potenziali) della dimensione pubblica del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 19 del 2021, p. 74 e A. CESARINI, *Libertà e responsabilità nella convivenza coniugale. La stabilità dell’assegno divorzile a seguito di ‘delibazione’ della nullità canonica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 11 del 2021, p. 13 ss. Per approfondire il concetto di responsabilità nell’ambito del diritto canonico, si rinvia altresì a M. d’ARIENZO, *Il concetto giuridico di responsabilità: rilevanza e funzione nel diritto canonico*, Pellegrini, Cosenza, 2012.

⁴⁶ La distinzione tra solidarietà paterna e fraterna di S. GALEOTTI, *Il valore della solidarietà*, in *Diritto e società*, 1996, p. 1 ss. è richiamata da A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in *Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2015, pp. 3-4. Sul punto, cfr. F. GIUFFRÈ, *I doveri di solidarietà sociale*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 31 ss., il quale distingue la “solidarietà verticale o pubblica” dalla “solidarietà orizzontale”

prefissati, seppure generalissimi, e che sono direttamente riconducibili ai primaziali valori di libertà e di uguaglianza⁴⁷.

In questo senso, l'azione positiva dello Stato dovrebbe garantire l'integrazione di 'tutti' nell'organizzazione politica e sociale del Paese e in particolare la partecipazione all'esercizio della sovranità popolare. Il risultato prefissato dalla norma è quello di una democrazia "che non voglia essere meccanicisticamente egualitaria, ma informarsi al principio «a ciascuno secondo le sue capacità»"⁴⁸, anche di tipo intellettuale, dato che il legame che avvince la società non si poggia solamente sulla forza della necessità biologica.

Di tal guisa, l'articolo consente di liberare la potenzialità semantica del concetto di "lavoro" (e quindi di "lavoratori"), che finisce per coincidere con quello di "partecipazione", in quanto mezzo per integrarsi nella comunità. Si rifuggono così le prospettive assimilazionistiche, che ambiscono a realizzare la piena omogenizzazione culturale della compagine civile⁴⁹; nel nostro contesto ordinamentale, invero, l'identità sociale dovrebbe costruirsi con il lavoro, inteso, nella sua accezione più nobile⁵⁰, come lo strumento attraverso il quale il singolo imprime le sue fattezze nella realtà circostante⁵¹ o, per dirla con il lessico della Costituzione, come ogni "attività o [...] funzione che concorra al progresso al progresso materiale o spirituale della società".

⁴⁷ Si veda, di nuovo, F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 127, secondo il quale "il principio della finalizzazione delle libertà si accompagna alla proposizione positivizzata di un modello di svolgimento della personalità, di cui la Costituzione contiene almeno una traccia. Sulla scorta del dettato normativo degli artt. 2 e 3, si è infatti ritenuto che la Costituzione tuteli e promuova quello sviluppo della persona che avvenga nella direzione della relazionalità e della solidarietà. Niente di più, ma neppure niente di meno".

⁴⁸ Così, ancora, C. MORTATI, *Art. 1*, cit., p. 15.

⁴⁹ Come evidenziato da S. DOMIANELLO, in S. DOMIANELLO, J. PASQUALI CERIOLO (a cura di), *Aporie e opacità dell'otto per mille: tra interesse pubblico a un pluralismo aperto e interessi specifici alla rigidità del mercato religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 5 del 2020, p. 5, la laicità pluralista è "indisponibile a confondere l'integrazione con l'assimilazione". In argomento, per tutti, P. ANNICHINO, G. FATTORI, *Diritto ecclesiastico e canonico tra 'vecchio' e 'nuovo' multiculturalismo*, in G. MACRÌ, M. PARISI, V. TOZZI (a cura di), *Diritto e religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto fra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012, p. 345 ss. e F. FRENI, *La laicità nel biodiritto. Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 197 ss.

⁵⁰ Accezione che rifugge la concezione del lavoro come un "automatismo". Sul punto, v. G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in ID., *Opere*, V, Giuffrè, Milano, 1959, p. 170 ss. per il quale "proprio perché il lavoro è la vita stessa dell'individuo che partecipa al comune lavoro sociale, proprio per questo diventa insopportabile all'individuo contemporaneo il lavoro come automatismo, come puro e parcellare impiego di attenzione e di tecniche, in un geometrico quadro di macchine che si muovono e di progetti che si eseguono, a cui il singolo individuo è e si sente estraneo".

⁵¹ Sembrerebbe ivi riecheggiare, in qualche modo, anche il pensiero hegeliano, per cui il lavoro è lo strumento attraverso cui il servo si eleva e si libera dalla sua condizione naturale. Come noto, la celebre figura della dialettica servo-signore è contenuta nella G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito (1807)*, Bompiani, Milano, 2000.

Così lo definisce l'art. 4 della Costituzione, contribuendo a chiarire, in modo definitivo, che “il lavoro non si esplica soltanto nelle sue forme materiali, ma anche in quelle spirituali e morali che contribuiscono allo sviluppo della società”⁵². Come esplicitato dagli stessi Costituenti, ai sensi di questa norma, “[è] lavoratore lo studioso ed il missionario; lo è l'imprenditore, in quanto lavoratore qualificato che organizza la produzione”; in altri termini, si è voluto lasciare il singolo “libero di dirigersi secondo le proprie capacità e le proprie preferenze”⁵³, visto che peraltro lo svolgimento di un lavoro integra una figura di dovere.

Letto alla luce delle disposizioni che abbiamo finora richiamato, l'art. 1 della Costituzione pone allora un principio “di «unificazione dinamica dell'intero sistema dei diritti» [...] rivolto a contrassegnare [...] il processo [...] di ricostituzione nella società sottostante allo Stato di una nuova sintesi sociale al posto di quella che caratterizzava il precedente ordinamento e che si va dissolvendo”⁵⁴. Si tratta di una rivoluzione nel concetto di solidarietà sociale, che risponde a un progetto di continuo ricircolo delle *Weltanschauung* di maggioranza e di minoranza. In altri termini, nel richiamo al lavoro e alla sovranità popolare dei “lavoratori” vi è un implicito riferimento al progresso/partecipazione sociale, che assurge perciò anch'esso a vincolo assiologico della Costituzione. Si deve indagare questo aspetto. Prima di procedere a una specifica analisi dei concetti di “progresso” e di “spirituale”, occorre però svolgere una breve digressione sulla categoria dei doveri costituzionali. Il progresso, difatti, non è stato qualificato dal Costituente come un diritto, bensì come un impegno di cui tutti i consociati, complessivamente intesi, si devono doverosamente fare carico, seppure, come avremo modo di approfondire, non necessariamente secondo traiettorie di sviluppo prefissate⁵⁵.

⁵² Così nella Relazione del Presidente della Commissione per la Costituzione Meuccio Ruini che accompagna il progetto di Costituzione della Repubblica italiana presentata alla Presidenza dell'Assemblea costituente in data 6 febbraio 1947.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ In questo senso, C. MORTATI, *Il lavoro nella Costituzione (1954)*, cit., p. 13.

⁵⁵ Chiaro sul punto F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 168, per il quale “[l]'Accordo raggiunto in assemblea non comprende [...] un'integrale definizione di persona o un univoco percorso di svolgimento della personalità”.

2. DINAMISMO COSTITUZIONALE E PRINCIPIO DI SOLIDARIETÀ: QUALE RUOLO PER I DOVERI?

In dottrina si è evidenziata “la sproporzione tra la relativamente esigua quantità di saggi riguardanti [i doveri] e la notevole mole degli studi sui [diritti]”⁵⁶, denunciando così uno squilibrio che rischia di pregiudicare la piena comprensione del sistema costituzionale nel suo complesso.

Le ragioni di questo prolungato silenzio scientifico sono in primo luogo di carattere storico-politico⁵⁷. Come osservato da Norberto Bobbio⁵⁸, infatti, le rivoluzioni settecentesche e ottocentesche hanno prodotto una torsione di vedute all’interno delle teorie della giustizia, sovvertendo l’antico assunto per cui “la figura deontica originaria è il dovere, non il diritto”⁵⁹. Nel contesto dell’individualismo giusnaturalista (che concepisce il rapporto tra singolo e società civile in senso conflittuale, sulla scorta di paradigmi di eco hobbesiana)⁶⁰, si è in effetti affermata l’idea per cui il singolo sarebbe spinto a limitare la sua libertà unicamente per ragioni di necessità e di convenienza securitaria, secondo una certa logica sinallagmatica. In questa prospettiva, il cittadino ottempererebbe ai suoi doveri soltanto poiché minacciato da chi detiene il potere coattivo; non esisterebbe, di contro, alcuno spirito spontaneo che leghi il singolo alla comunità, la quale si opporrebbe ai suoi interessi.

Una diversa ma per certi versi affine ricostruzione dogmatica si ritrova, molti anni più tardi, nel pensiero di Kelsen per il quale “[i]l dovere giuridico è semplicemente la norma giuridica nel suo rapporto con l’individuo, al cui comportamento la norma collega la sanzione”⁶¹. Nella prospettiva kelseniana, il dovere si risolve in un vincolo, imperativo, che lega lo Stato e il singolo, il quale è costretto a obbedire al comando sotteso alla norma

⁵⁶ Lo sottolinea A. MORELLI, *I principi costituzionali*, cit., p. 1 (anche in L. VENTURA, A. MORELLI (a cura di), *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2015), il quale richiama, tra gli altri, i testi di S. ROMANO, *Doveri. Obblighi*, in ID., *Frammenti di un dizionario giuridico (1947)*, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 119 ss. e G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1967, cui si farà riferimento anche nel seguito della trattazione.

⁵⁷ Si è di recente interrogata sulle “ragioni dell’isolata riflessione scientifico-sistematica sui doveri costituzionali” F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 150 ss.

⁵⁸ Così in N. BOBBIO, M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 46.

⁵⁹ N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 54. Il passaggio è riportato da A. MORELLI, *I principi*, cit., p. 1.

⁶⁰ Sul punto si veda M. CASTELLI, *Individualismo e trascendenza nella Rivoluzione francese*, in *Humanitas*, n. 2 del 2021, p. 263 ss., cui si rinvia per ulteriori riferimenti bibliografici. Secondo l’A. “[l]a Rivoluzione francese ha per molti aspetti [...] rappresentato la vittoria del «credo» individualista elaborato dalla riflessione filosofica del secolo precedente”.

⁶¹ H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 1954, p. 59. L’A. prosegue precisando che «[i]l dovere giuridico è il dovere di astenersi dall’illecito. È il dovere del soggetto di “obbedire” alla norma giuridica».

giuridica per ragioni meramente formali. È in questa “obbedienza” che si ritrova il fondamento delle figure soggettive doverose, le quali assumono significato giuridico solamente all’interno di una dimensione di coazione organizzata, corrispondente al potere statale⁶².

Seguendo questa concezione, si finirebbe per negare il crisma della giuridicità a molti dei doveri contemplati dalla Costituzione; essi, difatti, sono spesso sprovvisti di una sanzione coattiva, vincolando direttamente il singolo con i suoi *pares* senza il coinvolgimento della forza pubblica. Si tratta perciò di comandi che “sta[nno] completamente a sé” e che, al pari di certe prescrizioni etiche, non sono contro-bilanciati da un immediato vantaggio individuale⁶³.

Resta indubbia, tuttavia, la loro natura giuridica. Dette previsioni invero esprimono principi di diritto, che, in ragione del loro rango super-primario, possono essere (*inter alia*) invocati dal giudice quali strumenti per il sindacato di conformità al sistema. Affermare il contrario significherebbe rivitalizzare, in modo inaccettabile, l’ormai superata distinzione tra norme precettive e meramente programmatiche⁶⁴; una classificazione che, come ha ormai da tempo chiarito la Corte costituzionale, “non è decisiva nei giudizi di legittimità costituzionale, potendo la illegittimità costituzionale di una legge derivare, in determinati casi, anche dalla sua non conciliabilità con norme che si dicono programmatiche”⁶⁵.

Le “disposizioni di principio”⁶⁶ contenute nel testo costituzionale, peraltro, “sono normalmente intese come enunciati linguistici ispiratori di altre disposizioni legislative”⁶⁷ (sulla scorta di quanto previsto dall’art. 23 Cost.) e svolgono altresì un’importantissima funzione ermeneutica, soprattutto nell’ottica dell’interpretazione storico-evolutiva. I

⁶² Cfr., sul punto, F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 152 ss.

⁶³ Per S. ROMANO, *Doveri. Obblighi*, cit., p. 134, “[l]a parola obbligo, nel linguaggio giuridico, è adoperata, come è noto, più frequentemente che la parola dovere, la quale viceversa si usa più della prima nel linguaggio filosofico dell’etica”; peraltro, “[n]el mondo dell’etica [...] che non sconosce nessuna figura anche lontanamente corrispondente a quella del diritto soggettivo, la figura del dovere sta completamente a sé”.

⁶⁴ In argomento si rinvia al contributo di M. DOGLIANI, *Interpretazione della Costituzione*, Franco Angeli, Milano, 1982, p. 7 ss., richiamato da A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, cit., p. 108.

⁶⁵ Corte costituzionale, sentenza del 14 giugno 1956, n. 1 (sulla sentenza, in generale, si veda G. GRASSO, *La sentenza n. 1 del 1956. Sessant’anni dopo*, in *Osservatorio AIC*, n. 1 del 2017, p. 2 ss.). Per approfondire la portata normativa dei principi costituzionali si rinvia a L. VENTURA, A. MORELLI (a cura di), *Principi costituzionali*, cit.

⁶⁶ D’obbligo il richiamo a V. CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Giuffrè, Milano, 1952, *passim*.

⁶⁷ Così A. MORELLI, *Il principio personalista nell’era dei populismi*, in *Consulta Online*, n. 2 del 2019, p. 361.

doveri inderogabili, invero, proprio in quanto espressione di principi riconducibili all'ampio *genus* della solidarietà, consentono di dare giustificazione e coerenza sistematica alla molteplicità di comandi e di imposizioni previste da norme che si collocano su un piano inferiore della gerarchia delle fonti, consentendone il perenne mutamento.

L'interpretazione costituzionale deve essere condotta di modo "di contribuire alla salvaguardia della continuità dell'ordinamento costituzionale"⁶⁸ nell'identità dei suoi principi fondamentali, tra cui anche quelli espressi dalle altre previsioni doverose contenute nella Carta. Lo prescrive, peraltro, l'art. 54 della Costituzione, che impone un preciso vincolo di fedeltà politica nei confronti della Repubblica, qui intesa come "il sistema costituzionale vigente e, in definitiva, l'insieme dei principi che lo connotano"⁶⁹.

Con le sue manifestazioni doverose, il principio di solidarietà "viene [così] a costituire il cardine dell'ordinamento giuridico e, come tale, la guida dell'evoluzione dello stesso"⁷⁰. I doveri costituzionali di solidarietà formano infatti la cornice valoriale entro la quale ogni nuova rivendicazione di diritti deve incastonarsi assiologicamente, costituendo uno scoglio insuperabile per ogni distonica espansione dell'ordinamento. In altri termini: "le situazioni soggettive attive tutelabili ex art. 2 saranno solo quelle che, pur non immediatamente contemplate in Costituzione, siano tuttavia coerenti con l'impianto sistemico della Costituzione stessa"⁷¹, non potendosi di contro riconoscere alcuna pretesa individuale giuridicamente qualificata che si ponga in assoluto contrasto con i bisogni essenziali della comunità.

In questo senso, i doveri non sono limitazioni *ab extra*, ma entrano a fare parte della struttura fondamentale della situazione giuridica attiva, delimitandone la portata⁷². La responsabilità nei confronti della società, infatti, "è essa stessa una dimensione costitutiva dei [...] diritti", dato che il loro esercizio comporta "sempre l'assunzione parallela di un dovere nei confronti della società"⁷³.

In base a questa prospettiva, la distinzione tra diritti e doveri "conserva valore solo didattico"⁷⁴, essendo il frutto della semplificazione prodotta dalla "visione

⁶⁸ Cfr. ID., *I paradossi della fedeltà*, cit., p. 168.

⁶⁹ *Ivi*, p. 69.

⁷⁰ F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 212. Cfr. F. CUOCOLO, *Istituzioni di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 629 e C. LAVAGNA, *Istituzioni di diritto pubblico*, UTET, Torino, 1982, p. 491.

⁷¹ F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., pp. 152-153.

⁷² Cfr. F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 176 ss.

⁷³ F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 213.

⁷⁴ Così A. RUGGERI, A. SPADARO, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in *Politica del diritto*, n. 22 del 1991, p. 367 e s.

contrattualistica dell'obbligazione propria del giusnaturalismo moderno, in cui cioè le prestazioni reciproche di Stato e cittadino devono essere precisamente tipizzate⁷⁵. Di converso, la Costituzione italiana, al pari delle altre carte novecentesche, adotta un angolo visuale capace di “riunire entrambe le tradizionali categorie dogmatiche di situazione giuridica attiva (segnatamente, dei diritti di libertà) e passiva” nel concetto di “dignità umana”⁷⁶. Quest'ultima costituisce il presupposto per il riconoscimento di posizioni di libertà e di solidarietà, declinandosi, rispettivamente, in senso soggettivo e in senso oggettivo⁷⁷. La dignità, infatti, da un lato costituisce il fondamento di tutti i diritti fondamentali e legittima il loro dinamismo; dall'altro, restringe il ventaglio di pretese astrattamente ammissibili, svolgendo una funzione di filtro rispetto a rivendicazioni incompatibili con il quadro assiologico sotteso dalla Carta.

A fronte di queste considerazioni, risulta difficile negare la giuridicità delle previsioni doverose contenute nella Costituzione. Si tratta invero di norme che producono un duplice effetto all'interno dell'ordinamento giuridico: il primo, di tipo indiretto, è quello di giustificare eventuali sanzioni positive o negative, in correlazione all'osservanza o alla violazione di determinati obblighi di legge (si pensi, rispettivamente, agli incentivi pubblici volti a favorire lo sviluppo delle iniziative di volontariato – considerato dalla Corte costituzionale “l'espressione più immediata della primigenia vocazione sociale dell'uomo”⁷⁸ – o alle previsioni di legge che sanzionano l'evasione fiscale, le quali si basano *in apicibus* sull'art. 53 Cost.); il secondo, di tipo diretto, è quello di imporre il riconoscimento di quelle posizioni giuridiche soggettive che (in astratto) si pongono nel solco dello spettro assiologico tracciato dal principio di solidarietà, secondo criteri di sostenibilità ordinamentale⁷⁹.

⁷⁵ F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., p. 213.

⁷⁶ Così F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 175 con riferimento alla teoria formulata da A. RUGGERI, A. SPADARO, *Dignità dell'uomo*, cit., p. 366.

⁷⁷ Sul punto, cfr. le interpretazioni, abbastanza recenti, di S. PRISCO, *La dignità del malato tra pluralismo delle morali ed etica dello Stato*, in A. D'ALOIA (a cura di), *Il diritto alla fine della vita. Principi, decisioni, casi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012, p. 76 e A. RUGGERI, *La dignità dell'uomo e il diritto di avere diritti (profili problematici e ricostruttivi)*, in *Consulta Online*, n. 2 del 2018, p. 394.

⁷⁸ Così in Corte costituzionale, sentenza del 28 febbraio 1992, n. 75, § 2 del *considerato in diritto*. L'assunto di fondo dal quale sembrerebbe muovere la Corte è quello per cui un'azione conforme allo spirito solidaristico della Costituzione è da valorizzare positivamente da parte dell'ordinamento, attraverso misure di incentivo.

⁷⁹ In altri termini, il principio di solidarietà permetterebbe di individuare quelle posizioni soggettive che sono meritevoli di tutela da parte dell'ordinamento. La “responsabilità”, di contro, opera sul piano della realtà effettiva, imponendo forme di esercizio dei diritti che siano concretamente compatibili con le libertà altrui. Cfr. sul punto J. PASQUALI CERIOLI, in G. D'ANGELO, J. PASQUALI CERIOLI, *L'emergenza e il diritto ecclesiastico*, cit., p. 74.

Così intesi, i doveri inderogabili di solidarietà rappresentano uno strumento essenziale per fronteggiare il problema della moltiplicazione esponenziale delle domande di tutela, imponendo di discernere i diritti compatibili con il quadro costituzionale dalle pretese che invece non meritano alcuna garanzia, poiché in contrasto con l'impianto assiologico di base fatto proprio dal costituente⁸⁰.

Si spiega allora perché per lungo tempo la dottrina giuridica abbia lasciato al margine della riflessione scientifica la categoria dei doveri, per poi compiere, più di recente, un *revirement*⁸¹. Sono le nuove circostanze storiche e sociali, con l'affermazione del pluralismo all'interno delle comunità statuali, che hanno imposto un ripensamento della teoria delle situazioni soggettive costituzionalmente rilevanti⁸². In contesti culturalmente omogenei, come quelli che hanno caratterizzato per secoli l'Europa, la solidarietà poteva infatti essere data per presupposta, dato che i comandi basilari che ispiravano la convivenza civile erano spontaneamente ottemperati da parte dei *cives*, che condividevano un comune senso di appartenenza⁸³.

Per lungo tempo, in un Paese religiosamente e (quindi) eticamente coeso come il nostro, le richieste di tutela avanzate dalla collettività sono state facilmente raccolte nell'orizzonte di possibilità già dischiuso ai Costituenti, con la conseguenza che le risposte a queste pretese potevano essere facilmente ritrovate all'interno del testo della Carta. La presenza della Chiesa cattolica, peraltro, ha impedito per lungo tempo il pieno compimento del “[p]rocesso di individualizzazione, avviato alcuni secoli or sono dalla Riforma protestante e motore per lungo tempo del progresso economico in Europa” e che

⁸⁰ Non si tratta necessariamente di pretese che sottendono condotte vietate dal nostro ordinamento. Potrebbe, più semplicemente, trattarsi di richieste che l'ordinamento lascia senza risposta positiva, in quanto giuridicamente indifferenti. Mi riferisco a quei comportamenti rientranti nella sfera della “libertà di fatto”, su cui si rinvia alle riflessioni di G. CATALANO, *Il diritto*, cit., p. 61 ss. e, più di recente, A. CERRI, *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, in *Studi in on. di M. Mazziotti di Celso*, I, CEDAM, Padova, p. 167 ss. In questo senso, i doveri di solidarietà attiverebbero un meccanismo di degradazione di alcune presunte posizioni attive di diritto, rilevandone la natura di situazioni di *licere* semplice.

⁸¹ Seppure non numerosi, vi sono stati, di recente, interessanti contributi su questo tema. Alcuni di questi sono raccolti nella già citata opera collettanea AA.AV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, cit. Si segnala altresì la recente raccolta di A. MORELLI (a cura di), *Doveri costituzionali*, in *Diritto costituzionale: rivista quadrimestrale*, n. 2 del 2019. Per ulteriori riferimenti bibliografici, si rinvia a F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. Più in generale, può dirsi accresciuto l'interesse della dottrina per il concetto di solidarietà; in argomento, per tutti, F. GIUFFRÈ, *La solidarietà*, cit.

⁸² La riflessione sulla solidarietà e i valori dell'ordinamento è stata altresì stimolata da alcuni eventi tragici degli ultimi venticinque anni, quali il terrorismo di matrice jihadista, la crisi finanziaria del 2008 e, da ultimo, l'emergenza pandemica. Sul punto, di recente, si veda G. CAVAGGION, *Riflessioni su principio di solidarietà e processo di integrazione europea nella prospettiva della crisi economico-sanitaria*, in *Federalismi.it*, n. 4 del 2022, p. 226 ss.

⁸³ Di contro, come evidenziato da F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell'ordinamento*, cit., p. 116, nell'ordinamento contemporaneo la convivenza non dovrebbe assumere “più la necessaria omogeneità solo dal presupposto astratto dell'eguale valore politico di ogni cittadino”.

finisce oggi per intaccare un gran numero “di valori etici e culturali [allora] condivisi” dai membri dell’Assemblea costituente⁸⁴. Ne abbiamo una viva testimonianza nel diritto di famiglia, il quale “lungo tutto l’Ottocento e buona parte del Novecento [...] replica[va], con poche innovazioni, l’ideale familiare che aveva preso forma nei secoli precedenti: il matrimonio che, come ha scritto Orio Giacchi, era nato sui ginocchi della Chiesa, vi resta per lungo tempo anche dopo che essa aveva cessato (almeno formalmente) di rappresentare la guida della società europea”⁸⁵.

Quel minimo etico che i pensatori più liberali postulavano come premessa necessaria per la pacifica convivenza dei *cives* è stato per lungo tempo sostanzialmente rinvenuto nel sentimento cristiano, già distaccato dal suo nucleo fideistico originario e assunto allo statuto di sentimento civile diffuso. Soltanto in tempi più recenti, come è stato osservato, “il pluralismo religioso dell’Europa si trasforma in pluralismo etico e culturale: dapprima in forma più epidermica, con l’irruzione dei cosiddetti nuovi movimenti religiosi, che importano concezioni della vita e della natura tratte dalle filosofie e dalle religioni orientali; poi, in maniera più massiccia, in seguito all’immigrazione mussulmana, che introduce tradizioni e stili di vita significativamente differenti da quelli praticati dalla maggioranza degli europei; infine, a causa della de-cristianizzazione di strati sempre più consistenti della popolazione, ormai compiutamente emancipati dall’orizzonte culturale tracciato dalla religione dei loro padri”⁸⁶.

Dal punto di vista precipuamente giuridico sono molte le materie in cui si attesta un progressivo scostamento dell’*ethos* pubblico dalla morale cattolica, e non solo per via giurisprudenziale⁸⁷. Si pensi, per fare un esempio, all’esito negativo del *referendum* abrogativo della legge sul divorzio⁸⁸, o, più di recente, alla promulgazione della legge sulle unioni civili tra le persone dello stesso sesso e sulle convivenze (l. 20 maggio 2016,

⁸⁴ Così S. FERRARI, *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in *Sociologia del diritto*, n. 2 del 2006, p. 5.

⁸⁵ *Ivi*, p. 8.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ciononostante, come evidenziato da G. FATTORI, *Il rovesciamento giurisprudenziale delle norme in materia di procreazione medicalmente assistita. Interpretazione evolutiva e dilemma contro-maggioritario*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2015, p. 143 ss., spec. p. 165, “[i]n Italia le stesse tensioni ideali sono spesso causa di un patologico «immobilismo parlamentare» e con esso dell’arretratezza di interi comparti normativi. Pertanto, in ambiti sensibili, la formazione di un diritto giurisprudenziale appare fisiologica per ragioni di completezza e/o di non contraddizione dell’ordinamento. Talvolta può anche rendersi necessaria se la paralisi del Legislatore rende vitale aggiornare il sistema, come è stato per l’evoluzione giurisprudenziale della disciplina matrimoniale concordataria”.

⁸⁸ In argomento, si veda S. LARICCIA, *La legge sul divorzio e la riforma del diritto di famiglia in Italia negli anni 1970-’75*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2020, p. 62 ss.

n. 76)⁸⁹. Più in generale, peraltro, si è fatta vieppiù pressante l'esigenza di riconoscimento della libertà di autodeterminazione nelle materie eticamente sensibili, in un quadro di pluralismo non più solo confessionale ma sempre più coscienziale⁹⁰.

Non che le religioni abbiano perso il loro ruolo di guida nel campo della morale. Nel contesto della post-secolarizzazione, infatti, esse si sono dimostrate in grado di fornire “una narrativa in cui è possibile riconoscersi, [dacché] indicano una direzione per la vita di ciascuno e generano solidarietà tra i membri della comunità”⁹¹, assurgendo a fondamentali “veicoli di identità”⁹². Lo stesso, peraltro, è accaduto nell'epoca moderna, quando lo Stato si serviva dello spirito della religione per realizzare il suo fine essenziale, ovvero l'edificazione di un'unità di pace all'interno della società⁹³.

Oggi, di converso, l'ordinamento “sciolto dal suo radicamento nella religione (cristiana), e che esiste senza un collegamento con un contenuto preesistente e indisponibile, si trova, quanto al proprio fondamento, in una situazione precaria”⁹⁴, imputabile, in via principale, a due spinte (apparentemente) contrastanti. Da un lato l'“individualismo atomizzante” sotteso allo sviluppo in senso capitalistico della società, che contribuisce “ad affievolire il senso di partecipazione alla vita collettiva, favorendo forme di egoismo”; dall'altro, il “comunitarismo” (o settarismo), religioso e secolare, che “innesca il pericolo latente di fedeltà alternative, capace di contrastare il vincolo di lealtà principale all'autorità statale”⁹⁵.

⁸⁹ Per approfondimenti sul tema si veda, *inter alia*, V. COCOZZA, *Le unioni civili fra Giudice e Legislatore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2018, p. 1 ss. Per la prospettiva canonistica si rinvia a V. PARLATO, *Note su matrimonio e unioni civili nella concezione cattolica e nel diritto canonico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2014, p. 1 ss.

⁹⁰ Sul punto, cfr. M. CARTABIA, *I “nuovi” diritti*, cit., p. 11 ss., spec. p. 13, in cui si afferma che «[o]ggi in tutto il mondo occidentale tutto ciò che ha a che fare con questioni “moralì” o “eticamente controverse” tende ad essere dominato dal principio di autodeterminazione, il quale a sua volta genera tutta una serie di nuovi diritti individuali: dal diritto di sposarsi e di divorziare, alla libertà di scelta in relazione ai problemi dell'inizio della vita, – in particolare con riferimento all'aborto e all'accesso alle tecniche di fecondazione assistita – il diritto al rifiuto dei trattamenti sanitari nelle problematiche di fine alla vita, etc. Con questa nuova generazione di nuovi diritti originati dalla privacy si diffonde sempre più la versione *libertarian* dei diritti umani».

⁹¹ S. FERRARI, *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2007, p. 10.

⁹² In questo senso, C. LUZZATI, 1929. *La libertà negata*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 4 del 2020, p. 63.

⁹³ Sullo Stato come unità di pace, di decisione e di potere si veda E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato come Stato etico*, cit., p. 32 ss.

⁹⁴ Si veda ID., *L'importanza della separazione fra Stato e società nello Stato sociale democratico di oggi*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 80.

⁹⁵ Così S. FERRARI, *Laicità dello Stato*, cit., p. 9. Per quanto riguarda il settarismo, si tratta della esasperazione dei classici conflitti di lealtà, in un contesto di generale crisi delle istituzioni democratiche (in argomento, I. MASSA PINTO, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva*, cit., p. 52 ss.). Un

Servirebbe allora ritrovare un equilibrio etico nella pluralità degli impulsi spirituali, evitando però di trasformare l'ordinamento giuridico in «una “totalità della vita” che assorbe lo *status* dell'individuo – inteso come soggetto – e quindi la sua singolarità»⁹⁶ attraverso l'ordine e il comando e per mezzo della forza fisica. Sembrerebbero perciò da rifuggire le estremizzazioni di quella concezione “comune a tutta la corrente del positivismo giuridico, da Austin a Jhering a Kelsen, [...] secondo cui il diritto raggiunge il proprio scopo (che è essenzialmente repressivo) attraverso l'organizzazione di sanzioni negative (il diritto come apparato coattivo, o *Zwangsjordnung*)”⁹⁷. Lo Stato democratico contemporaneo, invero, dovrebbe caratterizzarsi per “l'impiego sempre più diffuso delle tecniche di incoraggiamento in aggiunta, o in sostituzione di, quelle tradizionali di scoraggiamento”⁹⁸.

Lo possiamo notare nella vigente Costituzione italiana, in cui accanto a norme di tutela e garanzia, appaiono norme di tipo promozionale o che comunque giustificano ‘azioni positive’ dei pubblici poteri; si pensi, per esempio, al principio espresso dal sistema degli artt. 2 e 3, c. 2, della Costituzione, in base a quali lo Stato si impegna a eliminare gli ostacoli che impediscono l'esercizio dei diritti fondamentali, intesi, come si è visto, quali pretese di particolare rilevanza assiologica.

È in via promozionale e interventista che lo Stato costituzionale deve cercare di rafforzare il vincolo di solidarietà, se non vuole contraddire la sua natura liberale. In questo senso, i valori dell'ordinamento dovrebbero anzitutto percorrere le sanzioni positive (*ex post* con una ricompensa, o in anticipo, attraverso misure di facilitazione) e mai tradursi in strumenti per reprimere le attività che, senza ledere l'altro, manifestino idee contrarie all'etica pubblica⁹⁹ (proprio perché) pluralista.

esempio di queste forme di “degenerazione” è sicuramente rappresentato dal terrorismo di matrice jihadista; in questo senso, A. NEGRI, *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico*, Carocci, Roma, 2022, p. 97, per il quale il fatto che “il fedele riconosc[a] superiorità alla propria legge religiosa rispetto a quella, secolare, del Paese in cui risiede [...] può essere – anche se non necessariamente – indice di quella religiosità totalitaria e totalizzante che, a parere di chi scrive, è una delle caratteristiche proprie del radicalizzato, ma, in assenza di condotte coerenti [...] non si vede come e perché lo Stato democratico, laico e pluralista, possa o debba intervenire a limitarla con qualsivoglia misura”.

⁹⁶ Si veda E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato come Stato etico*, cit. p. 29 e s. L'espressione “totalità della vita” è mutuata da R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale (1928)*, ed. it. a cura di F. Fiore e J. Luther, Giuffrè, Milano, 1988.

⁹⁷ La cennata continuità di pensiero è individuata da N. BOBBIO, *Sulla funzione promozionale del diritto*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1969, p. 1314.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ In questo senso, “[i]l paradigma migliore, in termini di garanzia delle libertà in commento potrebbe essere offerto dalla vecchia regola, di matrice nordamericana, del *clear or present danger*” (J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda religiosa*, cit., p. 133). Cfr. in argomento A. GALLUCCIO, *Punire la parola pericolosa?*, cit., p. 309 ss. Sui rapporti tra libertà di espressione e doveri costituzionali si veda E.

Così devono essere intesi i doveri di solidarietà, che, come detto, consentono all'ordinamento di valorizzare quei comportamenti posti in essere “non per calcolo utilitaristico o per imposizione di un'autorità, ma per libera e spontanea espressione della profonda socialità che caratterizza la persona stessa”¹⁰⁰. Peraltro, i valori sottesi alle previsioni doverose sono per lo più “comunicativi”¹⁰¹, non implicando l'adesione da parte del singolo a una determinata visione della vita, secondo un modello di socialità già dato¹⁰². È infatti evidente che “i concetti di «uomo» e di «persona» evocati dagli artt. 2 e 3 Cost., non vengono connotati dalla legge fondamentale in base a specifici tratti identitari, nel rispetto dello stesso principio di eguaglianza [...], il che conferisce alla democrazia costituzionale delineata dalla Carta repubblicana una vocazione comprensiva e non escludente”¹⁰³.

La cennata impostazione si riflette soprattutto nel campo della “programmazione di scuola e istruzione”¹⁰⁴, che deve essere rispettosa del pluralismo etico, culturale e politico. In questo senso, la scuola pubblica dovrebbe essere un luogo “partecipato”¹⁰⁵ o, in altri termini, uno spazio aperto in cui l'individuo possa autorealizzarsi attraverso il confronto critico con la diversità. Essa, tuttavia, può avere “solo carattere di tutela e sostegno”; il presupposto dell'efficacia dell'attività statale nel campo dell'istruzione, infatti, è che “i basilari atteggiamenti etico-spirituali, [nonché] un'inclinazione alla razionalità e un sentimento etico di fondo siano presenti tra gli individui e all'interno degli ambienti della società”¹⁰⁶.

STRADELLA, *Note in tema di libertà di manifestazione del pensiero e «espressioni infedeli» tra democrazie protette, reati di opinione e garanzia della sicurezza*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva*, cit., p. 469 ss.

¹⁰⁰ Così in Corte costituzionale, sentenza del 28 febbraio 1992, n. 75, § 2 del *considerato in diritto*.

¹⁰¹ Doveroso il richiamo a J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo (1981)*, trad. it. P. Rinaudo, I e II, il Mulino, Bologna, 1987.

¹⁰² Sul punto cfr. C. CARBONE, *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, cit., p. 91, n. 5, per il quale “[i]l principio di solidarietà esprime il punto di incontro fra posizioni soggettive in contrasto e rappresenta il fine cui deve tendere l'attività dello Stato nel tutelare e garantire la persona umana”.

¹⁰³ A. MORELLI, *I principi costituzionali*, cit., p. 3.

¹⁰⁴ Sul punto si veda E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato come Stato etico*, cit, p. 63. Sulla distinzione tra istruzione ed educazione si veda G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri*, cit., p. 423.

¹⁰⁵ “Uno spazio pubblico condiviso” come di recente lo ha qualificato la Corte di cassazione, Sez. un., 9 settembre 2021, n. 24414. Sul punto si veda J. PASQUALI CERIOLI, *La mediazione laica sul crocifisso a scuola nel diritto vivente: da simbolo “del potere” a simbolo partecipato “della coscienza”*, in *Diritto di Famiglia e delle Persone*, n. 1 del 2022, p. 10 ss. Cfr. N. COLAIANNI, *Il crocifisso di nuovo in Cassazione. Note da amicus curiae*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 12 del 2021, p. 18., per il quale lo spazio scolastico costituisce “uno spazio sensibile, identitario, relazionale, insomma antropologico”.

¹⁰⁶ Sul punto si veda E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato come Stato etico*, cit, p. 69. L'A. ritiene altresì “illusorio credere che i valori fondamentali della coesistenza umana e civile possano davvero conservarsi o rinnovarsi attraverso la scuola e l'istruzione, quando lo spirito e i comportamenti all'interno della società

In altri termini, l'impulso primario alla socialità non può che provenire dalla società stessa, nelle sue molteplici e variegata articolazioni. Sono le formazioni sociali, soprattutto di carattere politico e spirituale, che consentono, nei fatti, lo svolgimento della vita dell'uomo in senso relazionale¹⁰⁷. Lo sviluppo della sfera etica, invero, è spesso rimesso all'azione di questi soggetti, che però non possono mai spingersi fino ad annientare la libertà di autodeterminazione del singolo, a maggior ragione se questi non appartiene a nessun gruppo¹⁰⁸.

Il rischio potrebbe farsi concreto nel momento in cui i gruppi di maggioranza partecipano all'attività di *legis latio*, influenzando le scelte politiche dei loro membri. Si tratta di un fenomeno ben noto alla dottrina ecclesiasticistica, la quale in taluni casi (soprattutto del passato) si era spinta financo ad affermare l'impossibilità per i soggetti religiosi di esprimere giudizi politici¹⁰⁹.

Eppure, nel campo della produzione normativa non serve a nulla invocare una "chimerica"¹¹⁰ neutralità etica del legislatore. Le risoluzioni del Parlamento (soprattutto in materie cd. eticamente sensibili) presuppongono infatti sempre e inevitabilmente l'adesione della maggioranza a una certa visione della vita in società, cui le norme giuridiche ambiscono a dare attuazione. Tra le altre, anche le convinzioni religiose o ideali possono spingere gli elettori a prediligere determinate soluzioni politiche; è sufficiente che dette posizioni siano pubblicamente giustificate in maniera non dogmatica, di modo da inserirsi all'interno di un dibattito condotto "sulla base di regole comprensibili ed accettabili all'intera collettività, composta da persone di differenti convinzioni e fedi religiose"¹¹¹.

sono sempre più spietati e domina il principio di egoismo economico, in ultima analisi materialista, dal trarre il massimo profitto con il minimo impegno".

¹⁰⁷ Cfr. F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell'ordinamento*, cit., p. 133, in cui si evidenzia che la solidarietà si genera nelle istituzioni di vita comune. Sull'argomento in generale, si rinvia al classico studio di E. ROSSI, *Le formazioni sociali nella Costituzione italiana*, CEDAM, Padova, 1989.

¹⁰⁸ Sul difficile rapporto tra appartenenza e libertà del singolo si vedano, per tutti, C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico italiano*, CEDAM, Padova, 1974 e N. COLAIANNI, *Sull'ammissibilità e i limiti del sindacato giurisdizionale sui provvedimenti spirituali e disciplinari delle autorità confessionali (Parere pro veritate)*, in *www.olir.it*, 2005.

¹⁰⁹ Si tratta di un'opinione fondata sulla "diffusa rappresentazione dei rapporti tra lo Stato e le Confessioni religiose nelle forme antiquate di uno scontro tra «eterni rivali», e in cui l'assetto organizzativo dell'ordinamento civile, nelle sue tecniche di rilevamento della volontà politica popolare, teme la forza pervasiva di chi parla in nome di una Divinità che magari tutto vede (anche quanto accade «nel segreto» dell'urna) e che non mancherà di premiare i comportamenti virtuosi e di punire le infedeltà" (A. LICASTRO, *I ministri di culto nell'ordinamento giuridico italiano*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 302).

¹¹⁰ Così la definisce S. FERRARI, *Tra geo-diritti e teo-diritti*, cit., p. 13.

¹¹¹ Sulla base di questo assunto, secondo ID., *Laicità dello Stato*, cit., p. 10, non sarebbe possibile, per esempio, "motivare la propria opposizione ad aborto o eutanasia soltanto affermando «Dio lo vuole»: è necessario giustificare questa opposizione attraverso un ragionamento che motivi la propria scelta in termini

Ciò non significa però che ogni decisione etica della maggioranza possa essere considerata *sic et simpliciter* legittima, solo perché è stata raggiunta attraverso il metodo democratico-razionale della discussione e della deliberazione. La rigidità della forma di Stato nel solco della quale si esprime la sovranità popolare impone il rispetto di quei valori che contribuiscono a connotare nell'essenziale l'identità della Repubblica, così come imposto dalla 'circularità ermeneutica' degli articoli 1 e 139 della Costituzione. Tra i principi che compongono questo tracciato inviolabile vi è anche il principio di laicità, il quale, inteso anche in senso sostanziale e non semplicemente come un "proceduralismo assiologicamente adiaforo"¹¹², impone al legislatore di rispettare i supremi canoni di personalismo e pluralismo, che, come avremo modo di approfondire nel successivo paragrafo, stanno viepiù emergendo come cuore valoriale del principio.

3. LAICITÀ PLURALISTA E "METAETICA"¹¹³ DEL PROGRESSO

Il nostro ordinamento giuridico, in quanto aperto alla comunità civile e ai suoi valori, si trova in una condizione di costante "transizione"¹¹⁴. La Legge fondamentale è per sua natura "vivente"¹¹⁵: essa si disvela nella storia, con l'impegno rivolto a tutti i soggetti, pubblici e privati, di svolgere tra loro relazioni 'animate', di tipo collaborativo, che non cristallizzano le posizioni reciproche all'interno di sterili gerarchie di potere o di comando.

di rispetto della vita umana e di benefici per l'intera collettività, accettando su questo terreno di confrontare e bilanciare le proprie posizioni con quelle contrarie".

¹¹² L'espressione, utilizzata in altro contesto, è mutuata da F. RIMOLI, *Postmodernità e diritto: appunti per uno studio introduttivo*, in C. SALVI, G. GRISI (a cura di), *A proposito del diritto post-moderno*, Roma Tre-Press, Roma, 2019, p. 125. Cfr. S. DOMIANELLO, *Osservazioni sulla laicità quale tecnica metodologica di produzione del "diritto giurisprudenziale"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2011.

¹¹³ Per riprendere l'espressione con cui A. SPADARO, *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla "meta-etica" pubblica (costituzionale)*, in AA.VV., *Annuario 2007. Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, CEDAM, Padova, 2008, p. 57 ss., definisce l'etica costituzionale, precisando come essa "mal digerisce sia la presunzione dell'oggettivismo che l'illusione dell'*ipersoggettivismo*, in quanto [...] non è un'etica *tout court*, ma una «meta-etica»: come tale, piuttosto, essa esige sempre, per statuto epistemologico, la ragionevole individuazione di valori *intersoggettivi*".

¹¹⁴ Evocando G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo e transizione. I problemi del diritto ecclesiastico nella attuale esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1984.

¹¹⁵ Per ricostruire l'uso del sintagma "diritto vivente" nella giurisprudenza costituzionale si veda A. PUGIOTTO, *Sindacato di costituzionalità e "diritto vivente". Genesi, uso, implicazioni*, Giuffrè, Milano, 1994, e, più di recente, la raccolta di L. SALVATO (a cura di), *Profili del «diritto vivente» nella giurisprudenza costituzionale*, pubblicata sul sito istituzionale della Consulta (www.cortecostituzionale.it), 2015, spec. p. 3 ss. Sull'importanza della distinzione tra "diritto vigente" e "diritto vivente" per gli ecclesiasticisti già C. MAGNI, *Teoria del diritto ecclesiastico civile. I fondamenti*, CEDAM, Padova, 1952, p. 27 ss.

Il Costituente ha prescelto una tecnica di normazione per principi, che impone di rinvenire la regola di giustizia nel caso concreto, secondo criteri di ragionevolezza¹¹⁶. Si tratta di una soluzione feconda, ma che sembra rischiare di rendere indeterminato il significato di alcuni enunciati. La fluidità dell'ordinamento non può tuttavia essere accettata fino al punto da aprire esiti ingovernabili, traducendosi in una generalizzata "vaghezza"¹¹⁷.

Occorre perciò rinvenire un meta-principio direttivo, che sia in grado di orientare i rapporti di osmosi tra Stato-ordinamento e società civile, contemperando le esigenze di certezza e di efficienza del diritto con il valore del pluralismo. Detto canone supremo informa il principio di laicità dell'ordinamento giuridico, sorto descrivendo i rapporti tra la Repubblica e la società religiosa soltanto, ma in realtà, fin dalla sua prima enunciazione nel nostro sistema giuridico (con la sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale), proteso a estendere il suo raggio di azione ad altri campi dello spirito parimenti meritevoli di tutela¹¹⁸.

È stato scritto che la laicità è "il più mobile tra i canoni fondamentali dell'ordinamento, in virtù di un lungo, seppure non sempre lineare, processo di scavo caratterizzato da specifiche tappe"¹¹⁹. In effetti, il percorso di trasformazione della laicità è iniziato con la sua *inventio*¹²⁰ giurisprudenziale da parte della Corte costituzionale, che l'ha ridefinita in maniera molto diversa rispetto alla sua idea classica ottocentesca¹²¹, attribuendole implicazioni sistemiche non direttamente riconducibili al paradigma liberale della separazione tra Stato e società religiosa¹²².

¹¹⁶ Secondo G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 165 ss., si tratta dell'impostazione più conforme alla natura pratica della scienza giuridica. In un ordinamento "per principi", infatti, "dall'essere – illuminato dai principi – nasce il dover essere" (p. 165).

¹¹⁷ In argomento si veda, per tutti, C. LUZZATI, *La vaghezza delle norme. Un'analisi del linguaggio giuridico*, Giuffrè, Milano, 1990.

¹¹⁸ Cfr. sul punto J. PASQUALI CERIOLI, *Laicità*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Enrico Paliero*, in corso di pubblicazione, per il quale «il cuore [del principio] riposa dalla sua nascita, nel regime di pluralismo confessionale e culturale» quale quadro assiologico di fondo cui parametrare ogni intervento promozionale». In altri termini, «spicca[va], sin da allora, la vitalità del principio, consistente nella carica autonoma del suo centro "materiale" rispetto allo speculare articolato dispositivo di riferimento, costretto nel dato testuale».

¹¹⁹ *Ivi*, p. 3.

¹²⁰ Ancora una volta da intendersi come un'operazione di rinvenimento più che di creazione. La ricerca del giudice infatti "si concretizza, appunto, in una invenzione, che è un procedimento contrario a quello sillogistico perché in essa non è coinvolta solo la razionalità del giudice con le sue capacità di logico, ma soprattutto qualità di intuizione percezione comprensione, tutte segnate sul piano assiologico" (così P. GROSSI, *L'invenzione del diritto*, cit., p. 125).

¹²¹ Sulle origini dell'idea di laicità si veda, per tutti, L. GUERZONI, *Note preliminari per uno studio della laicità*, cit., p. 61 ss.

¹²² Come indicato da F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico*, cit., p. 417 e da F. MÉJAN, *La laïcité de l'État en droit positif en fait*, in AA.VV., *La laïcité*, Presses universitaires de France, Parigi, 1960, p. 201

Già in apertura dell'enunciato, infatti, la Consulta rifiuta la vecchia natura del principio, che viene restituito nel suo opposto, attraverso un'espressione di negazione ("non indifferenza"). Quindi, la Corte procede a disvelare il nuovo *ubi consistam* del supremo canone, chiarendo che nell'ordinamento italiano la laicità implica la "garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione". In questo, si registra il superamento, in chiave dialettica, dell'accezione ottocentesca del termine, senza però totale cesura di continuità¹²³. L'obiettivo della laicità contemporanea, invero, è il medesimo di quella dei *Philosophes*: assicurare la libertà e l'uguaglianza dei cittadini¹²⁴, non più però intesa in senso formale, bensì sostanziale. Difatti, si è nel frattempo affermata l'idea che la parità non si ottiene per sottrazione, eliminando qualsiasi contatto tra i pubblici poteri e i soggetti portatori di interessi religiosi¹²⁵, ma attraverso un intervento statale rispettoso dei canoni di imparzialità ed equidistanza, non a caso primari "riflessi" del principio supremo¹²⁶.

La mutazione operata in via pretoria risulta perciò pienamente coerente con la nuova natura sociale e interventista dell'ordinamento, che impone di reinterpretare alcuni istituti già vigenti, di modo da renderli conformi al principio di piena eguaglianza. Mi riferisco, in particolare, agli accordi bilaterali, che dovrebbero essere concepiti, in chiave di *legislatio libertatis*¹²⁷, quali "strument[i] previst[i] dalla Costituzione per la regolazione dei rapporti delle confessioni religiose con lo Stato per gli aspetti che si collegano alle

ss., l'essenza storica del concetto di laicità deve essere indicato nell'indipendenza dello Stato nei confronti del potere religioso.

¹²³ Per J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza*, cit., p. 197, non esiste un'"etica della laicità, che non si fa portatrice di alcun valore diverso da dovere di garantire, in un sistema democratico, l'uguaglianza e la libertà di tutti gli individui". In altri termini, alla laicità è sempre corrisposto il perseguimento dei medesimi obiettivi, seppure con mezzi diversi.

¹²⁴ L'eguaglianza politica che si afferma con la Rivoluzione francese "afferma un tipo d'equivalenza qualitativa tra gli uomini", la quale però "non può formularsi che nel quadro d'una visione atomistica ed astratta della formazione del legame sociale. L'uguaglianza politica, in altre parole, non è pensabile che nella prospettiva di un individualismo radicale". Il passaggio di P. ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Parigi, 1992, p. 37 e s. e p. 14 è riportato da M. CASTELLI, *Individualismo e trascendenza*, cit., p. 268.

¹²⁵ Sul punto si veda G. CASUSCELLI, voce *Uguaglianza e fattore religioso*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. XV, 1999, p. 436, il quale sottolinea come «[I] uguale libertà deve essere assicurata non solo nei campi in cui lo Stato mantiene un atteggiamento neutrale, ma anche nei campi in cui assume una attitudine "positiva"»

¹²⁶ Così definiti dalla Corte costituzionale, 20 novembre 2000, n. 508.

¹²⁷ Cfr. E. VITALI, *Legislatio libertatis e prospettazioni sociologiche nella recente dottrina ecclesiasticistica*, ora in ID., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2012, p. 3 ss., spec. 23 ss., per il quale, il diritto ecclesiastico, inteso come *legislatio libertatis*, "esprime l'interesse dello Stato al soddisfacimento dei bisogni religiosi anche collettivi della popolazione, colti attraverso la formula dell'art. 2 Cost., che, creando lo spazio necessario ad uno sviluppo completo della persona umana, «opera un generale riconoscimento di rilevanza, rispetto allo Stato, delle formazioni sociali»".

specificità delle singole confessioni o che richiedono deroghe al diritto comune”¹²⁸, e non quali fonti di privilegio, per elevarsi dal “coacervo anonimo degli indistinti”¹²⁹.

Seppure essenzialmente rinnovata e liberata da alcuni pregiudizi vetero-illuministici nei confronti delle religioni, la laicità di fine anni Ottanta del secolo scorso porta però con sé un’eredità storica pesante da cui non riesce di primo acchito ad affrancarsi. La sua formula originaria, infatti, sembrerebbe riporre un’attenzione eccessiva alla dimensione istituzionale dell’esperienza religiosa (si insiste sul concetto di “religioni” e di pluralismo “confessionale”)¹³⁰, lasciando, al momento, sottotraccia quelle credenze eterodosse o convinzioni individuali, che non necessariamente vincolano il credente a un gruppo di fedeli¹³¹. Si tratta di scelte di coscienza che dovrebbero essere altrettanto valorizzate contribuendo, al pari delle religioni tradizionali, a consentire lo sviluppo della personalità dell’uomo, seppure “come singolo” (art. 2 Cost.).

Peraltro, il riferimento al “pluralismo culturale” preconizzava una futura evoluzione del principio al di là dell’ambito tracciato dal sistema originario, senza però fornire sostegni normativi in favore. Nel complesso di articoli che “concorr[evano] a strutturare il principio supremo” mancavano infatti (almeno) tre disposizioni di rango super-primario; mi riferisco agli artt. 4, secondo comma, 9 e 33 della Carta, che costituiscono il cuore pulsante di quella che si potrebbe definire la ‘costituzione spirituale’¹³². Un aspetto

¹²⁸ In questo senso, la Corte costituzionale, sentenza 16 luglio 2002, n. 346. Sulla sentenza si veda L. D’ANDREA, *Eguale libertà ed interesse alle intese delle confessioni religiose: brevi note a margine della sent. cost. n. 346/2002*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2003, p. 667 ss.

¹²⁹ L’espressione è di G. PEYROT, *Significato e portata delle intese*, in C. MIRABELLI (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978, p. 50

¹³⁰ Lo hanno evidenziato J. PASQUALI CERIOLI, *(Non)conclusioni: tre questioni su minoranze e laicità positiva negli attuali anni Venti*, cit., p. 183 e F. ALICINO, *Laicità e bilateralità a trent’anni dalla sentenza madre. I test dell’Islam italiano e dell’ateismo militante*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2021, p. 22.

¹³¹ Si realizza in questo un pregiudizio che potremmo definire ‘strutturale’, in quanto legato alla natura storica degli strumenti giuridici attraverso i quali si vuole svolgere l’attività positiva. L’istituto dell’intesa, infatti, è stato evidentemente ideato su un modello tipico della tradizione giuridica cattolica (il concordato ecclesiastico) e che risulta quindi inadatto a regolare i rapporti con confessioni religiose estranee all’orizzonte culturale dell’occidente cristiano. Alcuni di questi gruppi paiono incapaci – se non attraverso forzature dogmatiche – di darsi una struttura gerarchica e piramidale organizzata in forma giuridica, prerequisite essenziale per accedere allo strumento di cui all’art. 8, terzo comma, della Costituzione. Si pensi all’Islam, che risulta caratterizzato da forme di associazionismo diffuso, ma anche ai “gruppi pentecostali ed evangelici africani, latino-americani e cinesi”, che presentano sovente “una struttura estremamente fluida e una grande mobilità dei fedeli” e perciò restie “ai tentativi di federarsi in unità nazionali” (così S. FERRARI, *Perché è necessaria una legge sulla libertà religiosa? Profili e prospettive di un progetto di legge in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2017, p. 6). Si tratta di realtà religiose che, almeno secondo i sociologi, sono destinate ad assumere un’importanza crescente nel nostro panorama nazionale e che non possono perciò essere ignorate da parte dei pubblici poteri.

¹³² Facendo ovviamente eco all’espressione “costituzione economica”, su cui si vedano G. BOGNETTI, *La costituzione economica italiana*, Giuffrè, Milano, 1983 e, di recente, S. CASSESE (a cura di), *La nuova costituzione economica*, Laterza, Roma-Bari, 2021. Per alcuni profili di contatto tra la costituzione

che però non è così importante; come si avrà modo di approfondire, infatti, l'ambito oggetto del principio non coincide con il dato normativo positivo individuato dalla Corte, giacché gli articoli della Costituzione – come del resto traspare dal tenore letterale della pronuncia – costituiscono soltanto un punto di 'emersione' di valori sottostanti all'ordinamento¹³³.

Occorre poi osservare come il pluralismo, nella formula originaria della Consulta, fosse menzionato solo come "regime di contesto" e non quale "oggetto immediato di tutela"¹³⁴. Solo nella successiva giurisprudenza della Corte costituzionale, esso si imporrà, progressivamente, quale centro assiologico del canone laico. In questa pronuncia, il Giudice delle leggi riafferma anzitutto un portato classico della laicità, per cui "la religione e gli obblighi morali che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato"¹³⁵. Quindi estende la declaratoria di incostituzionalità del giuramento di cui all'art. 238 c.p.c. anche alla parte in cui impone al giurante di assumersi responsabilità "davanti agli uomini"; invero, "mantenendosi il riferimento a un solo contenuto di valore, implicitamente si escluderebbero tutti gli altri". Si tratta di una precisazione importante, che conferma la vocazione pluralista della laicità 'all'italiana'.

Nell'opinione della Consulta, infatti, il divieto di ingerenza da parte delle confessioni nell'ordine proprio dello Stato diviene un presupposto ineludibile per scongiurare il monopolio di una certa visione della vita a discapito di tutte le altre.

Questo proposito verrà poi corroborato dalla sentenza n. 508 del 2000 della stessa Corte. Qui, invero, si avrà modo di chiarire che l'equidistanza e l'imparzialità della Repubblica nei confronti di tutte le confessioni religiose è endiadi che costituisce una

economica e il sistema di *Law and Religion* si veda G. D'ANGELO, *Fattore religioso e Costituzione economica. A proposito di enti ecclesiastici-religiosi e impresa sociale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2022, p. 1 ss.

¹³³ Lo si può evincere segnatamente dal seguente passaggio della sentenza: "In particolare, nella materia vessata *gli artt. 3 e 19 vengono in evidenza come valori* di libertà religiosa nella duplice specificazione di divieto: a) che i cittadini siano discriminati per motivi di religione; b) che il pluralismo religioso limiti la libertà negativa di non professare alcuna religione. I *valori* richiamati concorrono, con altri (artt. 7, 8 e 20 della Costituzione), a strutturare il principio supremo della laicità dello Stato, che è uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica. Il principio di laicità, quale *emerge* dagli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione, implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale" (Corte costituzionale, 12 aprile 1989, n. 203, enfasi aggiunta). Cfr. sul punto J. PASQUALI CERIOLI, *Laicità*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Enrico Paliero*, in corso di pubblicazione.

¹³⁴ Si rinvia a M. TOSCANO, *Crocifisso nelle aule scolastiche: una fattispecie inedita al vaglio delle Sezioni unite*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2020, p. 898.

¹³⁵ Sul "mutamento di prospettiva" richiesto all'interprete all'esito dell'"[i]nquadramento del canone di alterità tra ordine confessionale e ordine statale quale principio supremo dell'ordinamento" si veda J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza*, cit., p. 65 ss.

necessaria premessa per la garanzia di un pluralismo “entro il quale hanno da convivere [non solo] fedi, [ma anche] culture e tradizioni diverse”.

Nello stesso senso, depone altresì la ancora più recente sentenza n. 67 del 2017, con la quale Corte costituzionale ha riconosciuto, a chiare lettere, che la laicità deve essere intesa “non come indifferenza dello Stato di fronte all’esperienza religiosa, bensì come tutela del pluralismo, a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità”¹³⁶, disvelando così il sotteso cuore valoriale del principio e liberando altresì i formanti classici del supremo canone da qualsiasi limitazioni di campo¹³⁷. In questa sentenza, infatti, il concetto di pluralismo e di libertà si presentano privi di ogni aggettivazione di contesto, così come la “non indifferenza” non viene più riferita alle “religioni” soltanto, intese quali manifestazioni istituzionali del numinoso, bensì all’“esperienza religiosa” *tout court*.

Un altro passo importante nel “cammino della laicità”¹³⁸ è stato poi di recente compiuto dalla sentenza n. 24414 del 2021 delle Sezioni unite della Corte di cassazione, in materia di esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche¹³⁹. I Supremi Giudici, invero, dopo aver richiamato la cennata sentenza costituzionale del 2017, hanno precisato che il “pluralismo religioso” è soltanto un “aspetto di un più ampio pluralismo dei valori”, corroborando così il percorso di estensione semantica del principio, nel suo perenne adattamento alle esigenze della società.

In effetti, le ‘nuove sfide’ del canone supremo sembrerebbero situarsi anche al di là della dimensione del religioso in senso stretto, e precisamente nel campo del rapporto tra

¹³⁶ Corte costituzionale, 7 aprile 2017, n. 67, § 2.1 del *considerato in diritto*.

¹³⁷ Hanno segnalato il passaggio J. PASQUALI CERIOLI, *Parola, ideologia, sicurezza*, cit., p. 222 e M. TOSCANO, *Crocifisso nelle aule scolastiche*, cit., p. 898.

¹³⁸ L. DE GREGORIO (a cura di), *Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*, il Mulino, Bologna, 2012.

¹³⁹ Cass. Sez. un., 9 settembre 2021, n. 24414. Molti i commenti sulla pronuncia. Si vedano, per tutti, F. ALICINO, *Il crocifisso nelle aule scolastiche alla luce di Sezioni Unite 24414/2021. I risvolti pratici della libertà*, in *Diritti Comparati, rivista telematica* (www.diritticomparati.it), n. 1 del 2021; A. LICASTRO, *Crocifisso “per scelta”. Dall’obbligatorietà alla facoltatività dell’esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (in margine a Cass. civ., sez. un., ord. 9 settembre 2021, n. 24414)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2021, p. 17 ss.; J. PASQUALI CERIOLI, *La mediazione laica sul crocifisso a scuola nel diritto vivente: da simbolo “del potere” a simbolo partecipato “della coscienza”*, cit., p. 10 ss.; G. PAVESI, *Simboli religiosi e accomodamento ragionevole ‘all’italiana’ nella recente giurisprudenza di legittimità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2022, p. 1 ss.; S. PRISCO, *La laicità come apertura al dialogo critico nel rispetto delle identità culturali (riflessioni a partire da Corte di Cassazione, Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2021, p. 53 ss.; M. TOSCANO, *Il crocifisso ‘accomodato’. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 18 del 2021, p. 45 ss., anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

diritti ed etiche, declinate al plurale. Il processo di (ormai *post*) secolarizzazione¹⁴⁰ in atto, infatti, sembrerebbe aver ormai dissociato il piano della verità dogmatica da quello della prescrizione etica, rompendo così una simbiosi plurimillenaria tra *πίστις* e *πρᾶξις*¹⁴¹. Lo stesso potrebbe dirsi per le ideologie (politiche) secolari, le quali, svuotate di ogni dimensione concettuale, continuano a godere di un certo *standing* estetico, quali elementi di costume¹⁴².

La progressiva frammentazione delle concezioni della vita, conseguenza inevitabile del tramonto dei paradigmi della società di massa novecentesca, rende più difficile rinvenire delle scelte pragmatiche condivise, soprattutto nel campo delle materie eticamente sensibili¹⁴³. È in questo ambito che il principio di laicità è oggi chiamato a svolgere il ruolo di guida, indicando la via per l'edificazione di un *ethos* condiviso inclusivo, capace di raccogliere il consenso comune senza un sacrificio irragionevole della libertà di coscienza dell'individuo. La laicità 'all'italiana', infatti, esclude la legittimità di qualsiasi religione civile, anche 'modana', che imponga l'intima adesione a determinati principi di convivenza comunitaria, annientando la libertà morale del singolo¹⁴⁴; allo stesso tempo però essa invita a salvaguardare l'esistenza del vincolo di solidarietà sociale, di modo da evitare ogni rischio di disgregazione della compagine civile.

In questo senso, la laicità prescrive, da un lato, il dialogo tra tutti i portatori di "fini non negoziabili", imponendo che essi, nell'esercizio delle loro potestà e libertà,

¹⁴⁰ Sul concetto di società post-secolare si veda J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009, p. 24 ss.

¹⁴¹ Secondo J. PASQUALI CERIOLI, "Senza D": *La campagna Uaar tra libertà di propaganda e divieto di discriminazioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2020, "[l]a spinta di post-secolarizzazione che vorrebbe il sentimento religioso dominante, mai espunto dalla sfera pubblica, trasformato in sentimento civile diffuso, sta subendo un'accelerazione". Cfr. sul punto P. BELLINI, *Libertà della scienza come premessa della libertà di insegnamento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2014, p. 6, il quale segnala "la tendenza ecclesiale a far coincidere l'«etica religiosa cristiana-cattolica» con l'«etica naturale»: con l'«etica» *tout-court*. Parrebbe preoccuparsi il più recente Magistero di dissociare la *doctrina morum* da un contesto teofanico specifico [quasi che essa non debba ad altro attendere che ai *mores* del *singularis populus* fatto da Dio beneficiario della Sua predilezione] per estenderla piuttosto alla generalità indifferenziata degli umani: qual il tempo, qual il luogo in cui gli stessi vivano".

¹⁴² Sul concetto, ormai classico, di "confessionismo di costume" si veda A.C. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano, 1961, p. 138. Sulle religioni come veicoli identitari si veda M. VENTURA, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Feltrinelli, Milano, 2014.

¹⁴³ In argomento, tra gli altri, M. D'AMICO, *Le questioni "eticamente sensibili" fra scienza, giudici e legislatore*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, cit., 2015, p. 1 ss.

¹⁴⁴ Cfr. A. FERRARI, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un «matrimonio dispari»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2003, p. 139 ss.

ricerchino solidaristicamente il “naturale temperamento” delle loro divergenze (dimensione ‘procedurale’); dall’altro, che l’accordo su cui si regge l’“armistizio”¹⁴⁵ sia doverosamente rispettoso di quel “nucleo essenziale di fini e di forge”¹⁴⁶ in cui si esprime lo spirito della Costituzione e che impone il rispetto, *magis ut valeat*, del diritto di autodeterminazione del soggetto (dimensione ‘sostanziale’).

In altri termini, il principio di laicità impone al legislatore di “reperire la regola giuridica eticamente più comprensiva, per presidiare, garantire e realizzare il massimo e non il minimo dei valori positivamente con-possibili ed effettivamente realizzabili in un contesto socio-culturale storicamente e geo-politicamente determinato”¹⁴⁷.

Si dovrà allora prediligere una tecnica di normazione e di gestione della complessità sociale che, nel disciplinare elementi che possono incidere sull’identità della persona, faccia ampio ricorso a norme aperte, che potenzino l’autonomia di decisione del singolo, soprattutto nella fase di formazione della coscienza. Lo impone altresì il carattere democratico della nostra forma di Stato. La democrazia, invero, è la “proiezione politico-istituzionale della libertà di autodeterminazione”¹⁴⁸, la quale, tuttavia, incontra un limite insuperabile nell’inderogabile rispetto dei doveri di solidarietà politica economica e sociale, così come per altro indicato dal combinato disposto dei due primi articoli della Costituzione.

Non ogni disposizione di legge può essere derogata per ragioni di coscienza, nemmeno su un piano astratto. Esistono infatti esigenze *de minimis* di sostenibilità ordinamentale, che non possono essere rimesse alla massima discrezionalità del legislatore. Si tratta di quelle istanze che fondano le soluzioni “a rime obbligate”¹⁴⁹ che talora la Corte costituzionale impone al Parlamento, anche a detrimento della libertà di scelta del soggetto.

¹⁴⁵ Le espressioni richiamate sono state mutate da I. MASSA PINTO, *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l’armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili*, cit., p. 52 ss.

¹⁴⁶ V. G. SILVESTRI, *Il potere costituente come problema teorico-giuridico*, in *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, n. 8 del 2004, p. 524.

¹⁴⁷ S. BERLINGÒ, *L’ultimo diritto: tensioni escatologiche nell’ordine dei sistemi*, Giappichelli, Torino, 1998, p. 229.

¹⁴⁸ S. DOMIANELLO, A. MORELLI, *Alle radici della laicità civile e della libertà confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2007, p. 11.

¹⁴⁹ Cfr. sul punto V. CRISAFULLI, *La Corte costituzionale ha vent’anni*, in N. OCCHIOLOPU (a cura di), *La Corte costituzionale tra norma giuridica e realtà sociale. Bilancio di vent’anni di attività*, il Mulino, Bologna, 1978, p. 84 ss., il quale, riflettendo sul rapporto tra legge e principi costituzionali affermava “se di creazione di nuovo diritto vuole parlarsi (ma non è), dovrà almeno aggiungersi, dunque, che si tratterebbe di una legislazione a rime obbligate. La Corte non inventa alcunché, ma estende o esplicita o specifica qualcosa che, seppure allo stato latente, era già compreso nel sistema normativo in vigore”.

Con ciò non si intende affermare che le vie del progresso dell'ordinamento siano già prefissate all'interno della Carta. Inevitabilmente, infatti, la Consulta si fa interprete dei tempi, rinvenendo il fondamento delle proprie decisioni nello *standard* di garanzia dei diritti acquisito allo statuto, 'a-naturale', della dignità umana¹⁵⁰. In questo senso, la Costituzione è in ogni sua parte vivente e aperta al progresso. Persino le disposizioni che non possono essere oggetto di revisione costituzionale non possono essere sottratte dagli occhi dell'interprete, i quali sono necessariamente condizionati dal tempo storico che li attraversa¹⁵¹.

I valori sottostanti al patto costituente, difatti, al pari dei "ghiacciai del mondo fisico"¹⁵², sono soggetti a un mutamento continuo, seppure lento e impercettibile, che influenza altresì lo statuto dell'interpretazione costituzionale. Si avvia, in altri termini, un "circolo ermeneutico"¹⁵³, per il quale il diritto viene interpretato sulla base dell'etica (necessariamente pubblica) e *viceversa*.

Per chiarire il punto, occorre mettere a fuoco un aspetto essenziale della richiamata concezione gadameriana, così come filtrata, non senza spunti critici, dalle "lenti"¹⁵⁴ di Emilio Betti.

In "L'ermeneutica come metodica generale"¹⁵⁵ il giurista passa succintamente in rassegna il pensiero del filosofo tedesco individuandone un postulato fondante nell'idea

¹⁵⁰ In un ordinamento laico, la dignità umana non può essere intesa in senso metafisico, ovvero come un concetto immodificabile dal corso della storia. Ciò che è "degnò" infatti muta necessariamente in base al tempo e al contesto sociale; solo in un momento dato è possibile individuare con completezza quali sono le esigenze basilari (non biologiche) dell'uomo. In argomento si veda S. DELLAVALLE, Dall'immagine Dei al riconoscimento reciproco. L'evoluzione del concetto di dignità umana alla luce della difesa della libertà religiosa, in *Costituzionalismo.it*, n. 3 del 2014. Sull'utilizzo del concetto di "naturale" da parte dei giuristi si veda Y. THOMAS, J. CHIFFOLEAU, *L'istituzione della natura*, trad.it. M. Spanò, Quodlibet, Macerata, 2020.

¹⁵¹ Come osservato da G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 169, "[i] principi costitutivi dell'ordinamento giuridico dipendono, nei loro contenuti, dal contesto culturale di cui sono parti. Essi esprimono grandi concetti dotati di grande valore come l'uguaglianza, la libertà, la giustizia, la solidarietà, la persona e la dignità umana, ecc. ma il contenuto di questi concetti, cioè la loro «concezione», è oggetto di inesauste discussioni. Ogni applicazione dei principi non può che esserne influenzata, poiché le dichiarazioni costituzionali in proposito non sono che accenni le cui precisazioni concrete si muovono nel senso della storia delle idee".

¹⁵² La metafora è di P. GROSSI, *La Costituzione italiana espressione*, cit., p. 58. Secondo l'A., "[i] valori, proprio per questa loro dimensione radicale, sono destinati a durare: creature storiche essi pure, non sono realtà assolutamente statiche, ma il loro movimento è lentissimo, assomigliando a quei ghiacciai della natura fisica percorsi da un impercettibile moto che ne scandisce l'immobilità apparente. Insomma, se anche i valori sono segnati da una dinamica, questa ha necessità di distendersi nei tempi lunghi; il loro spazio temporale è di lunga durata".

¹⁵³ Concetto ampiamente esplorato da H.G. GADAMER, *Verità e metodo (1960)*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000.

¹⁵⁴ Le lenti degli "occhiali del giurista", per usare un'espressione di A.C. JEMOLO, *Gli occhiali del giurista*, CEDAM, Padova, 1970.

¹⁵⁵ E. BETTI, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, 1990, p. 88 ss. Anche H.G. GADAMER, *Emilio Betti und das Idealistische Erbe*, in *Quaderni fiorentini*,

di “produttività assegnata all’interprete, in nome della cooriginarietà dell’*interpretandum* rispetto a lui”¹⁵⁶. In altri termini, per Gadamer, “non solo il testo da interpretare è storico, ma lo è anche l’interprete”; di talché, “[o]gni fenomeno storico da comprendere e da interpretare si mostra sempre in una costitutiva «distanza» dalla situazione ermeneutica in cui si trova l’interprete”¹⁵⁷. Applicando questo assunto alla questione che ci occupa si potrebbe allora affermare che i principi costituzionali, seppure nominalmente immutabili, disvelino nel tempo significati differenti, in conseguenza del mutamento del quadro storico-assiologico che li ha generati. Così, l’evoluzione etica della società, per il tramite della politica, influenza direttamente le trasformazioni di un ordinamento che voglia dirsi democratico, fermi i limiti e i contenuti imposti dal principio di laicità nella sua dimensione sostanziale.

4 IL DOVERE DI ‘TUTTI’ DI CONTRIBUIRE AL PROGRESSO COME ‘PRIMO’ DOVERE COSTITUZIONALE: PROFILI GENERALI E SOGGETTIVI

Con queste premesse, si può procedere ad analizzare il significato e la portata normativa dell’art. 4 della Costituzione, nella parte in cui prescrive che “[o]gni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un’attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società” (così il secondo comma). La disposizione costituisce la prima previsione doverosa specifica che la nostra Carta costituzionale contempla già all’interno della cornice dei principi fondamentali. Non si tratta, ovviamente, di una scelta casuale. Se è vero, infatti, che i doveri costituzionali, in quanto espressione del principio di solidarietà, fungono da fondamento dell’organizzazione politica, economica e sociale, è naturale che il primo di questi doveri sia quello di lavorare, dato che è sul lavoro, seppure inteso in senso ampio e concettuale, che la Repubblica si fonda, coinvolgendo tutte e tre le sopraccennate dimensioni della vita in società¹⁵⁸.

n. 7 del 1978, p. 5 ss., d’altra parte, si è interessato a Betti, evidenziando affinità e divergenze nel loro pensiero.

¹⁵⁶ Sul punto si veda G. CORRADO, *L’ermeneutica metodica di E. Berti e l’ontologia ermeneutica di H.G. Gadamer: due prospettive a confronto*, in *Iride*, n. 3 del 2001, p. 510.

¹⁵⁷ La concezione gadameriana è così riassunta da C. BADOCCO, voce *Circolo ermeneutico*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, 2006, p. 1940.

¹⁵⁸ Sul punto, F.P. CASAVOLA, *Struttura dello Stato e solidarietà*, in *Iustitia*, n. 4 del 1999, p. 390, per il quale “[l]’art. 4 consente di osservare la non separabilità tra Stato e società civile. Senza solidarietà, che è qui la libertà positiva di scegliere un lavoro finalizzato al progresso materiale o spirituale della società da parte di ciascun cittadino, il diritto al lavoro oscillerebbe nell’alternativa di un lavoro coatto, coerente e

Malgrado il primario rilievo (anche) simbolico della previsione, la sua portata normativa è stata per lungo tempo posta in dubbio e la disposizione, nel complesso, è stata lasciata ai margini della riflessione scientifica. Mentre, infatti, il dispositivo del primo comma dell'articolo si è ritrovato “per quasi un decennio, sotto le luci della ribalta, campo di battaglie teoriche forse senza precedenti nella storia”, il dibattito intorno al capoverso è stato, ed è tutt'ora, “marginale ed esangue”¹⁵⁹.

I pochi interpreti che si sono occupati del tema, peraltro, hanno sovente contestato la natura giuridica della previsione, relegandola nel campo della morale e della pedagogia costituzionale¹⁶⁰. Alcuni, sovvertendone la portata letterale, l'hanno addirittura etichettata come una “formula equivoca”, che “sembra imporre un dovere” ma “contiene effettivamente una garanzia di libertà”¹⁶¹. L'unico contenuto precettivo dell'articolo, infatti, “sarebbe [...] da ravvisare in un profilo accessorio, quale l'inciso che riconosce la libertà di scelta del lavoro”¹⁶², mentre la previsione doverosa, in quanto sprovvista di punizione, sarebbe solamente un'espressione, del resto non isolata, di “retorica costituzionale”¹⁶³.

In realtà, si è già avuto modo di dimostrare come la giuridicità di una previsione costituzionale non dipenda dalla sua immediata coattività¹⁶⁴. Ogni disposizione contenuta in un testo di rango super-primario è infatti di per sé idonea a produrre conseguenze

possibile in uno Stato totalitario, o di un'economia di sussistenza, propria di uno Stato paternalista e assistenziale”.

¹⁵⁹ Lo evidenzia G.F. MANCINI, *art. 4*, cit., p. 247, il quale segnalava, come unica eccezione, un capitolo dedicato al tema da U. PROSPERETTI, *La posizione professionale del lavoratore subordinato*, Giuffrè, Milano, 1958, pp. 31-35.

¹⁶⁰ In questo senso, tra gli altri, L. BARASSI, *Proprietà e comproprietà*, Giuffrè, Milano, 1951, p. 297 e ss.; A. BRUCCULERI, *Il lavoro*, La civiltà cattolica, Roma, 1953, p. 35; M.S. GIANNINI, *Profili costituzionali della protezione sociale delle categorie lavoratrici*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1951, p. 13 ss.; G. LOY, *Una Repubblica fondata sul lavoro*, in E. GHERA, A. PACE (a cura di), *L'attualità dei principi fondamentali della Costituzione in materia di lavoro*, Jovene, Napoli, 2009, p. 28 ss.; M. MAZZIOTTI DI CELSO, *Il diritto al lavoro*, Giuffrè, Milano, 1956, p. 73. Come chiarito da C. CARBONE, *I doveri pubblici individuali*, cit., p. 154, “si parla di dovere morale nella speranza che il dovere sancito dalla costituzione rimanga principio astratto e non venga assunto per attuare trasformazioni della struttura sociale”.

¹⁶¹ Il pensiero di V. CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, cit., p. 150 è così riassunto da F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 306. L'A. in precedenza aveva già definito la disposizione “un'espressione isolata anziché porsi come principio organicamente collegato ad altri” (V. CRISAFULLI, *Appunti preliminari sul diritto al lavoro nella Costituzione*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1951, p. 165).

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Per usare l'espressione con cui M.S. GIANNINI, *Rilevanza costituzionale del lavoro*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1949-1950, p. 7 qualificava l'art. 1 della Costituzione.

¹⁶⁴ Come evidenziato da G.F. MANCINI, *Art. 4*, cit., p. 260, “che la giuridicità di una situazione di svantaggio possa arguirsi dalla presenza di sanzioni indirette o negative (consistano queste ultime in una squalifica civile o nel mancato godimento di certe prestazioni), è per lo meno opinabile”. Sul punto giova richiamare nuovamente F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali*, cit., p. 303.

nell'ordinamento giuridico, anche quando non è direttamente correlata con una specifica sanzione negativa.

Peraltro, si potrebbe dubitare che il comando di cui all'art. 4, secondo comma, Cost. sia privo di ogni coercibilità, anche di tipo indiretto¹⁶⁵. La portata deontica della previsione, in effetti, è stata a lungo discussa in Assemblea costituente, senza che si raggiungesse a una chiara soluzione finale in senso negativo.

Giova allora ripercorrere, in breve, il dibattito costituente.

Il primo a palesare, in seno alla prima Sottocommissione per la Costituzione, la necessità di una previsione doverosa di tal genere fu Giovanni Lombardi, in un intervento volto, tra l'altro, a sollecitare la formulazione di una "riforma delle leggi penali" che costituisse "il segno precipuo del crollo del vecchio mondo e dell'origine di un nuovo mondo, della civiltà nuova del lavoro"¹⁶⁶. Secondo il Costituente socialista, invero, "[t]utte le degenerazioni umane derivano dall'ozio"¹⁶⁷; il rifiuto di lavorare, pertanto, doveva essere sanzionato dall'ordinamento, financo, in taluni casi, ricorrendo alla sanzione penale. Un invito eccessivo, al quale, fortunatamente, non è mai stato dato seguito, e che però dimostra come, fin dal principio, non fosse pacifica la volontà di escludere ogni punizione per la violazione del precetto di cui all'attuale articolo 4, secondo comma, Cost.

Nello stesso giorno, ma nella terza Sottocommissione, Francesco Colitto, del Fronte dell'Uomo Qualunque, proponeva di inserire nella Costituzione una disposizione in grado di "consacr[are] l'affermazione che deriva dalla vita economica sociale moderna: il dovere del lavoro", inteso sia in senso individuale, in quanto "solo vero mezzo per assicurare il benessere del singolo e la continuità della specie", sia sociale, trattandosi del mezzo attraverso il quale "l'individuo, nella solidarietà necessaria di tutti i produttori, partecipa e contribuisce alla vita sociale", concorrendo a realizzare "il bene comune ed il comune *progresso*" (enfasi aggiunta)¹⁶⁸. Per Colitto, tuttavia, detto dovere doveva essere

¹⁶⁵ Escludendo però, come è ovvio, "che nel nostro ordinamento abbia diritto di cittadinanza il cd. servizio del lavoro: un'istituzione del genere [...] sarebbe in radicale contrasto con la libertà di optare per un'attività confacente alle proprie inclinazioni" (*Ivi*, p. 259).

¹⁶⁶ *Atti dell'assemblea costituente*, 9 settembre 1946 (prima Sottocommissione), p. 19.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Atti dell'assemblea costituente*, 9 settembre 1946 (terza Sottocommissione), p. 7 ss. Sul concetto di progresso si avrà modo di ritornare *infra* nel quinto paragrafo. Giova invece un cenno al significato che assume il concetto di "bene comune" nella dottrina cattolica. Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) esso è definito come "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente [...], investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano" (§ 26). Nello stesso testo si precisa altresì "[l]'ordine sociale [...] e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene

sprovvisto di ogni coattività; non a caso, nella stessa seduta, il deputato del fronte liberale puntualizzava le sue precedenti affermazioni sottolineando come “dire [che] l'individuo ha il dovere del lavoro è fare una solenne affermazione di un imperativo etico, è ricordare ai cittadini che è della dignità umana rendersi utili a se stessi ed ai propri simili”¹⁶⁹.

Sulla stessa linea, si poneva anche il liberal-conservatore Rodolfo Lucifero, il quale, disquisendo, di nuovo in seno alla prima Sottocommissione, dell'idea di libertà economica con Togliatti, affermava che il cittadino “non può essere obbligato a compiere un determinato lavoro”¹⁷⁰ se ha la possibilità di farne un altro o può vivere di rendita.

Nonostante queste e altre posizioni contrarie, la Commissione dei 75 aveva da ultimo accolto la proposta di aggiungere un ultimo comma all'articolo (che diverrà il) 4 Cost., volto a escludere il godimento del diritto di voto e degli altri diritti politici per chi si rifiutasse di svolgere una mansione materiale o spirituale, anche se capace. Solo in seno all'Assemblea plenaria¹⁷¹, la formula *de qua* fu definitivamente respinta, in ragione del “contrasto con l'art. 45 [divenuto poi l'art. 48] del Titolo IV, ove è detto che non può essere stabilita alcuna eccezione al diritto di voto se non per incapacità civile o in conseguenza di sentenza penale”¹⁷².

In seguito, l'art. 48 (allora 45) fu però modificato, con un emendamento che ha attribuito al legislatore il potere di limitare l'esercizio del voto in casi di “indegnità morale”. Per questa ragione, parte della dottrina sosteneva che la disposizione in esame potesse essere invocata anche con riferimento ai casi di violazione dell'art. 4, secondo comma, Cost.¹⁷³. Se infatti – come insegna una certa tradizione culturale che va dal

delle persone, poiché l'ordine delle cose deve essere subordinato all'ordine delle persone e non l'inverso, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato”. Alla luce di questi assunti si potrebbe allora sostenere che il bene comune, cattolicamente inteso, costituisca un parametro per valutare la bontà del progresso, il quale non è di per sé auspicabile se non conforme allo “Spirito di Dio, che con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione”. Fondamentale su questo punto l'influenza di J. MARITAIN, *La persona e il bene comune (1947)*, trad. it. M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia, 2009.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Atti dell'assemblea costituente*, 3 ottobre 1946 (prima Sottocommissione), p. 182 ss.

¹⁷¹ *Atti dell'assemblea costituente*, 8 maggio 1947, p. 3709 ss.

¹⁷² Così C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, cit., p. 338. Cfr. P. BARILE, *La libertà nella Costituzione italiana*, CEDAM, Padova, 1966, p. 54.

¹⁷³ Lo evidenzia G.L. LOMBARDI, *Contributo allo studio*, cit., p. 458, per il quale “restando escluse le limitazioni derivanti da ragioni «puramente politiche» – e quindi, si potrebbe dire, dovute a motivi «di parte» – è giocoforza ammettere la possibilità di previsione legislativa del principio volto a collegare la solidarietà politica con quella economica e sociale, saldando, per così dire, l'adempimento del dovere di attività con quello di partecipare alla determinazione delle grandi scelte politiche del paese mediante l'espressione del voto”.

cristianesimo al socialismo¹⁷⁴ – il lavoro accresce la nobiltà dell'uomo libero, l'ozio, di contro, finirebbe per condurlo in una condizione di “indegnità morale”, che il legislatore potrebbe decidere di sanzionare, in accordo con il dettato della Costituzione.

In altri termini, l'opzione normativa apparentemente esclusa dall'Assemblea costituente potrebbe comunque ritrovare un fondamento positivo all'interno della Carta.

Si tratta in realtà di una soluzione difficilmente attuabile. Risulta invero assai problematico determinare in quali casi si possa ritenere che il soggetto non svolga alcuna attività che concorra al progresso materiale o (addirittura) spirituale, nel rispetto della sua libertà di decisione.

Diverso discorso deve essere fatto con riferimento all'art. 38 della Costituzione, che esclude il godimento del diritto al mantenimento e all'assistenza sociale per chi sceglie liberamente di non lavorare; l'articolo, infatti, si riferisce, per chiare ragioni sistematiche, al concetto di lavoro di cui all'art. 35 e non a quello di cui all'art. 4, secondo comma, Cost. Occorre però evidenziare una consonanza tra le due disposizioni che prescrivono, rispettivamente, che “[o]gni cittadino inabile al lavoro e sprovvisto dei mezzi necessari per vivere ha diritto al mantenimento e all'assistenza sociale” e che il dovere di lavorare debba essere adempiuto soltanto da chi ne ha le possibilità, ponendo così le basi per una democrazia sociale ispirata al concetto di eguaglianza sostanziale¹⁷⁵.

Al fine di rendere effettivo il dovere di cui all'art. 4 Cost., alcuni autori suggeriscono che “la libertà di scelta [dovrebbe essere] contenuta entro limiti che non facciano venire meno l'obbligo della prestazione”¹⁷⁶. Si tratta per il vero di un'operazione ermeneutica particolarmente difficoltosa. Con riferimento alla dimensione del progresso spirituale della società, infatti, il restringimento del novero delle condotte che possono essere considerate meritevoli di tutela potrebbe rivelarsi problematico, in quanto potenzialmente in contrasto con il principio di laicità dello Stato. Detto canone, invero, garantisce la più ampia libertà di autodeterminazione del singolo, in conformità alla sua coscienza personale, che diviene così sostanzialmente incoercibile.

¹⁷⁴ Sul punto si veda G.F. MANCINI, *art. 4*, cit., p. 255, il quale evidenzia come “il precetto di Paolo ai tessalonicesi [*si quis non vult operari, nec manducet*] finisce per essere indirizzato, con un significato assai più minaccioso di quello originario, ai cittadini dell'URSS (art. 12 della costituzione)”.

¹⁷⁵ Come sottolineato da G.L. LOMBARDI, *Contributo allo studio*, cit., p. 459 anche l'articolo *de quo* costituisce un'espressione del principio di solidarietà. Nello stesso senso, in precedenza, M.S. GIANNINI, *Profili costituzionali della protezione*, cit., p. 1 e G. GUARINO, *La previdenza sociale nella costituzione italiana e nelle altre costituzioni*, in *Rivista degli infortuni e delle malattie professionali*, 1952, p. 12 ss.

¹⁷⁶ Così C. CARBONE, *I doveri pubblici individuali*, cit., p. 158.

È però compito precipuo dei doveri, lo si è detto, consentire il discernimento tra le posizioni soggettive meritevoli di tutela e quelle che non possono fare ingresso nel nostro ordinamento o, più semplicemente, devono essere considerate delle mere libertà di fatto, sprovviste di una tutela specifica. Si potrebbe allora affermare la necessità, proprio in ragione del comando di cui all'art. 4, secondo comma, Cost., di circoscrivere il significato del concetto di progresso "spirituale", determinando quali attività dello spirito godano di uno statuto oggettivo costituzionalmente tutelato e quali condotte siano invece da considerarsi giuridicamente indifferenti o vietate. Tutto ciò, a patto che si voglia attribuire alla disposizione una benché minima selettività, in relazione alla sua natura di dovere inderogabile di solidarietà sociale.

Si tratta di una questione che avremo modo di approfondire in seguito. Prima di addentrarci in queste problematiche occorre però specificare ulteriormente la portata soggettiva e oggettiva della norma; diversamente, infatti, ogni sforzo di interpretazione teleologica rischierebbe di essere vano.

Cominciamo dal profilo soggettivo. Da questo punto di vista, occorre evidenziare come la disposizione si rivolga, testualmente, ai cittadini soltanto, e non a tutti coloro che sono sottoposti, a qualsiasi titolo, alle regole del nostro ordinamento. Sulla base di questa premessa, si dovrebbe allora escludere dall'ambito di applicazione della norma gli stranieri e gli apolidi, dato che non fanno formalmente parte della compagine politica statale.

In effetti, "la comunità presupposta dai Costituenti era la comunità dei cittadini e la solidarietà politica, economica e sociale che essi avevano in mente era quella interna alla cittadinanza nazionale"¹⁷⁷. La Corte costituzionale, tuttavia, ha già avuto più volte modo di rifiutare la distinzione tra cittadini e non cittadini quanto al godimento dei diritti fondamentali e nell'adempimento dei doveri¹⁷⁸. Nella sentenza n. 172 del 1999, in particolare, la Consulta ha postulato l'esistenza di una "comunità di diritti e doveri, più ampia e comprensiva di quella fondata sul criterio della cittadinanza in senso stretto [la quale] accoglie e accomuna tutti coloro che, quasi come una seconda cittadinanza, ricevono diritti e restituiscono doveri, secondo quanto risulta dall'art. 2 della Costituzione là dove, parlando di diritti inviolabili dell'uomo e richiedendo l'adempimento dei

¹⁷⁷ Lo evidenzia F. POLACCHINI, *I doveri costituzionali*, cit., p. 165.

¹⁷⁸ Con riferimento ai diritti, si veda, in particolare, Corte Costituzionale, sentenza 1 luglio 1986, n. 199, §1 del *considerato in diritto*, secondo la quale "l'art. 2 Cost., riconoscendo e garantendo diritti inviolabili dell'uomo, è norma di tutela non solo del cittadino ma anche dello straniero".

corrispettivi doveri di solidarietà, prescinde del tutto, per l'appunto, dal legame stretto di cittadinanza¹⁷⁹. Diritti e doveri, in altri termini, delimitano uno spazio pubblico più ampio rispetto a quella sotteso dal criterio di cittadinanza¹⁸⁰. Sulla base di questo assunto, e di una lettura sistematica con l'art. 2 della Costituzione, si può allora legittimamente concludere che 'tutti' devono contribuire al progresso materiale e spirituale della società ex art. 4, secondo comma, Cost., indipendentemente da quanto predicato dalla lettera della disposizione¹⁸¹.

Tra l'altro, la norma in esame avrebbe comunque un altro destinatario implicito: lo Stato-ordinamento, il quale, a mente dell'art. 3, secondo comma, Cost., si impegna a eliminare tutti gli ostacoli che impediscono al singolo di adempiere al compito prescritto dall'art. 4, secondo comma, Cost.¹⁸². Non si può, infatti, obbligare qualcuno a fare qualcosa che fuoriesce dal campo delle sue possibilità: *ad impossibilia nemo tenetur*.

La Repubblica deve però limitarsi a 'facilitare' l'azione del singolo, senza provare a indirizzarla. Non spetta ai pubblici poteri prefigurare gli orizzonti di sviluppo della compagine sociale. Ogni normativizzazione direzionale del progresso invero rischia di cagionare una sua sclerotizzazione; il diritto, infatti, "fissa, immobilizza, cristallizza [...] le manifestazioni della vita sociale alle quali estende la sua efficacia"¹⁸³. Per questo, la

¹⁷⁹ Così Corte costituzionale, sentenza del 18 maggio 1999, § 2.3. In argomento, v. F. POLACCHINI, *Solidarietà e doveri per una cittadinanza europea in costruzione: dai diritti di cittadinanza ad una comunità sovranazionale di diritti e doveri*, in *Rivista AIC*, cit., n. 4 del 2020, p. 465 ss.

¹⁸⁰ Si potrebbe fare latamente riferimento al concetto habermasiano (J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, n. 14 del 2006, p. 1 ss.) di "spazio pubblico informale" ovvero lo spazio "dove si muovono gli organismi della società civile". Sul punto, si veda S. FERRARI, *Religion in the European Public Space*, in S. FERRARI, S. PASTORELLI, *Religion in Public Spaces. A European Perspective*, Routledge, Londra, 2012).

¹⁸¹ Si veda G. BASCHERINI, *I doveri costituzionali degli immigrati*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva*, p. 113 ss., il quale evidenzia come "l'universalizzazione della cittadinanza [...] è passata anche attraverso «una riduzione della persona a lavoratore» e, in certo modo, analoga riduzione connota oggi la cittadinanza europea, nata «come una sorta di sviluppo e di estensione logica dei diritti di circolazione e di adizione della residenza [...] intimamente connessi all'esigenza di garantire la massima mobilità e concorrenza della forza lavoro". L'A. evidenzia tuttavia come "[n]el caso degli immigrati [...] il rapporto tra lavoro, cittadinanza, diritti e doveri evidenzia la forza delle pretese regolative che gli ordinamenti tentano di esercitare sul lavoro degli immigrati, con un netto depotenziamento delle istanze di liberazione e di inclusione caratterizzanti le narrazioni costituzionali in tema di lavoro e cittadinanza a favore di meccanismi capaci di garantire un efficace controllo ed irreggimentazione della presenza e della circolazione della forza lavoro straniera sulla base delle esigenze dei mercati europei del lavoro". Sul concetto di cittadinanza "industriosa" si veda U. ROMAGNOLI, *Diritti sociali e Costituzione: dalla cittadinanza industriale alla cittadinanza industriosa*, in G. CASADIO (a cura di), *I diritti sociali e del lavoro nella Costituzione italiana*, Ediesse, Roma, 2006, p. 168 ss.

¹⁸² Si tratta di un profilo che emerge da una semplice lettura sistematica tra l'art. 4, secondo comma, e l'art. 3, secondo comma, della Costituzione. Cfr. sul punto F. GIUFFRÈ, *La solidarietà*, cit., p. 205, per il quale mentre nei "precedenti assetti politico-costituzionali [...] gli interventi dello Stato in favore dei lavoratori (-sudditi) erano dettati da esigenze di polizia, finalizzate ad impedire turbamenti dell'ordine pubblico", nell'attuale contesto costituzionale le azioni dei pubblici poteri sono giustificate "da ragioni di solidarietà sociale".

¹⁸³ S. ROMANO, *Diritto (funzione del)*, in ID., *Frammenti di un dizionario*, cit., p. 108.

lettera della Carta parla di “progresso [...] della società” (non dell’ordinamento), presupponendo che il sistema giuridico si evolva in funzione delle esigenze specifiche che la comunità manifesta nel corso del tempo, non *viceversa*¹⁸⁴.

Peraltro, il progresso della società non può essere valutato in base alle condotte dei singoli, isolatamente considerate¹⁸⁵. Un determinato atteggiamento umano, infatti, potrebbe essere apparentemente ‘regressivo’, ma in realtà fornire stimoli sociali in grado di produrre una trasformazione (per esempio, artistico-culturale) della collettività, risultando così pienamente conforme a quanto prescritto dall’art. 4, secondo comma, Cost.¹⁸⁶.

Per questa ragione, peraltro, il verbo ‘concorrere’, di cui all’articolo in esame, deve essere inteso nel senso di ‘collaborare’¹⁸⁷, o almeno ‘contribuire’, anziché di ‘competere’¹⁸⁸. Il concetto di competizione, invero, nella sua accezione più mercantilistica, sembrerebbe sottendere un’idea individualistica di progresso, per cui il ‘genio’ individuale si afferma a discapito del senso comune, imponendo un determinato indirizzo (anche) politico alla storia.

Di contro, nella dimensione della democrazia laica e collaborativa, il progresso sociale dovrebbe affiorare da un confronto dialettico senza vincitori né vinti e che si nutre

¹⁸⁴ Questo meccanismo, come detto in precedenza, è stato implicitamente riconosciuto dalla Corte costituzionale, quando ha definito l’ordine pubblico l’insieme delle “regole fondamentali poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici in cui si articola l’ordinamento positivo nel suo perenne adeguarsi all’evoluzione della società” (Corte costituzionale, sentenza del 2 febbraio 1982, § 5 del *considerato in diritto*).

¹⁸⁵ Non a caso, a partire dall’età moderna il progresso rappresenta un “singolare collettivo che riunisce numerose esperienze in una sola espressione” (R. KOSELLECK, *Progresso e decadenza*, in ID., *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 62).

¹⁸⁶ Si pensi al caso dell’asceta-eremita. Apparentemente, il suo contributo alla società è nullo. In realtà, con il suo comportamento, egli dà un esempio, iperbolizzando un atteggiamento spirituale di disciplina che il singolo può decidere di imitare e adottare, in scala minore, nella quotidianità. Lo stesso potrebbe dirsi per alcuni atteggiamenti volutamente eccessivi e antisociali degli artisti. Essi forniscono in verità un contributo decisivo per l’evoluzione della società, anche solo come modello negativo. In argomento cfr. T. MARTINES, *Libertà religiosa e libertà di formazione della coscienza*, in I.C. IBAN (a cura di), *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1989, pp. 25-27, per il quale nell’ordinamento repubblicano persino il «“diritto a essere lasciato solo” acquista [...] nuovi e diversi connotati e intanto è riconosciuto e protetto in quanto la sua rivendicazione da parte del singolo non è fine a se stessa ma è finalizzata allo sviluppo della persona umana e all’inserimento della ‘persona’ nella comunità».

¹⁸⁷ Secondo F. GIUFFRÈ, *I doveri di solidarietà sociale*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva*, cit., p. 8, già la giacobina “fratellanza” offriva “lo spunto per la ricostruzione di un ordine giuridico-costituzionale basato sulla «collaborazione attiva e sistematica» tra i cittadini, piuttosto che sulla contrapposizione o il semplice accostamento delle differenti sfere individuali, sovrastate dalla razionale volontà ordinante dello Stato”.

¹⁸⁸ Cfr. sul punto C. PINELLI, “*Lavoro*” e “*Progresso*”, cit., p. 417, il quale sottolinea come «la parola “concorso”, “correre con”, “correre insieme”, può designare tanto il competere quanto il collaborare con altri».

tanto della *Weltanschauung* di maggioranza tanto di quella di minoranza¹⁸⁹. Si tratta di un'interpretazione dell'articolo 4 Cost. che parrebbe corroborata da una lettura in combinato disposto con l'art. 49 della Costituzione. L'articolo da ultimo citato prevede infatti che “[t]utti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per *concorrere* con metodo democratico a determinare la politica nazionale” (enfasi aggiunta), sottintendendo così una concezione repubblicana che rifiuta la teoria schmittiana dell'antinomia amico-nemico¹⁹⁰. Ai sensi, dell'art. 3, secondo comma, della Costituzione, “*tutti* i lavoratori”, e non soltanto quelli appartenenti ai gruppi di maggioranza, devono partecipare all’“organizzazione politica, economica e sociale del Paese”, ‘concorrendo’, per l'appunto, al progresso sociale.

5. SUL CONCETTO COSTITUZIONALE DI “PROGRESSO”: PREMESSE PER UN’ANALISI

La Costituzione italiana menziona il progresso una volta soltanto, all'art. 4, secondo comma.

Si tratta peraltro di una enunciazione tardiva. Nel testo definitivo del progetto di Costituzione elaborato dalla Commissione dei 75, infatti, la parola non figurava; l'art. 31 della bozza (il progenitore dell'attuale art. 4, secondo comma, Cost.) utilizzava al suo posto il termine – affine ma diverso – “sviluppo”¹⁹¹, tutt'ora prevalente all'interno del testo della Legge fondamentale¹⁹². Sarà quindi il “Comitato di redazione incaricato di

¹⁸⁹ Critica l'utilizzo di un lessico bellico (“vincitori” e “vinti”) in politica G. ZAGREBELSKY, *L'onestà delle parole*, in *accademiadellacrusca.it*, 2006. In particolare, l'A. evidenzia: « “[p]olitica viene da polis e *politéia*, due concetti che indicano il vivere insieme, il convivio. È l'arte, la scienza o l'attività dedicate alla convivenza. Ma oggi parliamo normalmente di politica della guerra, di segregazione razziale, di politica espansionista degli stati, di politica coloniale, ecc. “Questa è un'epoca politica - si è detto -. La guerra, il fascismo, i campi di concentramento, i manganelli, le bombe atomiche sono quello a cui pensare”. La “strapazzatissima citazione” di Clausewitz “la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi” - che colloca, sì, la guerra in un contesto politico, ma la qualifica espressamente come mezzo diverso da quelli politici - è diventata un lasciapassare per un radicale tradimento del concetto: la celebre definizione di Carl Schmitt, ripetuta alla nausea, della politica come rapporto amico-nemico, un rapporto di sopraffazione, di inconciliabilità assoluta tra parti avverse. Qui avremmo la definizione essenziale non del “politico” ma, propriamente, del “bellico”».

¹⁹⁰ Cfr. C. SCHMITT, *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in ID., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 193. In argomento si rinvia a B. PASTORE, *La dialettica amico-nemico. Politica e pluralismo in Carl Schmitt*, in *Annali dell'Università di Ferrara*, n. 24 del 2010, p. 1 ss.

¹⁹¹ L'art. 31 del Testo definitivo del Progetto di Costituzione elaborato dalla Commissione recitava: “Ogni cittadino ha il dovere di svolgere un'attività od una funzione che concorra allo *sviluppo materiale o spirituale della società*, conformemente alle proprie possibilità e alla propria scelta. L'adempimento di questo dovere è condizione per l'esercizio dei diritti politici” (enfasi aggiunta).

¹⁹² Il termine “sviluppo” appare nel testo della Carta quattro volte: art. 3 (“pieno sviluppo della persona umana”); art. 9 (in riferimento allo “sviluppo della cultura”); art. 45 (che impone al legislatore di provvedere “alla tutela e allo sviluppo dell'artigianato”); art. 119 (il quale impone allo Stato di destinare risorse aggiuntive a determinati enti locali “[p]er promuovere lo sviluppo economico”).

preparare un testo coordinato da sottoporre a votazione finale in Assemblea”¹⁹³ a introdurre l’espressione che ci occupa, nel contesto di un più generale intervento di limatura, finalizzato, tra l’altro, a rendere le disposizioni costituzionali maggiormente conformi alla *koinè* costituzionalistica moderna e contemporanea¹⁹⁴. Per il vero, l’art. 4, secondo comma, Cost. costituisce un caso unico nel contesto costituzionale europeo. Non risulta che alcuna delle altre carte (contemporanee o successive), infatti, coniughi il progresso in senso “spirituale”¹⁹⁵. Da questo punto di vista, la nostra Costituzione rappresenta un’“avanguardia isolata”¹⁹⁶ e (mi sentirei di aggiungere anche) felice; il richiamo al progresso spirituale, infatti, consente di dischiudere una molteplicità di prospettive ermeneutiche coerenti con la forma laica e pluralista dell’ordinamento e, più in generale, con lo spirito del costituzionalismo.

In prospettiva storico-filosofica, tuttavia, potrebbe risultare un riferimento dissonante con i tempi. Lo scoppio della Prima e della Seconda guerra mondiale e i noti eventi che ne seguirono, infatti, “diedero il colpo decisivo all’idea di un progresso

¹⁹³ Il “Testo coordinato dal Comitato di redazione prima della votazione finale in Assemblea”, distribuito ai deputati in data 20 dicembre 1947, è disponibile online al sito www.nascitadellacostituzione.it. In seguito, fu apportata una modifica soltanto, per correggere un refuso. Nell’attività di stampa, infatti, la formula “progresso materiale o spirituale” era stata erroneamente sostituita con “progresso materiale e spirituale” (enfasi aggiunta). Sul punto, si veda *Atti dell’assemblea costituente*, 22 dicembre 1947, p. 3570.

¹⁹⁴ La parola “progresso”, invero, non è estranea al lessico costituzionale. Essa già appariva, tra le altre, nella Costituzione americana (sec. 7), nella Costituzione francese del 1948 (nel Preambolo), nonché in molte costituzioni sudamericane (si pensi, per esempio, al motto di marca comitiana *Ordem e progresso* che dal 1889 riecheggia sulla bandiera del Brasile) figlie del cd. costituzionalismo del progresso (G. LOMBARDI, *El pensamiento constitucional de Simon Bolivar entre «constitucionalismo de la restauracion» y «constitucionalismo del progreso»*, in AA.VV., *Pensamiento constitucional de Simon Bolivar*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1983). Altre costituzioni del Novecento fanno esplicito riferimento al progresso: l’attuale costituzione francese (1958), per esempio, lo menziona all’art. 88 (“accordi con altri Stati per garantire il progresso civile”), nel preambolo e all’art. 6 della Carta dell’ambiente del 2005; la Costituzione spagnola del 1978 invoca il progresso nel preambolo (in argomento si veda J. TAJADURA TEJADA, *El preámbulo constitucional*, Comares, Albolote, 1997, p. 175 ss.) e all’art. 40, che impone ai pubblici poteri di adoperarsi per il progresso sociale ed economico. Più di recente, anche l’attuale Trattato sull’Unione Europea (che pure non può essere considerato una Costituzione) fa riferimento al progresso sociale nel Preambolo (per ben due volte) e all’art. 3, a mente del quale “[l]’Unione instaura un mercato interno. Si adopera per lo sviluppo sostenibile dell’Europa, basato su una crescita economica equilibrata e sulla stabilità dei prezzi, su un’economia sociale di mercato fortemente competitiva, che mira alla piena occupazione e al *progresso sociale*, e su un elevato livello di tutela e di miglioramento della qualità dell’ambiente. Essa promuove il *progresso scientifico e tecnologico*” (enfasi aggiunta).

¹⁹⁵ Si fa invero riferimento al progresso “culturale” (Costituzione spagnola) o “scientifico-artistico” (nella Costituzione americana); mai “spirituale”. Le cennate aggettivazioni, come avremo modo di approfondire, sottendono un campo semantico più ristretto rispetto a quello dello “spirituale”, che è per certi versi, comprensivo anche della dimensione dell’arte e della scienza, e più in generale della cultura.

¹⁹⁶ L’espressione è mutuata da N. ZANON, *Corte costituzionale, evoluzione della «coscienza sociale», interpretazione della Costituzione e diritti fondamentali: questioni e interrogativi a partire da un caso paradigmatico*, in *Rivista AIC*, n. 4 del 2017, p. 15, il quale la utilizza per sostenere che la Corte costituzionale, in assenza di una coscienza sociale sufficientemente coesa rispetto a un certo tema, debba evitare di dare soluzioni nette sul punto.

costante e generale, che partendo dall'Occidente avrebbe dovuto coinvolgere l'intero pianeta"; in altri termini, era venuta meno "l'idea di un progresso che possa coinvolgere l'intero genere umano"¹⁹⁷.

L'avanzamento costituzionale può essere apprezzato se ci si discosta dal significato ottocentesco del termine. La locuzione "progresso spirituale" costituisce un *Unbestimmte Rechtsbegriffe* di tipo fattuale, che impone all'interprete il compito di trovare un continuo "contatto con la storia"¹⁹⁸. In assenza di un significato tecnico-giuridico puntuale, infatti, è solo il contesto socioculturale di riferimento che può disvelare l'esatto ambito semantico dell'espressioni utilizzate dal Costituente. Soltanto la società, nel suo processo di autocomprensione, può essere artefice delle evoluzioni di significato delle disposizioni legislative¹⁹⁹. In particolare, "[l]o Stato costituzionale nella sua individualità ha bisogno di arte e letteratura in quanto emanazioni di libertà, libertà che a sua volta è una «cristallizzazione culturale»"²⁰⁰. In altri termini, i letterati sono "condizioni di vita di ogni Stato costituzionale"²⁰¹; il renaniano "*plébiscite de tous les jours*"²⁰², infatti, necessita (anche e soprattutto) della partecipazione degli intellettuali, intesi quali primi interpreti delle istanze della società civile²⁰³.

¹⁹⁷ Così M. LONGO, voce *Progresso*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., p. 9026.

¹⁹⁸ Sulle "espressioni giuridiche non definite" si veda M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 33 ss. Cfr. sul punto S. PUGLIATTI, *La giurisprudenza come scienza pratica*, in ID., *Grammatica e diritto*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 123 ss., per il quale l'indeterminatezza del dettato legislativo è "la porta attraverso la quale il flusso storico penetra continuamente nel sistema normativo". Sui concetti costituzionali indeterminati si rinvia altresì a T. MARTINES, *Concetti indeterminati e attività interpretativa della Corte costituzionale*, in AA.VV., *Studi sull'art. 41 della Costituzione*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 171 ss. e a F. RIMOLI, *La libertà dell'arte nell'ordinamento italiano*, CEDAM, Padova, 1992, p. 158, n. 5, per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹⁹⁹ Per M. CARTABIA, *Attuare la Costituzione: la presenza femminile nelle Istituzioni*, in M. D'AMICO, S. LEONE (a cura di), *La donna dalla fragilitas alla pienezza dei poteri? Un percorso non ancora concluso*, Giuffrè, Milano, 2017, "nel loro continuo sviluppo, la storia e la cultura colorano di significati sempre nuovi i principi consegnati alla Carta costituzionale come elementi fondativi della convivenza. Questa dinamica ha consentito alla Corte costituzionale di imprimere una svolta a una giurisprudenza consolidata, e più volte ribadita, favorendo l'evoluzione di un istituto tradizionale dell'ordinamento civile, alla luce dei principi costituzionali, così come percepiti nella coscienza sociale".

²⁰⁰ P. HÄBERLE, *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura (1982)*, Carocci, Roma, 2011, p. 58. Per l'A. il lavoro degli intellettuali produce una "oggettivizzazione della sfera pubblica" che consente l'interpretazione evolutiva dei testi costituzionali, imprimendo su di essi una "impronta culturale specifica" (p. 44).

²⁰¹ *Ivi*, p. 55.

²⁰² E. RENAN, *Che cos'è una nazione? (1882)*, Donzelli, Roma, 2004. Sul concetto di "plebiscito quotidiano" si veda anche V. CRISAFULLI, D. NOCILLA, voce *Nazione*, cit., p. 802.

²⁰³ La concezione di Häberle sembrerebbe sottendere un letterato al servizio del progresso sociale o che comunque se ne interessa. Contro questa concezione, di recente, W. SITI, *Contro l'impegno*, Rizzoli, Milano, 2021.

Dobbiamo allora guardare alla produzione scientifico filosofica contemporanea per attribuire al termine progresso un significato in linea con la *Weltanschauung* attuale. Prima, però, giova ricostruire brevemente l'eredità storico-semanticamente della parola.

Ovviamente non è qui possibile ripercorrere l'intera evoluzione dell'idea di progresso²⁰⁴; l'espressione, infatti, affonda le sue radici etimologiche nell'età antica. Basterà osservare che il progresso, così come ancora lo intendiamo nel linguaggio di uso comune, è una categoria moderna, o meglio è “divenuta una categoria moderna”²⁰⁵ con l'illuminismo, che lo ha trasformato in un concetto ‘proprio’ delle scienze storiche e sociali²⁰⁶.

Prima di allora, nell'ambito della *res publica christiana*, il divenire della società veniva percepito come un processo di perfezionamento (*profectus*) di carattere escatologico, attraverso il quale, in linea con le prospettazioni dei teologi, i *cives-fideles* avrebbero raggiunto la salvezza delle loro anime. I riflessi di questa concezione teo-antropologica sul campo del diritto sono enormi. Su di essa, infatti, si fondava l'affermazione del “primato del dovere”, in quanto figura deontica primigenia in senso temporale e gerarchico²⁰⁷.

La concezione premoderna, in altri termini, si fonda su una visione oggettiva dell'ordinamento, in cui i diritti rappresentano unicamente una “conseguenza o [un] riflesso di un diritto giusto”²⁰⁸. Di qui l'intrinseca transitorietà di tutte le pretese individuali, che sono destinate a essere soddisfatte solo se si riconciliano, in prospettiva diacronica, con l'ordine giusto che verrà. Così, ogni discrasia tra il piano del diritto naturale e quello del diritto positivo è inevitabilmente destinata a risolversi nel corso storico, in favore del primo. Secondo la visione giusnaturalistica *de qua*, invero, “l'uomo ha già in sé predeterminato il fine, al quale deve tendere il suo sviluppo”, inteso quindi come un processo di “adeguarsi progressivo dell'essere al dover essere”²⁰⁹.

²⁰⁴ Per approfondimenti, si rinvia a C. BARBÈ, *Progresso e sviluppo. La formazione della teoria dello sviluppo e lo sviluppo come ideologia*, Giappichelli, Torino, 1974 e G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di “progresso” fra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna, 1984.

²⁰⁵ Lo chiarisce R. KOSELLECK, *Progresso e decadenza*, cit., p. 52.

²⁰⁶ “Proprio” in quanto descrittivo di un processo che non segue necessariamente le regole di rinascita e decadenza del mondo naturale. Nel corso del Settecento, infatti, “[i]l crescente invecchiamento del mondo perde il senso biologico-morale della decadenza. L'associazione con un declino viene cancellata e viene prefigurato un progresso infinito” (*ivi*, p. 57).

²⁰⁷ D'obbligo il richiamo a P. BELLINI, *Del primato del dovere: introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

²⁰⁸ In argomento si veda G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 112.

²⁰⁹ G. DEL VECCHIO, *Il progresso giuridico*, in *Rivista italiana di sociologia*, n. 5 del 1911, pp. 4 e 5 (dell'estratto).

Come detto, questa concezione inizierà ad essere sovvertita da parte dei pensatori settecenteschi e ottocenteschi, attraverso una “dinamizzazione”²¹⁰ del tempo storico che elimina dal campo del politico ogni prospettiva soteriologica. Si diffonde difatti la convinzione – perfettamente riassunta da Kant – che “[l]a creazione non è mai completata”; essa, invero, “ha avuto inizio un tempo, ma non cesserà mai”: è questa la nuova sostanza del progresso²¹¹.

Viene così abbandonata l’idea dell’esistenza di un ordine preconstituito e insieme a essa quella per cui doveri preesistono rispetto ai diritti. Nelle società orientate al progresso, difatti, “i diritti sono un’esigenza strutturale e la loro diffusione e il loro potenziamento costituiscono fattori di accelerazione di una direzione considerata fisiologica”²¹². Detta direzione consiste nell’incremento delle libertà umane, nell’ambito di un progetto di ‘diritto mondiale umano’ (*ius cosmopoliticum*), volto ad assicurare una condizione di pace trans-nazionale²¹³.

A partire dal XVIII secolo, peraltro, “[i]l termine progresso viene espressamente usato come strumento di lotta politica e militante”, divenendo un “sinonimo di razionalizzazione del mondo, di passaggio dalla superstizione alla ragione, dal primitivo al civilizzato”²¹⁴. Si tratta di una concezione che porta con sé una notevole carica deontica. Se è vero, infatti, che il progresso costituisce, in ipotesi, l’esito del cammino della libertà, detta libertà, intesa come emancipazione dell’uomo dalle credenze irrazionali, assurge, per questo, a *munus* precipuo di tutti gli uomini, su cui aleggia perciò un dovere (oltre che un diritto) di essere liberi²¹⁵.

La dimensione doverosa del progresso emergerà poi con viepiù chiarezza nel pensiero di Giuseppe Mazzini, il quale sarà artefice di una “teologia politica” a esso dedicata²¹⁶, nel tentativo di “legittimare il politico mediante un uso analogico dei concetti

²¹⁰ Su questo concetto vedi nuovamente R. KOSELLECK, *Progresso e decadenza*, cit., p. 62.

²¹¹ I. KANT, *Storia universale e teoria del cielo*, trad.it. di S. Velotti, Theoria, Roma-Napoli, 1987, p. 31 e p. 101.

²¹² G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 113.

²¹³ Sul concetto di “diritto costituzionale globale” si veda A. SPADARO, *Sul necessario carattere «globale» (e non solo interno) dei doveri nello Stato costituzionale contemporaneo*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva*, cit., p. 462 ss.

²¹⁴ Così M. LONGO, voce *Progresso*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., p. 9022.

²¹⁵ Sul “dovere di esercitare i propri diritti” si veda F. POLACCHINI, *I doveri costituzionali*, cit., p. 179 ss., per la quale “la cornice deontica nella quale inscrivere l’esercizio dei diritti si salda con il principio della dignità umana, colto nel suo contenuto più profondo, in grado di abbracciare armonicamente il diritto di libertà e il dovere di libertà”.

²¹⁶ Sulla “teologia politica del progresso” di Mazzini, v. V. TONDI DELLA MURA, *La frontiera aperta da Giorgio Lombardi nella sistematica dei doveri costituzionali: dall’idealismo mazziniano al personalismo costituzionale*, in *federalismi.it*, n. 4 del 2021, p. 304 ss.

teologici”²¹⁷. Negli scritti del patriota genovese, il progresso viene enfaticamente proclamato “la legge della Vita”²¹⁸ e i doveri divengono così una condizione indefettibile per “l’incarnazione progressiva di quella Legge nell’Umanità, chiamata a scoprirla lentamente e compierla attraverso un avvenire incommensurabile, indefinito”²¹⁹.

Tra gli altri, assume particolare importanza il dovere di istruzione e di educazione, il quale viene identificato da Mazzini come un presupposto necessario per il miglioramento dell’umanità. Il progresso della civiltà, per dirsi tale, “non dovrebbe essere soltanto materiale, ma anche morale e spirituale”²²⁰; la legge morale, infatti, è “sorgente d’ogni legge civile, e base d’ogni [...] giudizio sulla condotta di chi fa le leggi”²²¹.

La concezione mazziniana, seppure “sfiancata dalla storia, sconfitta nella praticabilità delle sue pretese teologico-politiche e ridotta nei suoi presupposti messianici ed escatologici”²²², ebbe una grande influenza sul pensiero dei Costituenti. Lo testimoniano i numerosi richiami contenuti nella relazione del presidente della Commissione dei 75, Meuccio Ruini, presentata alla Presidenza dell’Assemblea costituente il 6 febbraio 1947²²³. La concezione costituzionale del progresso non può tuttavia essere appiattita su quella mazziniana e ciò indipendentemente dalla volontà dell’Assemblea²²⁴. Ogni espressione contenuta in Costituzione, invero, deve assumere un significato ‘vivente’, confrontandosi con i problemi che emergono nella vicenda umana, nel suo progressivo mutamento. Dobbiamo perciò esaminare anche quelle riflessioni intellettuali che sono maturate in seguito all’entrata in vigore della Carta. Si distinguono,

²¹⁷ M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Torino-Bologna, 2013, p. 131. Secondo L. BORGHI, *Educazione e autorità*, cit., p. 71, Mazzini “[n]on negò l’esistenza di un Dio trascendente e metastorico, anzi ritenne che Dio fuori del tempo e delle sue vicissitudini fosse il principio condizionante del Dio storico rivelantesi agli uomini nelle successioni delle età”.

²¹⁸ Il passo completo recita: “la Legge della Vita è PROGRESSO; Progresso per l’individuo, progresso per l’umanità” (G. MAZZINI, *I doveri dell’uomo (1860)*, Richiedei, Roma, 1872, p. 66).

²¹⁹ G. MAZZINI, *Dal Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Claudiana, Torino, 2011, p. 71 e s.

²²⁰ Lo chiarisce A. MORELLI, *I paradossi*, cit., p. 64, citando G. MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa (1846-47)*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 72

²²¹ ID., *I doveri dell’uomo*, cit., p. 84.

²²² Così V. TONDI DELLA MURA, *La frontiera aperta da Giorgio Lombardi nella sistematica dei doveri costituzionali*, cit., p. 328.

²²³ Il Presidente della Commissione dei 75 Meuccio Ruini, nella sua Relazione al progetto di Costituzione, presentata alla Presidenza dell’Assemblea costituente il 6 febbraio 1947 (in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, LXXV), affermò, parafrasando il pensiero di Mazzini: “spetta alla Repubblica di stabilire e difendere, con l’autorità e con la forza che costituzionalmente le sono riconosciute, le condizioni di ordine e di sicurezza necessarie perché gli uomini siano liberati dal timore e le libertà di tutti coesistano nel comune progresso”. Sul punto si veda A. MORELLI, *I paradossi*, cit., p. 59.

²²⁴ Sull’attualità della riflessione mazziniana si vedano R. CONTI, A. MORELLI, *Doveri dell’uomo da Mazzini ad oggi: opinioni a confronto*, e A. RUGGERI, *Doveri dell’uomo da Mazzini ad oggi: opinioni a confronto. Conclusioni*, entrambi pubblicati su www.giustiziasieme.it, 2022.

in particolare, quelle spese da Pier Paolo Pasolini, il quale, a partire dagli anni '70, ha condotto una celebre critica al concetto di sviluppo, contrapponendolo, per l'appunto, a quello di progresso.

Secondo Pasolini, “[i]l progresso è [...] nozione ideale (sociale e politica): là dove lo «sviluppo» è un fatto pragmatico ed economico”²²⁵; se è vero che “non è concepibile [...] un vero progresso se non si creano le premesse economiche necessario per attuarlo”²²⁶, deve comunque rimanere fermo il principio per cui l’espansione economica deve essere servente rispetto alle esigenze dell’uomo, non viceversa. Traducendo la critica pasoliniana nei termini propri della nostra Costituzione si potrebbe affermare che lo “sviluppo economico” – di cui all’attuale art. 119 della Costituzione – deve essere necessariamente rispettoso delle esigenze del progresso sociale, espressamente menzionato all’art. 4, secondo comma, della Costituzione. L’assunto, in effetti, sembrerebbe corroborato dall’art. 41 della Costituzione, nella parte in cui afferma che l’iniziativa economica privata “[n]on può svolgersi in contrasto con l’utilità sociale o in modo da recare danno [...] alla dignità umana”²²⁷.

Ai sensi della Legge fondamentale, lo sviluppo tecnologico non può spingersi fino ad annichilire, coi fatti, quell’“*imago*”²²⁸ umana, avvertita dall’intera collettività come indefettibile. L’art. 41 impedisce infatti che il potenziamento tecnico della società si imponga a discapito di quanto comune “alla pluralità delle concezioni etiche che convivono nella società contemporanea”²²⁹.

Solo il pluralismo può garantire un vero progresso della società, aperto al mondo dei fatti e dei valori; i monopoli siano essi dell’economia o dello spirito, di contro, impediscono la continua rigenerazione dei paradigmi che reggono il sistema sociale e così la possibilità di un cambiamento che non sia meramente fittizio o apparente.

²²⁵ P.P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975, p. 300 (dell’edizione digitale).

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Sul recente ampliamento dei limiti alla libertà di iniziativa economica da parte dell’art. 2, comma 1, lett. a e b, della Legge costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1, si vedano, tra gli altri, R. MONTALDO, *La tutela costituzionale dell’ambiente nella modifica degli artt. 9 e 41 Cost.: una riforma opportuna e necessaria?*, in *federalismi.it*, n. 13 del 2022, p. 187 ss.; G. SCARSELLI, *I nuovi artt. 9 e 41 Cost.: centralità dell’uomo e limiti di revisione costituzionale*, in *www.giustiziainsieme.it*, 2022.

²²⁸ S. DELLAVALLE, *Dall’imago Dei al riconoscimento reciproco*, cit.

²²⁹ Come chiarito dalla Corte costituzionale, 17 luglio 2000, n. 293, § 3, “[t]ale contenuto minimo altro non è se non il rispetto della persona umana, valore che anima l’art. 2 della Costituzione, alla luce del quale va letta la previsione incriminatrice denunciata”.

Parrebbe questa, tradotta nei termini della Costituzione, l'essenza della critica pasoliniana, che si rivolge infatti all'"abiura dei valori culturali"²³⁰ in funzione del consumo.

In senso analogo si è espresso anche Emanuele Severino²³¹, il quale sulla scia di Heidegger, ha evidenziato la portata nichilistica del pensiero moderno, che eleva la *τέχνη* a nuovo *ἐπιστήμη*, ovvero a "principio di organizzazione sociale, [...] nuova «misura» della società"²³². Nell'"età della tecnica"²³³, lo sviluppo dei 'mezzi' sarebbe divenuto lo "scopo, «fondamentale e primario», verso il quale convergerebbero inevitabilmente tutte le forze sociali"²³⁴. Persino il diritto si starebbe gradualmente trasformando in uno strumento di correzione al servizio del mercato²³⁵, smarrendo così la sua funzione di "contropotere"²³⁶.

Dall'inizio degli anni '90 la critica all'idea di sviluppo – e spesso, di riflesso, anche a quella di progresso – si è fatta più serrata, soprattutto da parte della letteratura più sensibile alle tematiche ambientaliste. In "Breve storia del progresso"²³⁷, Ronald Wright, analogamente ad altri autori coevi²³⁸, descrive quella che egli chiama la "trappola del progresso": un'ideologia che spinge l'uomo a superare i propri limiti, innescando meccanismi e cagionando problemi (in particolare ambientali) che non è in grado di risolvere. Secondo il saggista canadese, solo un repentino mutamento dell'etica collettiva, sensibilizzata nei confronti di alcune tematiche, potrebbe evitare un collasso che si prospetta come globale e non più limitato all'occidente soltanto. In filigrana, si può cogliere l'invito a ricongiungere la dimensione dell'etica e quella economia, al fine di

²³⁰ P.P. PASOLINI, *Scritti corsari*, cit., p. 299 (dell'edizione digitale).

²³¹ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998.

²³² M. BARCELLONA, *Teoria giuridica e pensiero funzionale*, in ID., *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 127.

²³³ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit.

²³⁴ A. MORELLI, *Diritto, scienza e tecnica: la prospettiva del costituzionalista. Recensione ad A. Iannuzzi, Il diritto capovolto. Regolazione a contenuto tecnico-scientifico e Costituzione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018, in *Rivista di Diritti Comparati (diritticomparati.it)*, n. 1 del 2019, p. 204.

²³⁵ In argomento, per tutti, N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

²³⁶ Secondo A. PREDIERI, *Le norme tecniche nello Stato pluralista e prefederativo*, in *Il diritto dell'economia*, 1996, p. 269 e s., "le norme tecniche sono regole indispensabili ad un'economia poliarchica organizzata o sociale di mercato". Il passaggio è richiamato da A. MORELLI, *Diritto, scienza e tecnica*, cit., p. 205 e da A. IANNUZZI, *Il diritto capovolto. Regolazione a contenuto tecnico-scientifico e Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018, p. 81.

²³⁷ R. WRIGHT, *Breve storia del progresso (2004)*, trad. it. S. Denicolai, Mondadori, Milano, 2006.

²³⁸ Mi riferisco in particolare a J. DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere (2005)*, trad.it. F. Leardini, Einaudi, Torino, 2005.

rendere “sostenibile” e “responsabile”²³⁹ lo sviluppo tecnologico ed economico delle società umane, anche in relazione agli interessi delle generazioni future²⁴⁰.

La questione può essere affrontata anche in termini costituzionali. La Carta difatti giustappone il dovere di contribuire al progresso materiale e quello di promuovere il progresso spirituale della società, inteso come la sfera dialettica in cui allignano i valori²⁴¹. Come avremo modo di approfondire, si tratta di due dimensioni della storia che devono essere lette congiuntamente; l’evoluzione dell’una influenza quella dell’altra.

Appare utile un breve cenno finale a un saggio piuttosto recente, ma che, in poco tempo, è già divenuto un classico della letteratura filosofica. Mi riferisco a “Realismo Capitalista”²⁴² del filosofo inglese Mark Fisher; un piccolo scritto denso di riferimenti alla cultura popolare, che fornisce, a mio avviso, anche alcuni spunti interessanti per riflettere sul rapporto tra progresso e diritto, in ottica contemporanea. La tesi essenziale del libro di Fisher è che l’odierna società globale vive in una condizione di paralisi teoretica, poiché dominata dall’“idea che molto probabilmente il futuro non porterà altro che reiterazione e ripermutazione di quanto esiste già”²⁴³. Detta concezione finirebbe per disinnescare il fisiologico processo dialettico “tra canone e nuovo”, in base al quale “il nuovo definisce se stesso come risposta a quanto è già stabilito” e “allo stesso tempo, quanto è già stabilito deve riconfigurarsi in risposta al nuovo”²⁴⁴. Sorge allora spontanea una domanda: “senza il nuovo quanto può durare una cultura”? E ancora, qual è la conseguenza della “normalizzazione” di qualsiasi condizione umana, non più percepita come una novità?

Con riferimento a questo secondo quesito, Fisher osserva come l’accettazione collettiva della “realità” della condizione di crisi spingerebbe la popolazione a giustificare, dal punto di vista politico, la permanenza di misure di emergenza di tipo

²³⁹ Cfr. G. LEMME, *Articolo 41 Cost. e sviluppo sostenibile: contrasto o concordanza? Note minime sulla modernità del concetto di utilità sociale*, in *Gazzetta Ambiente*, n. 4 del 2007, p. 85 ss.

²⁴⁰ L’interesse delle generazioni future emerge chiaramente nella già menzionata Legge costituzionale n. 1 del 2022. Sul punto, si veda D. PORENA, *Anche nell’interesse delle generazioni future! Il problema dei rapporti intergenerazionali all’indomani della revisione dell’art. 9 della Costituzione*, in *federalismi.it*, n. 15 del 2022, p. 122 ss.

²⁴¹ Come si legge nella quarta di copertina del libro di P. GROSSI, *L’invenzione del diritto*, cit., “[i]l diritto non piove dall’alto sulle teste dei cittadini. Al contrario, è qualcosa che si trova nelle radici di una civiltà, nel profondo della sua storia, nell’identità di una coscienza collettiva. Deve essere identificato negli strati profondi della società, laddove allignano i valori fondamentali”.

²⁴² M. FISHER, *Realismo capitalista* (2009), cit.

²⁴³ *Ivi*, p. 28.

²⁴⁴ Questo il pensiero di T.S. ELIOT, *Tradizione e talento individuale* (1919), in ID., *Il bosco sacro. Saggi su poesia e critica*, Bompiani, Milano, 1995, riassunto in *ivi*, p. 29.

securitario²⁴⁵. La privazione della libertà viene infatti percepita come un rimedio necessario, frutto di un corso storico predeterminato e non sovvertibile da parte degli uomini, perciò destinati a replicare all'infinito le proprie azioni (seppure con l'ausilio di strumenti tecnici sempre più avanzati).

Si tratta di una prospettiva – quella criticata nel saggio in esame – che la Costituzione rifiuta in maniera radicale. L'invocazione del progresso, difatti, costituisce la più chiara manifestazione di quello che si potrebbe definire 'ottimismo' costituzionale; una fiducia che si rivolge innanzitutto al pluralismo, concepito dalla Carta non come fattore di crisi, ma di novità. Il pieno sviluppo della persona umana, fine ultimo dell'ordinamento, almeno secondo la Consulta²⁴⁶, non si compie attraverso un percorso predeterminato, ma per il tramite di una molteplicità di contaminazioni che avvengono in una società in continuo rinnovamento. È proprio la fiducia nel 'nuovo', anche inteso in senso spirituale, che rende il nostro ordinamento strutturalmente votato al progresso della società (e non della tecnica soltanto). Un'interpretazione fedele alla Costituzione impone allora di reinterpretare il paradigma del *servare societatem*, distogliendolo dall'accezione 'asfittica' e meramente 'reattiva' in cui è stato per lungo tempo confinato²⁴⁷; come è stato osservato, invero, «[l]a “salvezza” di una società non può consistere nella sua glaciazione, ma nell'attivare strumenti di comunicazione prescrittivi nel quadro di una positiva dinamica, capace di cogliere e favorire la massima convergenza possibile, in ogni momento dato, di tutti gli impulsi etici vitali e presenti nella società”²⁴⁸, *etsi diabolus non daretur*²⁴⁹.

²⁴⁵ Nel testo si fa specificamente riferimento alla lotta al terrorismo. Per un approccio interdisciplinare al “diritto pubblico ecclesiastico della sicurezza”, si veda, di recente, G. FATTORI (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pacini, Pisa, 2021.

²⁴⁶ Mi riferisco al passaggio con cui la Corte costituzionale, sentenza del 10 maggio 1999, n. 167, § 6 del *considerato in diritto*, ha chiarito che “fine ultimo dell'organizzazione sociale [sarebbe] lo sviluppo di ogni singola persona umana”. Secondo A. MORELLI, *Il principio personalista nell'era dei populismi*, cit., p. 359, tale formulazione del principio personalista “appare vaga, suscettibile di diverse e contrastanti traduzioni”. L'A. precisa altresì come “la vigenza di tale principio non è frutto di un costruttivismo interpretativo disancorato dalla realtà istituzionale e normativa, ma l'esito di un percorso ermeneutico che trova sviluppo attraverso l'impiego dei canoni dell'interpretazione storica e logico-sistematica e che presuppone una teoria della Costituzione come fonte normativa sovraordinata alla legge”.

²⁴⁷ Secondo S. ROMANO, *Diritto (funzione del)*, in ID., *Frammenti di un dizionario*, cit., p. 113 e s., se è vero che al diritto non può non assegnarsi “una funzione che potrebbe anche dirsi conservatrice”, un ordinamento giuridico, “a meno che non sia del tutto malcostruito, [...] ha sempre la possibilità di rinnovarsi e di far posto a modificazioni anche radicali e profonde della sua struttura e del suo funzionamento”; diversamente, infatti, “esso non sarebbe vitale”.

²⁴⁸ S. BERLINGÒ, *Spazio pubblico e coscienza individuale*, cit., p. 5.

²⁴⁹ L'invito a un atteggiamento istituzionale “come se il male non ci fosse”, ovvero in chiave anti-securitaria, è di ID., *Alla riscoperta della laicità in Europa*, in *Derecho y Opinión*, n. 8 del 2000, p. 274 ss.

6. SPIRITUALITÀ E COSTITUZIONE: CULTURA, ARTE E RELIGIONE PER IL PROGRESSO DELL'ORDINAMENTO

L'art. 4, secondo comma, Cost. affianca il concetto di progresso materiale e quello di progresso spirituale della società, quali ambiti complementari del divenire umano. Le ragioni storico politiche che hanno condotto a detta formulazione ancipite sono note. Menzionando la dimensione spirituale del progresso, la parte cattolica intendeva delegittimare eventuali letture materialistiche della Costituzione, da parte di chi, marxisti e (talora anche) liberali, affermava la predominanza del sistema economico su ogni altra sfera della vita. In particolare, come traspare dagli atti dei lavori dell'Assemblea, si intendeva mettere “gli ordini religiosi al riparo da un possibile ritorno dei criteri che ispirarono la legislazione eversiva del 1866-1870”²⁵⁰. La soppressione degli ordini e delle congregazioni spirituali di cui alla legge n. 2987 del 1866, infatti, era stata giustificata, pubblicamente, con l'idea che le attività contemplative non producessero alcuna utilità per la Nazione, la quale versava allora in una profonda condizione di crisi finanziaria. *Salus rei publicae suprema lex*²⁵¹. Così si potrebbe sunteggiare l'afflato meccanicistico e anticlericale che animava la mentalità del legislatore del tempo, e che ancora sembrerebbe guidare alcune derive securitarie e giurisdizionalistiche negli ordinamenti occidentali²⁵².

Al netto delle ragioni contingenti (e al di là della loro fondatezza), l'art. 4, secondo comma, Cost., con il suo duplice riferimento al progresso, costituisce una previsione feconda. L'attributo spirituale, difatti, consente di svelare una molteplicità di prospettive ermeneutiche, anche al di là della volontà politica del legislatore costituzionale. Se invero “«progresso» [...] è una parola ambigua, «spirituale» lo è ancora di più”²⁵³, avocando a sé l'intera storia della filosofia, nel perenne tentativo di definire se stessa²⁵⁴; il significato

²⁵⁰ Lo evidenzia G.F. MANCINI, *Art. 4*, cit., p. 256.

²⁵¹ Come sottolineato da P. BELLINI, *Principi di diritto ecclesiastico*, Cetim, Bresso, 1972, p. 65 “[b]en si può dire che, in quegli anni, la crisi finanziaria dello Stato divenne l'alleato più potente del programma radicale di eversione dell'asse ecclesiastico: «*Salus rei publicae suprema lex*»”.

²⁵² Si pensi alla Consulta per l'Islam, la quale, secondo G.B. VARNIER, *Le norme in materia di libertà religiosa: molti silenzi e rinnovate vecchie proposte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2007, p. 3, “travalica le competenze del ministro dell'Interno e soprattutto risulta una manifestazione di vetero giurisdizionalismo sardo, estraneo ai principi di collaborazione tra Stato e confessioni religiosi propri della nostra Carta costituzionale”. Sul punto si veda, per tutti, N. COLAIANNI, *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in *www.olir.it*, 2006.

²⁵³ G.F. MANCINI, *Art. 4*, cit., p. 257.

²⁵⁴ La filosofia, infatti, costituisce la principale “scienza dello spirito”, insieme alla storia, all'economia e al diritto. Sul concetto di “scienze dello spirito” (*Geisteswissenschaften*) si veda W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito (1883)*, Bompiani, Milano, 2007.

del termine sfugge necessariamente da rigide demarcazioni e pone per l'interprete un irrisolvibile compito definitivo.

La sfida non può però essere rifiutata dal giurista, il quale, in quanto studioso di una scienza pratica, può essere chiamato a sciogliere l'estrema polivalenza lessicale "grazie a un processo [...] di significanza empirica, derivata, all'occasione, da concrete esigenze"²⁵⁵. Queste "concrete esigenze", nel nostro caso, risiedono nella necessità di dare risposte a quella parte della società che richiede al legislatore il riconoscimento di forme di spiritualità non direttamente riconducibili alla sfera del religioso²⁵⁶. Servirebbe, in altri termini, tracciare un *trait d'union* e al contempo una linea di separazione tra la "prima"²⁵⁷ libertà di religione e le altre libertà dello spirito, con il fine di assicurare una tutela *magis ut valeat* a quell'"ultimo diritto"²⁵⁸, anche in senso finalistico, che è la libertà all'autodeterminazione secondo coscienza. Con questo obiettivo ultimo, si procederà anzitutto con un'operazione sistematica, volta a individuare le disposizioni della Legge fondamentale che compongono la già menzionata 'Costituzione spirituale'. Dopodiché, in un'ulteriore parte della trattazione, ci si porrà più compiutamente il problema dei limiti alle garanzie di tutela delle istanze dello spirito, affrontando alcuni casi problematici in materie eticamente sensibili, come nel campo del fine-vita.

Cominciamo con un aspetto noto, poiché espressamente emerso nel succitato dibattito in Assemblea costituente. Pare indubbio che nell'ambito dello spirituale sia

²⁵⁵ Lo ricorda J. PASQUALI CERIOLO, *Laicità*, cit.

²⁵⁶ Ha ormai assunto una certa consistenza numerica, soprattutto negli Stati Uniti, il fenomeno sociale identificato con l'acronimo SBNR (*Spiritual But Not Religious*). In argomento si veda R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano, 2020, p. 65, per il quale "gli SBNR sono inclini a diluire qualche parte della sostanza «religiosa» in un'altra categoria, dai confini indefiniti: lo «spirituale»". Per una critica alla confusione tra sistemi morali e sistemi religiosi insita nell'espressione "religioni secolari", si veda H. KELSEN, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderna come "nuove religioni"*, trad.it. P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Raffaello Cortina, Milano, 2014 (scritto postumo).

²⁵⁷ In accordo alla celebre analisi storico-giuridica di F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., infatti, la libertà religiosa rappresenterebbe la "prima libertà dei moderni" (v. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 41). Secondo D. QUAGLIONI, «A ciascuno il suo». *Libertà religiosa e sovranità in Francesco Ruffini*, in *Polemos*, n. 1 del 2007, p. 8 (dell'estratto disponibile all'indirizzo unitn.it), «[l]a riflessione di Ruffini sulla storia dell'idea della libertà religiosa è perciò, in definitiva, una riflessione sul problema storico-attuale della soggezione della coscienza ad una giurisdizione "esterna", o meglio sul problema della sua esenzione da un ordine normativo coattivo come problema stesso della libertà o autonomia del soggetto nella sua dimensione propriamente moderna: problema propriamente moderno, perché prima della modernità non si pone il problema di una soggezione "assoluta" al potere (nel temporale e insieme nello spirituale), e il "dualismo" tra etica e diritto si risolve fuori dello Stato e del suo ordine tendenzialmente totalizzante. Solo nella dimensione dello Stato moderno un ordine totalmente positivizzato è un ordine integralmente "giuridizzato", cioè sottratto alla dinamica tra coscienza e potere, tra forze spirituali ed esercizio di una disciplina eteronoma e coattiva».

²⁵⁸ Così è definita la libertà di autodeterminazione secondo coscienza da parte di S. BERLINGÒ, *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche*, cit., *passim*.

ricompresa la dimensione del religioso, dato che è proprio per tutelare la libertà di religione che i Costituenti hanno optato per l'odierna formulazione della previsione che ci occupa.

Ebbene, la Costituzione disciplina specificamente il fenomeno religioso agli artt. 3, 7, 8, 19, 20 (e oggi 117) Cost., cuore sistematico del principio supremo di laicità, così come enucleato nella sentenza della Corte costituzionale n. 203 del 1989. Si è già avuto modo di sottolineare come tre delle cinque disposizioni richiamate riguardino, segnatamente, le manifestazioni collettive della libertà di religione e, di queste, due si rivolgano unicamente a quei soggetti denominati dalla Costituzione “confessioni religiose”²⁵⁹. Come è stato osservato in dottrina, la “sopravvalutazione del carico ‘quantitativo’ in cui si articola la disciplina dedicata alla dimensione collettiva del credo positivo” ha per lungo tempo avvalorato una lettura “teista” della Costituzione, a detrimento della garanzia dei diritti dei non credenti²⁶⁰.

Per le stesse ragioni, l'interesse degli studiosi si è a lungo appuntato, dapprima, esclusivamente sul tema delle relazioni tra Stato e Chiesa e quindi, in seguito alla prima “stagione delle intese”²⁶¹, sui rapporti, anche pattizi, con le confessioni di minoranza²⁶².

Nella attuale società “iper-reale”²⁶³, tuttavia, si vanno viepiù moltiplicando le forme di religiosità eterodossa, nel segno di una, prima latente e ora preclara, crisi di rappresentatività dei gruppi religiosi²⁶⁴. In particolare, si registra la proliferazione,

²⁵⁹ Il dibattito giurisprudenziale e dottrinale sulla nozione di confessione religiosa è stato da ultimo ricostruito da A. ANGELUCCI, *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2019, p. 21 ss., cui si rinvia per ulteriori riferimenti bibliografici. È sufficiente qui a richiamare i fondamentali contributi di G. CASUSCELLI, *Ancora sulla nozione di “confessione religiosa”: il caso Scientology*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 1998, p. 816 ss. e S. FERRARI, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in V. PARLATO, G.B. VARNIER (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 19 ss.

²⁶⁰ Sul punto, J. PASQUALI CERIOLI, *“Senza D”. La campagna Uaar*, cit., p. 51.

²⁶¹ L'espressione è di R. BOTTA, *L'intesa con gli israeliti*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1987, p. 95.

²⁶² Questi temi, peraltro, sono sempre stati al centro del dialogo tra diritto ecclesiastico e diritto costituzionale. Per approfondire l'approccio della dottrina costituzionalistica al fenomeno religioso si veda G. FATTORI, *Diritto costituzionale della religione. Repertorio della manualistica e analisi dei percorsi*, Giappichelli, Torino, 2018.

²⁶³ Doveroso il riferimento a J. BAUDRILLARD, *Simulacri e simulazione (1981)*, in ID., *Simulacri e impostura. Bestie Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma, 2008. Ha recentemente riflettuto sui rapporti tra trasformazione in senso iperreale della società ed evoluzione del sistema di *Law and Religion*, J. PASQUALI CERIOLI, «*Mediatic Globalization*» e *propaganda religiosa nella società iperreale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2021, p. 119 ss.

²⁶⁴ Già a suo tempo, G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo e transizione*, cit., p. 113 e s., segnalava “un allentamento della compatta obbedienza dei cattolici a direttive emanate nell'esercizio autoritativo del magistero ecclesiastico” e “una certa «crisi di rappresentanza» (sostanziale e/o formale) degli apparati burocratici e istituzionali della chiesa cattolica [...] che ha visto non solo accrescersi il fenomeno a sfondo

accelerata dalla pandemia, di fenomeni di “iper-individualizzazione del credo religioso”, quali la “*mass-self communication*” e l’aggregazione domestica, che inducono a indubbiare alcuni paradigmi classici degli studi di *Law and Religion*, come, per esempio, il concetto di “rito”, di “comunità”, di “assemblea” e di “autorità religiosa” e soprattutto di “propaganda religiosa”, non più approciata “con piglio verticistico”²⁶⁵.

Nel frattempo, lo si è detto, anche la formula del principio di laicità è mutata, recependo le nuove istanze di libertà di una comunità civile meno istituzionalizzata. Nell’enunciato di cui alla sentenza n. 67 del 2017, invero, la “non indifferenza dello Stato” non è più riferita alle religioni (*recte*: le confessioni religiose), bensì all’esperienza religiosa *tout court*, in forma collettiva o individuale²⁶⁶. Si potrebbe allora affermare, rileggendo il vecchio alla luce del nuovo, che il riferimento al pluralismo confessionale nella formula del 1989 fosse in realtà rivolto al più ampio pluralismo religioso, assumendo perciò valore sineddotico.

Il primo enunciato della laicità ci indica poi anche un altro campo dello spirito in cui il principio “irradia” la sua “primaziale capacità nomopoietica”²⁶⁷. La formula difatti giustapponeva espressamente il pluralismo confessionale al pluralismo culturale, fin dall’inizio parte integrante di quel regime di contesto entro il quale deve situarsi l’intervento promozionale della Repubblica. È questo un ulteriore settore di interesse ai fini della nostra analisi.

Ebbene, anche il significato del termine “cultura” è molto difficile da determinare; ci vengono però in aiuto i portati del dibattito dottrinale e giurisprudenziale relativo all’art. 9 della Costituzione, a mente del quale “[l]a Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica”.

Secondo la Corte costituzionale, l’articolo in esame deve essere letto nel senso che “lo Stato deve curare la formazione culturale dei consociati alla quale concorre ogni valore idoneo a sollecitare e ad arricchire la loro sensibilità come persone, nonché il perfezionamento della loro personalità ed il progresso anche spirituale oltre che

contestativo dell’associazionismo spontaneo dei fedeli, ma anche il coagulo di strumenti «collaterali» per la tutela di interessi settoriali”.

²⁶⁵ Lo evidenzia J. PASQUALI CERIOLI, *(Non) conclusioni: tre questioni*, cit., p. 183.

²⁶⁶ Sul punto si veda, da ultimo, M. TOSCANO, *Il principio supremo di laicità e i suoi riflessi*, in ID. (a cura di), *Compendio di diritto ecclesiastico*, Lex Iuris, Bologna, 2022, p. 76.

²⁶⁷ Secondo J. PASQUALI CERIOLI, in G. D’ANGELO, J. PASQUALI CERIOLI, *L’emergenza e il diritto ecclesiastico*, cit., p. 77, “[c]ome ogni principio, infatti, tanto più se al vertice dell’ordinamento siccome espressivo dei suoi valori costituenti, la laicità rompe le rigidità di confine che ne ha (solo) descritto, in origine, il disvelamento, per irradiare poi la sua primaziale capacità nomopoietica in ogni settore, orizzontale e verticale, di interesse”.

materiale”²⁶⁸. Si tratta di un’interpretazione che estende notevolmente l’ambito di applicazione della norma, sottendendo una definizione di cultura “richeggiante i contributi delle scienze antropologiche”²⁶⁹. Una lettura in linea con i postulati di quella dottrina che intende il concetto di cultura in senso ampio, financo a includervi “tutta l’attività di ricerca intellettuale dell’uomo: sia che essa avvenga nei campi più vasti e generali dello scibile umano (la cultura latamente intesa), sia che essa avvenga nei più definiti settori della scienza e della tecnica”²⁷⁰. Tra di questi anche il diritto, il quale costituisce senza dubbio una “sfera di realizzazione della stessa cultura di cui [è] parte” e, al contempo, uno “strumento [di] autorappresentazione culturale” di un determinato popolo²⁷¹.

Una definizione di questo genere – che “abbraccia [...] ogni comportamento tipico dell’uomo nelle sue relazioni con gli altri componenti d’un gruppo sociale” – rischia però di rendere del tutto inattuabile il precetto di cui all’art. 9 Cost.²⁷². L’ordinamento, infatti, non può impegnarsi in una integrale e indiscriminata promozione di ogni attività umana, sottacendo le differenze e le esigenze specifiche (per il vero non marginali) che sussistono, per esempio, tra il fattore religioso e gli altri fenomeni relativi all’arte, alla scienza, e più latamente alla coscienza.

Sembrerebbe allora preferibile una soluzione più restrittiva che, attraverso un sillogismo, fa coincidere l’ambito oggettivo dell’art. 33, primo comma, e quello dell’art. 9, primo comma, della Costituzione. In questo senso, l’ambito della cultura andrebbe a sovrapporsi a quello dell’esperienza artistica, che finirebbe però, a sua volta, per ricomprendere tutte le “manifestazioni *superiori* dell’intelletto umano”²⁷³.

²⁶⁸ Corte costituzionale, sentenza del 9 marzo 1990, n. 118, § 5 del *considerato in diritto*. Nella stessa pronuncia, la Corte, per mezzo di un richiamo all’art. 2 della l. 1089 del 1939, ha altresì chiarito che il valore culturale di un bene è dato “dal collegamento del loro uso e della loro utilizzazione progressi con accadimenti della storia, della civiltà o del costume anche locale”.

²⁶⁹ Così M. CECCHETTI, *art. 9*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, estensione online (www.leggiditalia.it), il quale, a sua volta, richiama il lavoro di M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 71. La concezione cui alludono i due A. è quella coniata da Edward Burnett Tylor in *Primitive culture* (1871), per il quale la cultura è “quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo come membro di una società” (il passaggio si può leggere in AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino, 1972, p. 7).

²⁷⁰ S. MERLINI, *La "politica culturale" della Repubblica ed i principi della Costituzione*, in AA.VV., *Diritti, nuove tecnologie, trasformazioni sociali. Scritti in memoria di Paolo Barile*, CEDAM, Padova, 2003, p. 515 ss.

²⁷¹ Come ci ricorda R. IANNONE, *La dimensione culturale del diritto*, in *Quaderni di sociologia*, 2002, p. 187 ss., parafrasando il pensiero di P. HÄBERLE, *Per una dottrina della costituzione*, cit., p. 33.

²⁷² Cfr. M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 71 ss.

²⁷³ In questo senso, *ivi*, p. 73 (corsivo nel testo).

Nel problema definitorio, peraltro, si sviluppa un inevitabile conflitto ontologico tra diritto e arte: il primo, infatti, in quanto strumento d'ordine (anche) concettuale necessita di definire ogni cosa che rientri nel suo spettro di azione; la seconda, di contro, si pone come un "agire ontologicamente non normativizzabile *a priori*, e spesso, seppur non sempre, fondato su un rapporto dialetticamente negativo nei confronti del contesto sociale in cui si realizza [...] e per ciò stesso ben poco cristallizzabile in un sistema deontologico di tipo giuridico-normativo"²⁷⁴. In altri termini, l'arte contribuisce a rendere inefficaci le categorie giuridiche che la riguardano, producendone una continua obsolescenza.

Tuttavia, proprio per questa sua "innegabile valenza progressiva", alla dimensione *destruens* dell'espressione artistica si affianca una dimensione edificante, anche in chiave giuridica. L'arte, invero, svolge anche una "funzione trainante [...], almeno nel lungo periodo, nei confronti dell'intera civiltà", e quindi persino del diritto, il quale, nella sua fase "innovativa" è ontologicamente legato ai mutamenti sociali che i movimenti artistici recepiscono o contribuiscono a innescare²⁷⁵.

D'altra parte, il patrimonio artistico consente altresì di coagulare, esprimere e rappresentare l'identità di un popolo in un determinato momento storico-politico, contribuendo a fortificare il vincolo di solidarietà su cui si fonda la convivenza civile. Anche per questo motivo, l'arte fornisce un contributo essenziale all'evoluzione dell'ordinamento giuridico, il quale, per sopravvivere, abbisogna di una compagine sociale sottostante sufficientemente coesa, seppur intorno a un minimo etico condiviso²⁷⁶.

Si registrano pertanto due impulsi contrastanti. Il primo, di conservazione, richiede al diritto di risolvere positivamente il problema del significato del termine "arte", di modo da poter disporre delle misure necessarie a preservare l'esistenza del prodotto artistico. Il secondo, di progresso, impone di tenere conto della "natura proteiforme del creare e la sua irriducibilità entro schemi preordinati"²⁷⁷, invitando a evitare definizioni troppo rigide del concetto.

²⁷⁴ Così F. RIMOLI, *La libertà dell'arte*, cit., p. 11.

²⁷⁵ Le espressioni nel testo sono di P. HÄBERLE, *Per una dottrina della costituzione*, cit., p. 55.

²⁷⁶ Secondo G. LOMBARDI, *Contributo allo studio*, cit., p. 49 e s., "[a]ttraverso il principio di solidarietà, mentre da un lato si prende atto delle profonde divisioni esistenti, si postula, d'altro canto, la formazione, intorno a principi istituzionali dell'ordinamento, quali appunto risultano dalla Costituzione, di un orientamento di consenso, volto a creare le condizioni secondo le quali si viene progressivamente ricostruendo l'omogeneità perduta, superando i punti di frattura fra le forze in gioco".

²⁷⁷ F. RIMOLI, *la libertà dell'arte*, cit., p. 12.

In questo senso, la Costituzione deve tutelare l'arte nella sua accezione "più lata, comprensiva cioè di ogni concreta forma di espressione artistica, indipendentemente dal genere (letterario o figurativo)", financo a includere "ogni eventuale nuova forma creativa" che sia però in grado di essere "stimolant[e] intensamente per il pubblico e rappresentativ[a] di una civiltà o di alcuni suoi aspetti"²⁷⁸.

Così intesi, l'art. 9 e l'art. 33 costituiscono due disposizioni "sorelle"²⁷⁹, che insieme compongono quella che è stata icasticamente definita la "costituzione culturale"²⁸⁰. Essa consta, al contempo, di uno spirito liberale e di uno spirito sociale, i quali si riflettono nelle formulazioni delle due disposizioni. Se invero l'art. 9 Cost. garantisce un fondamento all'intervento dello Stato, promozionale o conservativo, in favore del libero esercizio delle attività culturali (*freedom to*); l'art. 33 Cost. ne riconosce lo statuto di libertà, impegnandosi a proteggerla da qualsiasi interferenza esterna, in primo luogo da parte dello Stato (*freedom from*).

Si potrebbe allora tracciare un sistema tra questi due articoli e l'insieme delle norme costituzionali che concernono il fenomeno religioso. Sussiste invero una simmetria tra i due gruppi di disposizioni. Gli artt. 33 e 19 Cost., per esempio, rispondono alla medesima esigenza di tutela: proteggere la coscienza del singolo, latamente intesa²⁸¹, dalle intrusioni da parte del potere pubblico²⁸². Gli artt. 3, secondo comma, 7, secondo comma, 8, terzo

²⁷⁸ I due passaggi, rispettivamente di M. GRISOLIA, voce *Arte (profili costituzionali e organizzazione amministrativa)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. III, 1958, p. 97 e F. RIMOLI, *la libertà dell'arte*, cit., p. 12, sono riportati da P. FLORIS, *Libertà di religione e libertà di espressione artistica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2008, p. 182.

²⁷⁹ Così le definiscono M. AINIS, M. FIORILLO, *L'ordinamento della cultura*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 79

²⁸⁰ Vedi A. PIZZORUSSO, *Diritto della cultura e principi costituzionali*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2 del 2000, p. 308. Il passaggio è riportato da G. FONTANA, *art. 33*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, estensione online (www.leggiditalia.it).

²⁸¹ Il sistema tra l'art. 33 e 19 Cost. non costituisce una semplice sommatoria cumulativa. Il combinato disposto tra queste norme, invero, consentirebbe non solo un dialogo tra le acquisizioni giurisprudenziali in materia di arte e di religione, ma anche il riconoscimento di una più ampia libertà di coscienza, in qualsiasi campo dello spirito. A tale fine, rileverebbe ovviamente anche l'art. 21 Cost. Sul rapporto tra l'art. 21 e 33 della Costituzione si veda F. RIMOLI, *la libertà dell'arte*, cit., p. 19 ss., il quale, contestando la celebre tesi di S. FOIS, *Principi costituzionali e libera manifestazione del pensiero*, Giuffrè, Milano, 1957, p. 45 ss. (in base alla quale le manifestazioni del pensiero in campo artistico, religioso, scientifico e politico godrebbero di un regime privilegiato, in ragione dell'esclusione dei limiti del buon costume e dell'ordine pubblico), afferma la necessità di "superare una rigida impostazione del rapporto tra *species* e *genus*" tra gli artt. 33 e 21 Cost., dal momento che solo in taluni casi "l'arte [può] tradursi o, meglio, essere veicolata da una manifestazione del pensiero in senso stretto, razionalmente e linguisticamente intesa, come accade ovviamente nelle opere letterarie".

²⁸² Si garantisce così il cd. diritto di libertà negativa, concepita, almeno dal punto di vista teorico, in un frangente storico in cui la maggioranza degli Stati europei era marcatamente confessionista e imponeva, in modo spesso totalizzante, una determinata visione della vita e del mondo ai suoi sudditi. Sul punto, si rinvia nuovamente a D. QUAGLIONI, «*A ciascuno il suo*». *Libertà religiosa e sovranità in Francesco Ruffini*, cit., p. 1 ss.

comma, e 9 Cost. garantiscono invece la più ampia tutela positiva alle diverse attività che contribuiscono al progresso spirituale della società (così come richiesto dall'art. 4, secondo comma, della Costituzione) e dovrebbero perciò essere letti congiuntamente.

Giova tuttavia osservare come, in concreto, religione e cultura possano entrare in conflitto; chi opera in queste due sfere, invero, si contende un insieme di risorse statuali strutturalmente scarse e quindi insufficienti per soddisfare le esigenze positive di tutela di tutti i consociati²⁸³.

Potrebbe allora accadere che i pubblici poteri prediligano soddisfare interessi che si situano in un campo dello spirito soltanto, a discapito di tutti gli altri²⁸⁴.

Sarebbe azzardato affermare che questo è quanto si registra sistematicamente nel nostro Paese. Occorre tuttavia rilevare come, durante il periodo dell'emergenza sanitaria, siano state perpetrate delle differenze di trattamento significative tra chiese e musei, che potrebbero essere indubbiamente sulla base del canone di ragionevolezza delle misure legislative. Mentre infatti i luoghi di culto sono rimasti aperti per tutto il corso dell'emergenza sanitaria, l'accesso ai luoghi di cultura è stato, dapprima, completamente impedito e, quindi, condizionato al possesso della certificazione verde²⁸⁵.

Come è stato osservato, le ragioni delle cennate differenze possono essere individuate, da un lato, nella parziale estraneità della religione, almeno nella sua dimensione dogmatica, rispetto al processo di mercificazione delle idee imperante nella società contemporanea e, dall'altro, nella “forza di rappresentanza esercitata dalle confessioni ‘politicamente’ come collettori di consenso”²⁸⁶.

Nei rapporti con il potere statale, difatti, si finisce inevitabilmente per privilegiare l'interlocutore che abbia alle spalle una struttura gerarchicamente organizzata e centralizzata, capace di rendere intellegibili i meccanismi di rappresentanza e i sistemi di

²⁸³ Per questo l'intervento dei pubblici poteri sono sottoposti alla “riserva del ragionevole e del possibile”, ingenerando “diritti finanziariamente vincolati” (Corte costituzionale, sentenza del 27 luglio 2011, n. 248. Tra i primi a utilizzare l'espressione, F. MERUSI, *I servizi pubblici negli anni '80*, in *Quaderni Regionali*, 1985, p. 39 ss.).

²⁸⁴ Da un altro punto di vista, i pubblici poteri potrebbero essere sospinti, anche inconsciamente, ad adottare una politica che valorizzi le scelte etiche sottese agli orientamenti religiosi, artistici filosofici o scientifici maggiormente conformi alla *Weltanschauung* dominante. Si tratta di un problema legato al carattere umano del sistema giuridico – la cultura, infatti, è sempre “lo sfondo inconsapevole di ogni nostro pianificare” (così T.S. ELIOT, *Appunti per una definizione di cultura (1948)*, trad.it. G. Manganelli, Bompiani, Milano, 1952, p. 103) – e che può essere risolto solo attraverso un controllo sulle decisioni operato da parte di un soggetto terzo e imparziale. Sul problema si veda M. AINIS, *Cultura e politica*, cit., p. 109 ss.

²⁸⁵ Cfr. J. PASQUALI CERIOLO, in G. D'ANGELO, J. PASQUALI CERIOLO, *L'emergenza e il diritto ecclesiastico*, cit., p. 75 ss.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 76.

potere che ne reggono il funzionamento. Si tratta di un profilo che va ovviamente a svantaggio dell'esperienza artistica, la quale è spesso sprovvista di un apparato istituzionale capace di far valere le sue ragioni.

Il risultato non collima con l'essenza della 'Costituzione spirituale'. Se, invero, l'obiettivo ultimo dell'ordinamento in questo campo può essere individuato nel fine di garantire il progresso spirituale della società quale condizione fondamentale per il pieno sviluppo della persona, non si possono compiere distinzioni ingiustificate (o per meglio dire 'privilegi') tra due sfere che contribuiscono parimenti alla trasformazione etica della società civile²⁸⁷. L'"ideale" della Costituzione, difatti, "sta tutto [...] nel promuovere e nel tutelare *tutte* le esperienze di vita spirituale, garantendo ai cittadini la più ampia libertà di scelta" (enfasi aggiunta)²⁸⁸.

In questo senso, la cultura (ora intesa come arte e scienza) e la religione costituiscono due dimensioni complementari e al contempo concorrenti; entrambe, invero, possono *ex se* fornire modelli di comportamento e principi che ispirano la convivenza civile. La preferenza espressa per l'una o per l'altra da parte dei pubblici poteri rischia di rompere gli equilibri del già citato 'mercato delle idee', il quale si alimenta non soltanto degli scambi all'interno dei singoli settori di afferenza, ma altresì dalle contaminazioni tra le diverse sfere che alimentano l'approfondimento coscienziale dell'uomo.

7. CONCLUSIONI

Al fine di analizzare il significato e la portata del "dovere di svolgere [...] un'attività o una funzione che concorra al progresso [...] spirituale della società" (art. 4, secondo comma, Cost.), oggetto principale di questa seconda parte della trattazione, si è ritenuto opportuno esaminare, preliminarmente, la trama dei "Principi fondamentali". Dall'analisi dei lavori preparatori dell'Assemblea costituente, infatti, emerge un legame indissolubile tra i primi quattro articoli della Costituzione, che tratteggiano significati interconnessi, completandosi l'uno con l'altro, in sistema.

²⁸⁷ Si tratta di una tesi già sostenuta da G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo e transizione*, cit., p. 37. Secondo l'A., infatti, "[l]a religione occupa [...] un posto né esclusivo né predominante, poiché accomunata indistintamente ad altre espressioni superiori dello spirito umano: la scienza e l'arte, in prima linea, in tutte le molteplici suddistinzioni cui esse possono dar luogo".

²⁸⁸ E. GRAZIANI, *La riforma del concordato lateranense e prospettive*, in *Temi romana*, 1969, p. 626.

L'art. 4, secondo comma, Cost. si lega innanzitutto all'art. 1 della Carta, riflettendo il principio in base al quale l'Italia è una Repubblica democratica "fondata sul lavoro".

Il combinato delle due norme consente di liberare il concetto di "lavoro", attribuendogli una portata più ampia di quella letterale, idonea a giustificare il carattere 'fondativo'. Il funzionamento della nostra democrazia si giova così non soltanto del contributo di chi esercita una mansione di rilievo (anche *latu sensu*) economico, ma pure di chi svolge "un'attività o una funzione che concorr[e] al progresso [...] spirituale della società", egualmente partecipando "all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese".

Di qui, il nesso con l'art. 3, secondo comma, Cost., il cui ambito soggettivo, sebbene testualmente riferito ai "lavoratori", in termini di "partecipazione", si estende, coerentemente con la natura fondamentale della disposizione, a chiunque si adoperi in attività, ancorché all'occasione individuali, di rilievo comune, in adempimento ai doveri inderogabili di solidarietà.

Il lavoro – nel senso di cui sopra – assurge così a fattore di coesione sociale, secondo il paradigma durkheimiano della solidarietà organica, che, abbandonando ogni ambizione alla somiglianza, valorizza all'opposto la (necessaria) complementarità dei diversi apporti dei singoli. Si afferma così l'idea di un ordinamento e, prima ancora, di una società che, nella prospettiva ecclesiasticistica, rifugge un panorama rigido di credenze, affidando la propria vitalità alla pluralità di contributi al progresso spirituale.

Il principio di sovranità popolare non è mediato da una specifica, e imposta, identità nazionale; è questo il portato più importante del principio 'lavoristico' di cui all'art. 1 della Costituzione, che, proprio per la sua collocazione in esordio della Carta, contribuisce a connotare, con l'art. 4, secondo comma, Cost., in senso laico e 'progressista' la forma dello Stato italiano.

Non depone in senso contrario la mancata menzione di entrambe le disposizioni nella sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale, che ha enunciato il principio supremo di laicità.

La laicità, infatti, è prima di tutto un fine-valore – in senso mortatiano – immanente alla Costituzione. Di talché, le disposizioni che sono state richiamate in sistema nella storica pronuncia costituiscono unicamente il tramite di emersione del principio, e non già la matrice da cui esso origina. Gli artt. 2, 3, 7, 8, 19, 20 Cost. rappresentano l'occasione del suo disvelamento, non impedendo che la tensione espansiva del canone supremo si spinga a lambire anche ambiti oltre il religioso. Detta motilità sembra

connotare la recente giurisprudenza costituzionale, che ha riscritto l'enunciato della laicità, definendola "non come indifferenza dello Stato di fronte all'esperienza religiosa, bensì come tutela del pluralismo, a sostegno della massima espansione della libertà di tutti, secondo criteri di imparzialità" (n. 67 del 2017 e n. 254 del 2019). L'estensione della "caratura garantista" della laicità oltre l'ambito del religioso collettivo, infatti, rende evidente che il suo cammino di "emersione" dal "profondo"²⁸⁹ piano dei valori è "incessante" e in direzione "espansiva e inclusiva"²⁹⁰.

Questa lettura di sistema apre però a un ulteriore snodo problematico. Il significato in senso laico dell'art. 4, secondo comma, Cost. sembra all'apparenza contraddire il fatto che la previsione ponga (non un "diritto", bensì) un dovere costituzionale potenzialmente connotato da tratti di eticità; si potrebbe infatti ritenere che esso presupponga l'esistenza di un nucleo di valori precostituito capace di orientare il progresso spirituale della società. Per superare questo scoglio interpretativo si è approfondita la categoria dei doveri di solidarietà sociale, sottendendo il ricorso a una lettura congiunta degli artt. 2 e 4, secondo comma, Cost.

Da questa analisi, si è evinto che dette previsioni di doverosità, anche quando prive di sanzione negativa, sono da intendersi anzitutto fondative di canoni guida nella selezione delle condotte che, in quanto di ispirazione solidaristica, devono essere tutelate da parte dell'ordinamento. In questo senso, i principi sottesi ai doveri sono (non limitativi, ma) costitutivi dei diritti, contribuendo a selezionare le istanze, anche coscienziali, meritevoli di tutela e delimitandone al contempo la portata, secondo criteri di responsabilità. In definitiva, tali disposizioni non riportano l'ordinamento a una forma di Stato etico, ma pongono piuttosto i presupposti per un continuo mutamento dei valori sottostanti al sistema giuridico, con le modalità che verranno analizzate nel successivo capitolo.

Sciolti i nodi teorici relativi all'interpretazione di sistema, si è quindi proceduto a un esame più specifico della disposizione, delineandone l'ambito di applicazione.

Quanto al profilo soggettivo, si è rivelato agevole chiarire, sulla scorta della giurisprudenza costituzionale, che il dovere *de quo* non si rivolge soltanto ai cittadini, come sembra evincersi dal tenore letterale, bensì a tutti, indipendentemente dalla

²⁸⁹ Cfr. P. GROSSI, *L'invenzione del diritto*, cit., p. 58, per il quale il diritto "deve essere identificato negli strati profondi della società, laddove allignano i valori fondamentali".

²⁹⁰ In questo senso, J. PASQUALI CERIOLI, *Laicità*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Enrico Paliero*, in corso di pubblicazione.

cittadinanza. L'ordinamento costituzionale, infatti, presuppone una "comunità di diritti e doveri più ampia e comprensiva di quella fondata sul criterio della cittadinanza in senso stretto" (Corte cost., n. 172/1999, enfasi aggiunta).

La portata soggettiva della norma si estende altresì a coinvolgere, come destinatario implicito, anche la Repubblica, la quale, in base all'art. 3, secondo comma, Cost., è chiamata a "rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza [di tutti], impediscono *il pieno sviluppo della persona umana*" (enfasi aggiunta) e quindi il progresso sociale, secondo un nesso di circolarità pluralista.

Resta di maggiore complessità, la determinazione dell'ambito di applicazione oggettivo della norma, almeno nella parte di nostro interesse, che esula da considerazioni sulla Costituzione economica. A tal fine, è stata infatti necessaria un'analisi terminologica più approfondita dei significati di "concorrere", "progresso" e "spirituale".

Con riferimento al primo, si è avuto modo di evidenziare il legame, enfatizzato dalla rispondenza lessicale, tra l'art. 4, secondo comma, Cost. e l'art. 49 Cost., in base al quel "[t]utti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per *concorrere* con metodo democratico a determinare la politica nazionale" (enfasi aggiunta). Si definisce così il campo semantico del principio, che non è quello della competizione conflittuale, bensì della collaborazione. Ai fini di salvaguardare la democrazia, infatti, i partiti che risultano vittoriosi nelle elezioni politiche non dovrebbero attuare comportamenti diretti a ostacolare le attività dei gruppi minoritari, i quali d'altra parte devono evitare di porre in essere comportamenti meramente ostruzionistici, contribuendo di contro a "determinare" la linea politica da seguire.

All'espressione "progresso" è stata invece indirizzata un'operazione interpretativa che ha consentito di divincolarne il significato dal contesto vetero-illuministico, fornendone una lettura contemporanea. Dopo aver ribadito l'importanza di cui ha goduto, in sede costituente, il pensiero di Mazzini, forse anche con riferimento alla scelta del termine progresso, ci si è soffermati su alcune speculazioni sociologiche e filosofiche (più o meno) recenti, quali quelle spese da Pasolini e da Fisher.

Sulla scorta delle riflessioni del primo, emerge con chiarezza la distinzione tra il concetto di progresso e quello di sviluppo; quest'ultimo prevalentemente impiegato in campo economico e inteso per lo più come un procedimento di svolgimento entro un percorso pre-dato. A ciò si aggiunge che, in base alla Carta, e segnatamente del combinato tra gli artt. 4, secondo comma, e 41 Cost., le esigenze del "progresso materiale [...] della società" non possono prevalere in senso assoluto su quelle spirituali; conclusioni, più di

recente, corroborate dal lavoro del filosofo Mark Fisher, il quale ha criticato la rinuncia alla ricerca di schemi di vita in comune e, più in generale, di nuovi modelli “spirituali” nell’“età della tecnica” e del “realismo capitalista”.

In conclusione, si è quindi provato a tracciare il perimetro dell’ambito dello spirituale. Dall’esame dei lavori costituenti emerge che la formulazione ancipite dell’art. 4, secondo comma, Cost. mirava a scongiurare il ritorno del giurisdizionalismo dello Stato in campo religioso. È quindi quello del numinoso un primo ordine da includere, per ragioni storico-giuridiche, nell’ambito dei fenomeni dello spirito. A questo, però, sembra fondato affiancare anche il campo della scienza e dell’arte (art. 33 Cost.) e più in generale della cultura (art. 9 Cost.). Invero, la Corte costituzionale, nel definire per la prima volta il regime di contesto del principio supremo, ha fatto riferimento al pluralismo sia confessionale – espressione che, alla luce della più recente giurisprudenza costituzionale (n. 67 del 2017), potremmo considerare una sineddoche per esprimere tutto il panorama del religioso – sia culturale. Inoltre, una lettura che subordina la cultura alla religione espone al rischio di gerarchie assiologiche indebite, perché incidenti su fattori entrambi, anche disgiuntamente, decisivi nello sviluppo della personalità umana, come chiarito dal giudice delle leggi.

Non basta, al fine di perseguire un reale progresso spirituale della società che siano salvaguardati separatamente ‘i pluralismi’ di religione e cultura, ma occorre che le due dimensioni siano, all’occorrenza, predisposte al dialogo, teso a fecondare il ‘libero mercato delle idee’.

Per questo, è parso opportuno suggerire l’unità ermeneutica del sistema sotto la locuzione di ‘Costituzione spirituale’, basata su canoni interpretativi, pur a fronte di regolamentazioni positive distinte, non in conflitto, in quanto composti *in apicibus* dal supremo principio di laicità.

Un sistema che rinviene un baricentro normativo anche nell’art. 4, secondo comma, Cost. (oltre che negli artt. 2, 3, 7, 8, 9, 19, 20, 21, 33, 117 Cost. ed eventualmente nelle altre disposizioni costituzionali concernenti fenomeni che incidono sul piano dei valori sociali), il quale contribuisce a stimolare, nei termini che avremo modo di approfondire nel prosieguo, il continuo rinnovamento del dialogo tra i valori dell’ordinamento costituzionale, proprio per questo, nell’essenza, aperto al “progresso”.

CAPITOLO IV

PROGRESSO DELLA SOCIETÀ E VALORI DELL'ORDINAMENTO: PER UN'ASSIOLOGIA LAICA DELL'ATTUALE SISTEMA DI DIRITTO

Sommario: 1. Costituzione e attualità: il valore del progresso spirituale nel contesto della “fine del lavoro” - 2. L'*ethos* costituzionale come linguaggio di partecipazione democratica: unità e pluralità assiologica dell'attuale sistema giuridico - 3. Osservanza della legge e progresso spirituale della società: premessa - 4. (*segue*) l'obiezione di coscienza come forma di 'creatività' giuridica - 5. Il 'senso' del progresso e l'“indifferenza” dell'ordinamento: spunti sul concetto di 'libertà di fatto' - 6. Progresso spirituale della società e diritto promozionale: il 'caso' del Terzo settore - 7. Conclusioni

1. COSTITUZIONE E ATTUALITÀ: IL VALORE DEL PROGRESSO SPIRITUALE NEL CONTESTO DELLA “FINE DEL LAVORO”

In una proposta di legge costituzionale di qualche anno fa¹, tornata di recente al centro del dibattito politico, è stata posta in dubbio la capacità dell'assetto istituzionale tratteggiato dalla Costituzione di soddisfare le esigenze di stabilità del Paese e del mercato², insofferenti innanzi “ai tristi balletti parlamentari nella formazione dei Governi, ai quotidiani riti trasformistici delle maggioranze parlamentari ondivaghe e alla strutturale debolezza di una democrazia lenta e avvitata su se stessa”³. Al di là del merito delle critiche rivolte alla Parte II della Legge fondamentale e dell'opportunità di adottare una

¹ Proposta di legge costituzionale n. 716, di modifica della parte II della Costituzione, concernente l'elezione diretta del Presidente della Repubblica, presentata alla Camera dei deputati in data 11 giugno 2018. Di contenuto pressoché identico, il disegno di legge costituzionale n. 1489, contenente proposte di modifiche agli articoli 83, 84, 85 e 86 della Costituzione in materia di elezione del Presidente della Repubblica, comunicato alla presidenza del Senato in data 16 settembre 2019.

² Sul rapporto tra diritto e mercato, si veda B. LIBONATI, *Ordine giuridico e legge economica del mercato*, in *Rivista delle società*, 1998, spec. p. 1543. In senso contrario, N. IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Laterza, Roma-Bari, 1998. In argomento si rinvia altresì a M. LUCIANI, *Unità nazionale e struttura economica. La prospettiva della Costituzione repubblicana*, in *Costituzionalismo e Costituzione nella vicenda unitaria italiana. Atti del XXVI Convegno annuale AIC 2011*, Jovene, Napoli, 2014, p. 3 ss.

³ Nella proposta di legge costituzionale n. 716 del 2018 si pone in dubbio, in particolare, “l'efficienza della nostra democrazia, la capacità decisionale del potere politico e le risposte da dare alle richieste di modernizzazione delle istituzioni” (enfasi aggiunta).

forma di governo presidenziale⁴, preme sottolineare la lungimiranza dei Costituenti⁵, i quali, proprio per assicurare il permanente carattere di attualità del testo della Costituzione, hanno previsto una disciplina delle “leggi di revisione della Costituzione e le altre leggi costituzionali” (artt. 138-139 Cost.) e in materia di organizzazione e funzionamento della Corte costituzionale (artt. 134-137 Cost.). Si tratta di garanzie che dischiudono il progetto costituente alla storia⁶, scongiurando, al contempo, il pericolo che le trasformazioni in essa impresse dalle forze politiche di maggioranza si traducano in strumenti, striscianti, di sovversione dell’ordine costituito.

Una rivoluzione rispetto alle carte flessibili ottocentesche, la cui asserita immutabilità era nella sostanza disponibile agli interventi all’occorrenza derogatori del legislatore ordinario⁷. La svolta novecentesca è stata quella di “controllare e canalizzare il mutamento, razionalizzare ed infine neutralizzare l’incertezza che ne deriva”⁸. Il fine era garantire la complessiva ‘affidabilità’ di un sistema giuridico, che, per non spezzarsi come un corpo anchilosato, deve necessariamente aprirsi al cambiamento. Per questo, la Costituzione incorpora una perenne attitudine alla novità, seppure sia solidamente ancorata ad alcuni valori precipuamente democratici. Invero, l’art. 139 Cost. statuisce,

⁴ Sul punto, la dottrina giuspubblicistica si è espressa in modo divergente, seppure non contrastante. Basti qui ricordare le opinioni di Sabino Cassese, per il quale “l’import-export di istituzioni è ormai diventato prassi quotidiana. Introdurre una delle tante forme di presidenzialismo in Italia, tra cui quella semipresidenziale di tipo francese, può essere utile per dare una durata al vertice dell’esecutivo” (in *Repubblica* del 7 agosto 2022) e da Gustavo Zagrebelsky per il quale la nuova figura ipotizzata di Presidente della Repubblica costituirebbe un pericolo dato che “sotto il suo potere - o sotto il potere del Partito del Presidente - il Parlamento rischierebbe di rimanere schiacciato, in una condizione di ricatto permanente” (in *Repubblica* del 6 agosto 2022).

⁵ Il riferimento è ovviamente alla presbiopia evocata da Piero Calamandrei nel suo intervento all’Assemblea costituente del 4 marzo 1947. Sull’origine dell’espressione si veda A.G. GARRONE, *Introduzione*, in P. CALAMANDREI, *Questa nostra Costituzione*, Bompiani, Milano, 1955. Secondo R. BIN, *70 anni dopo. Attualità e mitologie della Costituente. Discutendo le relazioni di Morelli, Faraguna, D’Amico, e Saitto*, in C. CARUSO, F. CORTESE, S. ROSSI (a cura di), *Immaginare la Repubblica. Mito e attualità dell’Assemblea Costituente. 70 anni dell’Assemblea Costituente e della Costituzione*, Franco Angeli, Milano, 2018, p. 165 ss. in sede costituente sarebbe stato presente un “velo d’ignoranza” rawlsiano (sul punto si veda A. MORELLI, *Tra Babele e il nulla: questioni etiche di fine vita, «nichilismo istituzionale» e concezioni della giustizia*, in P. FALZEA (a cura di), *Thanatos e nomos. Questioni bioetiche e giuridiche di fine vita*, Jovene, Napoli, 2009, p. 212 ss.), il quale non avrebbe comportato conseguenze esclusivamente positive dato che “l’ignoranza causata dall’opacità del velo spinge a preoccuparsi non tanto dello sviluppo di un futuro più o meno lontano, quanto dell’immediato, degli esiti possibili della prima mano che si farà con le regole nuove: che potrebbe risultare anche l’ultima, se la fragilità di quelle regole non consentirà di mantenere aperta la partita”. Tra le altre cose, la presbiopia della Costituzione si esprime nell’utilizzo di formule di ‘feconda oscurità’ come è stato posto in luce da F. RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell’integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 248.

⁶ Il punto è evidenziato, con riferimento alla Corte costituzionale, da P. GROSSI, *L’invenzione dell’ordine costituzionale: a proposito del ruolo della Corte*, in ID., *L’invenzione del diritto*, cit., p. 62, per il quale lo sforzo istituzionale della Corte sarebbe quello di “percepire con la necessaria attenzione i segni dei tempi che mutano e che incidono – sempre lentamente – sul terreno dei valori”.

⁷ In argomento, P. BISCARETTI DI RUFFIA, voce *Statuto albertino*, cit., p. 992

⁸ Così F. RIMOLI, *Pluralismo e valori*, cit., pp. 199 e 200.

come noto, che “la forma repubblicana non può essere oggetto di revisione costituzionale”, determinando la rigidità di alcuni contenuti della Carta⁹.

Il problema diviene allora quello di individuare i confini di questo ‘nucleo duro’, il quale non solo dovrebbe costituire un argine invalicabile, ma altresì la “causa prima della revisione costituzionale”¹⁰. Invero, è in favore dell’efficienza dei principi che devono svolgersi le riforme *ex art. 138 Cost.*, le quali consentono l’attuazione, in senso diacronico, del progetto costituzionale¹¹.

D’altro canto, non sembra nemmeno da accogliere la visione che riduce l’ordinamento costituzionale a un insieme di regole di procedura, indifferente rispetto al contenuto dei progetti politici che si vogliono attuare¹². Alcuni valori devono essere giocoforza positivizzati in principi e informare il sistema¹³. Diversamente, infatti, il diritto

⁹ Si tratta del cd. “nucleo duro” della Costituzione. Sull’utilizzo di questa espressione si veda, per tutti, A. APOSTOLI, *L’art. 139 e il nucleo essenziale dei principi supremi e dei diritti inviolabili*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 3 del 2018.

¹⁰ Le ultime due citazioni sono di A. RUGGERI, *Tre questioni in tema di revisione costituzionale*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 2 del 2018, p. 3, per il quale “l’innovazione costituzionale a mezzo delle procedure indicate nell’art. 138 de[ve] rinvenire la causa prima della propria esistenza proprio nell’intento di servire ancora meglio rispetto al passato (e al presente) i principi fondamentali”. L’A. avverte altresì che “laddove mutamenti di contesto possano rendere siffatta rappresentazione dei valori [quella sottesa ai principi] non più adeguata, fedele, ecco che l’aggiornamento degli enunciati espressivi dei principi non soltanto si dimostra possibile ma – di più – risulta essere doveroso, altrimenti il rischio gravissimo che si corre è proprio quello della discontinuità costituzionale, la quale [...] può risultare anche dal graduale spegnimento della luce dei valori a motivo della acclarata incapacità dei principi di darvi voce” (p. 2).

¹¹ Sul punto cfr. *ivi*, p. 13. Secondo l’A. “è proprio dalla prima parte che dovrebbe avere inizio il processo riformatore, ove si convenga che il catalogo dei diritti fondamentali appare essere complessivamente invecchiato, non facendosi in esso menzione dei nuovi diritti venuti alla luce e messi a punto per via giurisprudenziale. Insomma, proprio la parte maggiormente espressiva e qualificante della Costituzione, secondo un’indicazione risalente alle origini dello Stato liberale, è quella che oggi esibisce le più rilevanti e gravi carenze, nel mentre le stesse libertà classiche appaiono essere scarsamente attrezzate a far fronte alle sfide formidabili del tempo presente, specie alla luce degli sviluppi scientifici e tecnologici che hanno, sì, messo a disposizione dei diritti strumenti e risorse considerevoli al fine di potersi far valere ma anche hanno spianato la via a loro sistematiche, gravi aggressioni”.

¹² Sulla distinzione tra concezioni procedurali e sostanziali della democrazia si rinvia a N. BOBBIO, *Democrazia*, in N. BOBBIO, G.N. PASQUINO (a cura di), *Il dizionario di politica*, UTET, Torino, 2004, p. 242 e s. e, più di recente, A. MORELLI, *Le trasformazioni del principio democratico*, cit., p. 205, il quale evidenzia come “[l]a concezione procedurale di Kelsen si fonda [...] si fonda su premesse relativistiche da tempo fatte oggetto di critica e non più adeguate a spiegare i caratteri qualificanti degli odierni Stati costituzionali” (p. 206).

¹³ Sul punto si rinvia alle osservazioni di L. VENTURA, *Relazione introduttiva*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 2 del 2018, pp. 9-10, per il quale “[r]esta la considerazione del necessario riferimento alla Costituzione formale, se si vuole, in quanto abbia recepito valori e principi della costituzione materiale; e sempre ad essa vanno riferiti i valori e i principi che possono essere «desunti», che non vanno e non possono essere considerati come qualcosa di distinto dalla costituzione formale del cui contenuto fanno parte”.

si tradurrebbe in uno strumento “nichilistico”¹⁴ di affermazione della volontà temporanea della maggioranza, anche a discapito delle minoranze¹⁵.

Allo stesso tempo, però, è indubbia l’eventuale necessità di “aggiornamento degli enunciati espressivi dei principi”, pena il rischio di una “discontinuità costituzionale la quale [...] può risultare anche dal graduale spegnimento della luce dei valori e motivo dell’acclarata incapacità dei principi di darvi voce”¹⁶. Occorre, in altri termini, recare costantemente nuova linfa alla tavola assiologica repubblicana, sfruttando la sua “duttilità strutturale”¹⁷ e i possibili percorsi di lettura sistematica tra le disposizioni. Si devono, in particolare, ricontestualizzare alcune formule utilizzate dal Costituente le quali, se intese alla lettera, si dimostrerebbero incapaci di regolare il contesto sociale contemporaneo.

È immediato il riferimento al principio lavoristico impresso nel primo articolo della Costituzione. Sono ormai decenni, infatti, che i sociologi prospettano una possibile e imminente “fine del lavoro”¹⁸, ingenerando dubbi circa l’attualità della formula d’esordio della Carta fondamentale¹⁹.

¹⁴ Si fa riferimento alla concezione “nichilistica” del diritto posta in luce da autori quali N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2004 e M. BARCELLONA, *Critica del nichilismo giuridico*, cit. Quest’ultimo, peraltro, si è posto idealmente in dialogo con il primo Autore. Individuata la lezione fondamentale dello scritto di Irti nell’invito a “prender coscienza di questo approdo nichilistico del diritto e adeguarsi al primato della contingenza che esso annuncia, [rendendosi] solidale con questa mancanza di destinazione” (p. 288), ha replicato affermando che “[i]l metodo giuridico [...] non ha da abbandonarsi alla contingenza ma da mostrare questo senso nucleare [quello di quest’epoca della società] sapendo, però, che è un senso socialmente istituito, e dunque socialmente destituibile” (p. 298).

¹⁵ L’ordinamento ha tra i suoi fini precipui la tutela delle minoranze, non della maggioranza. La maggioranza, infatti, è in grado di difendersi da sé, anche attraverso l’uso della forza (politica). Invece, “sono proprio i sentimenti e le credenze delle minoranze quelli che, svolgendosi in un ambiente sociale non favorevole od addirittura ostile abbisognano di particolare difesa” (M. MAZZIOTTI DI CELSO, *Lezioni di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 235). Cfr. sul punto G. CASUSCELLI, *Il crocifisso nelle scuole: neutralità dello Stato e «regola della precauzione»*, in *ww.olir.it*, p. 6 ss. e G. DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e questione bioetica*, in ID., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Studium, Roma, 1997, p. 133, per il quale “[q]ualora gli interessi in rapporto entrino in conflitto il diritto, per propria vocazione strutturale, deve scegliere per il più debole”.

¹⁶ Così A. RUGGERI, *Tre questioni*, cit., p. 2.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Tra i primi a utilizzare l’espressione “fine del lavoro” nel senso indicato nel testo, J. RIFKIN, *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l’avvento dell’era post-mercato (1995)*, Mondadori, Milano, 2002, il quale, nel momento in cui la maggioranza degli economisti prospettava che lo sviluppo tecnologico avrebbe avuto un impatto positivo sul mondo del lavoro, aveva ipotizzato una imminente crisi nel settore della manodopera produttiva. Successivamente, tra gli studiosi che hanno maggiormente analizzato il fenomeno, U. BECK, *Il lavoro nell’epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino, 2000, p. 14, per il quale “dinnanzi alle supposte condizioni di un mutamento delle basi della società del lavoro, abbiamo bisogno di nuove cornici concettuali, affinché le nuove realtà non siano liquidate come anomalie e spazzate sotto il grande tappeto della normalità, ma siano invece denominate e riconosciute nelle loro rispettive peculiarità”.

¹⁹ Secondo L. RICOLFI, *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano, 2019, p. 27 ss., tre condizioni caratterizzerebbero l’attuale situazione sociopolitica italiana: i cittadini che non lavorano sarebbero di più di quelli che lavorano; il fenomeno del consumismo sembrerebbe coinvolgere l’intera popolazione; il settore economico si troverebbe in uno stato di stagnazione.

Secondo detti studiosi, lo sviluppo in senso capitalistico del mercato avrebbe rotto l'“unità tra attività e conoscenza, processo produttivo e mestiere” che aveva caratterizzato i secoli precedenti, con una progressiva emancipazione del bisogno dal lavoro²⁰. Si affermerebbero perciò nuove forme di operosità intellettuale, oltre che attività non immediatamente riconducibili a obiettivi produttivi di breve periodo, poiché preposte unicamente a consentire lo sviluppo della personalità dell'uomo²¹. Di qui, l'alba di un'inedita stagione di *otium* e di *θεωρία*²², cui potremmo essere del tutto impreparati dal punto di vista culturale, se è vero che poggiamo la nostra identità sull'etica del lavoro, secondo un paradigma di eco weberiana²³.

Sono, queste, prospettazioni di slancio utopistico, ma che non dovrebbero lasciare indifferenti i giuristi, in quanto (seppure peculiari) studiosi della vita in società²⁴. I sopraccennati mutamenti, infatti, tangono l'impianto valoriale sottostante alla Costituzione, ponendo in dubbio i percorsi di sviluppo della personalità immaginati dai Costituenti. Per tutto il corso del Novecento, il “lavoratore” è stata una figura politica centrale nel dibattito ideologico²⁵. L'ipotesi di una scomparsa del lavoro salariato problematizza un sistema di attribuzione dell'identità che ha consentito a generazioni di uomini di eludere alcune questioni di senso. Di qui una possibile spiegazione del ritorno

²⁰ Cfr., sul punto, G. MARI, *Il lavoro dopo la “fine del lavoro”*, in *Iride*, n. 2 del 2008, p. 261, per il quale “insieme al lavoro finito finisce anche la centralità (marxiana) della libertà dal lavoro come emancipazione dal «regno della necessità» e quindi sorge l'esigenza di pensare la libertà *del* lavoro e di ridescrivere l'insieme dei concetti che la modernità aveva connesso al tempo di non lavoro, quali ozio, riposo e gioco” (corsivo dell'autore).

²¹ Sul lavoro come fonte di crescita personale e non di produttività si veda B. TRENTIN, *La libertà viene prima*, Editori Riuniti, Roma, 2004.

²² Cfr. B. RUSSELL, *Elogio dell'ozio (1935)*, in ID., *Elogio dell'ozio*, TEA, Milano, 2012, p. 14, per il quale “[l]’ozio è essenziale per la civiltà e nei tempi antichi l’ozio di pochi poteva essere garantito soltanto dalle fatiche di molti. Tali fatiche avevano però un valore non perché il lavoro sia un bene, ma al contrario perché l’ozio è un bene. La tecnica moderna ci consente di distribuire il tempo destinato all’ozio in modo equo, senza danno per la civiltà”.

²³ D'obbligo il richiamo a M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1905)*, Rizzoli, Milano, 1991, per il quale, come noto, nell'ambito del capitalismo, il lavoro e le attività produttive assumerebbero un valore *ex se*.

²⁴ Basterebbero i brocardi *ubi societas, ibi ius* ed *ex facto oritur ius* per corroborare l'assunto riportato nel testo. Per approfondire il ruolo sociale del giurista si veda però M. BARCELLONA, *L'«idea sociale» nella teoria del diritto*, in ID., *Critica del nichilismo*, cit., p. 37 ss. Sul punto giova altresì richiamare il pensiero di S. ROMANO, *Giuristi*, in ID., *Frammenti di un dizionario*, cit., p. 145, per il quale l'orizzonte del giurista “è quello dell'intera vita sociale, che è così varia e proteiforme, della quale nessun rapporto o fenomeno può da lui essere trascurato a priori, giacché quelli che hanno interesse per il diritto sono nella realtà fusi e mescolati con altri che di tale interesse possono mancare”.

²⁵ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari-Roma, 2012, p. 189, per il quale, all'interno della Costituzione, “il lavoratore [sarebbe una] figura che dà diretta concretezza all'«*homo dignus*””. L'A. evidenzia altresì come l'antropologia costituzionale sia “ora messa in discussione, anzi sfidata e radicalmente negata, da una logica di mercato che, in nome della produttività e degli imperativi della globalizzazione, prosciuga i diritti e ci fa ritornare verso quella «gestione industriale degli uomini» che è stato il tratto angosciante dei totalitarismi del Novecento”.

di fattori identitari alternativi nel contesto della società post-secolare, in primo luogo del “religioso”, seppure in accezione nuova²⁶.

Di fronte a queste sfide (si oserebbe dire, epocali), la Costituzione non è però sprovvista di strumenti giuridici adeguati a una risposta. Come emerge dal combinato disposto dei primi quattro articoli della Carta, infatti, essa tutela il lavoro non come fine in sé, ma come strumento di affermazione dell’uomo in società²⁷. Quel che rileva, nella *ratio* dell’art. 1 Cost., è che il lavoro obbliga il soggetto a porsi in rapporto con la collettività, instaurando una cooperazione per la comune sopravvivenza (non solo biologica). In questo senso, il fondamento dell’ordinamento potrebbe ritrovarsi non nel lavoro in sé e per sé, ma nella “partecipazione” di ogni persona al progresso materiale e, soprattutto, spirituale della società, come si è già avuto modo di sottolineare²⁸.

Peraltro, in un’epoca in cui la centralità delle occupazioni materiali potrebbe sembrare recessiva, assumono importanza, e dovrebbero perciò essere valorizzate, forme di costruzione della personalità del singolo, quali per esempio quelle che si esprimono nella religione, nell’arte e più in generale nella cultura. Anche in questi campi, infatti, l’uomo si relaziona con il mondo; persino l’arte, la quale viene spesso prospettata come un fenomeno individuale, costituisce in realtà un “ordine simultaneo”, frutto di una continua dialettica tra “tradizione” e coscienza contemporanea²⁹.

²⁶ Si è già avuto modo di richiamare nei precedenti capitoli i lavori di Habermas in argomento. Basti qui osservare che il “ritorno” del sacro non rappresenta un ritorno al passato. La post-secolarizzazione non ripristina la pre-modernità, ma fa propria la lezione della storia: c’è continuità tra la post-secolarizzazione e la secolarizzazione. Sul punto si veda I. BIANCO, *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in *SocietàMutamentoPolitica*, n. 15 del 2017, pp. 81 ss. Per quanto di interesse dell’ecclesiastico, la post-secolarizzazione non mette in dubbio la separazione tra sfera temporale e sfera spirituale (postulato centrale della modernità) ma guida soltanto a “rivalutare le porosità tra le diverse esperienze sociali ai fini della costruzione di una ragione pubblica condivisa” (A. FERRARI, *Secularism e post-modernità: qualche eco da oltreoceano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2018, p. 14).

²⁷ Lo sottolinea S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 189, per il quale il sistema degli artt. 1 e 36 della Costituzione ci porrebbe “di fronte a un intreccio complesso, a un gioco di rinvii che non solo vieta di astrarsi dalle condizioni materiali, ma stabilisce una relazione necessaria tra esistenza, libertà, dignità (che si vuole non solo individuale, ma «sociale», come si è già detto), sviluppo della personalità (in una dimensione segnata dall’eguaglianza)”. Sul punto, l’A. richiama il pensiero di P. BECCHI, *Il principio di dignità umana*, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 37, per il quale “mentre nella Costituzione tedesca ‘dignità’ è un valore assoluto che riguarda astrattamente la persona in sé e per sé, nella nostra costituzione è un valore relativo che riguarda la sua concreta collocazione nel tessuto sociale”; ciò spiegherebbe perché la Repubblica italiana risulti fondata sul lavoro, anziché sulla dignità.

²⁸ Sul significato del concetto di partecipazione nell’art. 3, secondo comma, Cost. si veda U. ALLEGRETTI, *Democrazia partecipativa*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IV, 2011, p. 317.

²⁹ Il riferimento è alla concezione della cultura espressa da T.S. ELIOT, *Tradizione e talento individuale (1919)*, in ID., *Il bosco sacro*, cit., pp. 69 e 70, per il quale “[n]essun poeta, nessun artista di nessun’arte preso per sé solo, ha un significato compiuto. La sua importanza, il giudizio che si dà di lui, è il giudizio di lui in rapporto ai poeti e agli artisti del passato. Non è possibile valutarlo da solo; bisogna collocarlo, per procedere a confronti e contrapposizioni, tra i poeti del passato”. Per questo il poeta postula l’esistenza di

Si rivela così l'indissolubile legame che sussiste tra trasformazione del sistema giuridico e progresso spirituale. Il diritto, infatti, non è altro che "l'insieme dei valori dell'agire umano derivanti da una vita comune e resi manifesti da una comune esperienza e cultura"³⁰, cui corrisponde un "sistema [di] regole di organizzazione e di relazione predisposte per la garanzia della conservazione e della realizzazione degli interessi ordinati nel sistema, sostanziale e formale, della giuridicità"³¹.

Ferma questa concezione, diviene estremamente rilevante il ruolo del giurista, cui s'impone un duplice compito. Dapprima individuare il "senso nucleare del principio organizzativo fondamentale di un'epoca della società"³², spontaneamente impresso nelle leggi; quindi, "prescrivere le azioni giudicate idonee a preservare ed a realizzare la situazione di interesse alla quale, nella fase valutativa precedente, ha accordato il proprio giudizio positivo"³³.

D'altro canto, un contributo decisivo è quello del *quivis de populo*³⁴, il quale deve "concorrere" (artt. 4, secondo comma, e 49 Cost.) alla rivitalizzazione etica dell'ordine costituito, "innervando [...] un giuridico altrimenti ridotto ad una sterile procedura formale"³⁵.

Si afferma così il ruolo pubblico della coscienza, che non si accontenta di una libertà ritagliata nella sfera privata, ma ambisce a trasformare il precetto legislativo in conformità alle sue esigenze. Lo dimostrano le dispute sulle questioni eticamente sensibili: autodeterminazione non significa soltanto potere su di sé, ma anche partecipazione attiva

un "ordine complessivo", che si modifica, anche solo in via infinitesimale, con la creazione di opere d'arte nuove.

³⁰ Così A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche. Il concetto di diritto*, cit., p. 393. Nella concezione dell'A., il legame tra valori, diritto e spiritualità è diretto e consequenziale. La spiritualità individuale (spirito soggettivo) si traduce infatti, proiettandosi in società, in cultura (spirito oggettivo), andando a condizionare, sul piano dei valori, la struttura essenziale del sistema giuridico. Sulla "spiritualità umana", si veda altresì F. SANTORO PASSERELLI, *Spiritualità dell'uomo (1984)*, in ID., *Ordinamento e ordine civile. Ultimi saggi*, Jovene, Napoli, 1988, p. 1 e s.

³¹ Così A. FALZEA, voce *Complessità giuridica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali I, 2007, p. 202.

³² Cfr. M. BARCELLONA, *L'«idea sociale» nella teoria del diritto*, in ID., *Critica del nichilismo*, cit., p. 66. Per l'A., "[i] sistemi sociali [...] suppongono necessariamente un'istanza deliberativa (che per lo più consiste in una prassi istitutiva di nuovi «significati») che determina il senso che essi naturalmente non hanno e che, per conseguenza, fissa l'identità a partire dalla quale soltanto si istituisce la loro autoreferenza" (p. 27).

³³ A. FALZEA, voce *Complessità giuridica*, cit., p. 202.

³⁴ Sull'"uomo della strada" si veda S. ROMANO, *Uomo della strada. Uomo qualunque*, in ID., *Frammenti di un dizionario*, cit., p. 275 e ss., per il quale l'espressione dovrebbe essere riferita all'"uomo medio privato, che la saggezza e il senso pratico designò col nome rimasto nei secoli di «buon padre di famiglia»".

³⁵ Così G.P. CALABRÒ, *Potere costituente e teoria dei valori. La filosofia giuridica di Costantino Mortati*, Marco Editore, Cosenza, 1997, p. 6, il quale evidenzia l'importanza del momento costituente, in quanto momento "ove l'elemento giuridico si fond[e] con quello etico-politico".

alla costruzione dell'ordinamento, attraverso politiche di identità. In questo senso, i “nuovi diritti”³⁶, ‘germogliati’ dal diritto alla *privacy*, assurgono a “canal[i] linguistic[i]” per il traghettamento degli aspetti morali della soggettività dall’area della vita privata a quella della comunicazione e dell’interazione pubblica³⁷; non più solamente rivendicazioni di libertà negative, bensì istanze di cambiamento etico-giuridico, sulla base di nuovi paradigmi di convivenza civile³⁸.

Sarà quindi compito della Repubblica fare sì che simili istanze possano trovare concreta soddisfazione, pur nel rispetto del principio solidaristico; non solo per mezzo di astratte previsioni legislative, ma anche attraverso una loro attuazione e applicazione adeguate a garantire la risoluzione dei “problemi pratici della libertà”³⁹.

Nell’ambito della società iper-reale, peraltro, i compiti di tutela si moltiplicano. Oltre all’*habeas corpus*, infatti, occorre garantire la piena sovranità virtuale sui propri dati sensibili e sulla propria immagine in rete (cd. *habeas data*)⁴⁰; una sfida che impone l’*inventio* di nuovi diritti (si pensi al diritto all’oblio⁴¹), selezionando tra le varie rivendicazioni quelle compatibili con l’impianto assiologico sotteso dalla Costituzione.

La Carta, infatti, detta alcuni argini invalicabili, entro cui deve scorrere il progresso giuridico. Si tratta di limiti di forma e di sostanza volti a impedire che il meccanismo che consente la continua trasformazione dell’‘organismo’ ordinamentale si arresti⁴². Un rischio che caratterizza non soltanto i contesti totalitari, ma anche i sistemi in cui l’alta disomogeneità sociale non è compensata da percorsi istituzionali che consentano la partecipazione etica dei cittadini alla cosa pubblica⁴³.

³⁶ Per un approfondimento sul concetto di “nuovi diritti” si rinvia al classico scritto di F. MODUGNO, *I nuovi diritti nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1995.

³⁷ Sul punto si veda M. RICCA, *Diritti della coscienza, identità personale e multiculturalismo*, in C. CARDIA (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 651 ss., il quale definisce la coscienza come “una categoria comunicativa che definisce il complesso di attività simboliche e materiali orientate ad istituire un rapporto adattivo e coordinato tra l’individuo e l’ambiente”.

³⁸ In questo senso, le rivendicazioni scaturenti dai nuovi diritti alla *privacy* non sono soltanto istanze di stampo *libertarian*. Cfr., sul punto, M. CARTABIA, *I nuovi diritti*, cit., febbraio 2011, p. 13, per la quale “i nuovi diritti nascono con connotati culturali precisi, che sono quelli dell’individualismo anglosassone”.

³⁹ D’obbligo il riferimento a A.C. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, cit.

⁴⁰ Dedicata particolare attenzione a questo profilo S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 378 ss.

⁴¹ In argomento si veda G. ZICCARDI, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell’era dei social network*, UTET, Torino, 2017.

⁴² Secondo F. RIMOLI, *Pluralismo e valori*, cit., *passim*, le riforme dell’ordinamento costituzionale che non possono essere attuate sono quelle che determinano l’affermazione di un regime ostativo a un futuro e successivo cambiamento.

⁴³ Si tratta anzitutto di “condizioni di carattere procedurale che in omaggio allo stesso principio democratiche consentano di ancorare le politiche pubbliche in materia di bioetica [o in altre materie eticamente sensibili] al consenso sociale, garantendo al contempo la massima tutela della libertà di espressione e di dissenso delle minoranze” (così M. VENTURA, *Laicità e fattore religioso in bioetica*, in L. CHIEFFI (a cura di), *Bioetica e diritti dell’uomo*, Paravia, Torino, 2000, p. 37 ss., spec. p. 43 ss.).

Senza un substrato valoriale, anche minimo, comune, infatti, una società non può convivere pacificamente, nel segno del dialogo⁴⁴; al contempo, però, senza pluralismo non può esservi progresso, dato che il cambiamento si regge sulla dialettica tra accordo e dissenso e quindi sulla varietà dei giudizi di merito⁴⁵. Per ritrovare un equilibrio tra queste due esigenze⁴⁶, occorre non solo individuare istituti che favoriscano il progresso spirituale della società, ma anche strumenti giuridici che assicurino l'effettività e l'identità dell'ordinamento, agevolando la creazione di una tavola valoriale comune.

2. L'ETHOS COSTITUZIONALE COME LINGUAGGIO DI PARTECIPAZIONE DEMOCRATICA: UNITÀ E PLURALITÀ ASSIOLOGICA DELL'ATTUALE SISTEMA GIURIDICO

Secondo una distinzione giuspubblicistica classica⁴⁷, che ha avuto altresì rilevanza in alcuni svolgimenti del diritto ecclesiastico italiano⁴⁸, la legittimità dell'operato dello Stato

⁴⁴ Lo evidenzia, tra gli altri, U. VINCENTI, voce *Etica Pubblica*, cit., p. 326, per il quale “è comune l'idea che educare esiga la trasmissione (anche) di questa cultura al fine di creare le condizioni, nei cittadini o nelle persone in genere, perché si possano realizzare forme di convivenza pacifiche e ordinate, progressivamente migliori. Questo è il campo dell'etica politica o dell'etica pubblica che mira ad orientare correttamente il cittadino nei rapporti con gli altri nella comunità e il governante nell'esercizio del potere sulla comunità”.

⁴⁵ Come evidenziato da F. ONIDA, *Il problema dei valori nello Stato laico*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Il principio di laicità nello stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 83-98, “nella dialettica delle posizioni più diverse, e non già nella conformistica unità, sta l'*humus* che consente allo stato laico di vivere e di evolversi”. Cfr., sul punto, G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 172, il quale evidenzia come la condizione strutturale della società pluralista “è il continuo riequilibrio attraverso transazioni di valori”.

⁴⁶ Secondo A. MORRONE, *Il custode della ragionevolezza*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 491, “[u]nità politica e pluralismo, in definitiva, sono in tensione dialettica, rappresentando componenti essenziali dello Stato costituzionale, che devono sostenersi e alimentarsi reciprocamente”. Cfr. sul punto, S. FERRARI, *Una modesta proposta per prevenire...*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1998, p. 6, in cui si afferma la necessità di ritrovare un “punto di equilibrio tra le rivendicazioni delle diverse identità culturali presenti su uno stesso territorio da un lato ed un minimo comune denominatore di valori condivisi dalla generalità dei cittadini dall'altro”.

⁴⁷ C. SCHMITT, *Legalità e legittimità (1932)*, il Mulino, Bologna, 2018 (anche in ID., *Le categorie del politico*, cit., p. 211 ss.).

⁴⁸ Mi riferisco alla teoria dei principi supremi, i quali, secondo parte della dottrina, farebbero parte della cd. costituzione materiale. La categoria, come noto, è stata enucleata dalla Corte costituzionale al fine di risolvere i contrasti tra Costituzione e (legge di esecuzione del) Concordato. Alcuni studiosi di diritto ecclesiastico (in particolare, F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 1986, p. 101) hanno ritenuto che i principi supremi facessero parte della cd. Costituzione materiale. Altri (G. CASUSCELLI, *Il diritto ecclesiastico italiano per “principi”*, in ID. (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 49) hanno evidenziato come essi esprimano “una vera e propria gerarchia formale (e non solo materiale) tra le stesse fonti costituzionali”, dato che “concorrono a delineare la forma repubblicana dello Stato”. Si sono espressi in senso critico sull'idea di un piano di ‘super-legalità’, T. MARTINES, *Ordine dello Stato e «principi supremi» della Costituzione*, in S. BERLINGÒ, G. CASUSCELLI (a cura di), *Stato democratico e regime pattizio, Atti dell'incontro di studio, Messina 6-7 giugno 1975*, Giuffrè, Milano, 1977, p. 84 ss. e, prima delle sentenze della Consulta degli anni Settanta, P.A. D'AVACK, *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano. Le fonti*, Giuffrè, Milano, 1963, p. 30 s. Sul percorso seguito dalla Corte costituzionale in materia si rinvia, per tutti, a E. VITALI, *L'evoluzione del*

non si fonderebbe sul rispetto della legge soltanto e nemmeno della Costituzione formale (cd. legalità), attenendo piuttosto a una rispondenza alla tavola dei valori politici su cui poggia il sistema giuridico nel suo complesso. Alcuni autori, nel sostenere questa tesi, hanno affermato la necessità che, al di sotto dell'ordinamento, sussista una popolazione culturalmente coesa, capace di esprimere un volere unitario (una sorta di un *Volksgeist* di marca savignana), da cui derivare i canoni della cd. Costituzione materiale⁴⁹.

Si tratta di teorie che prendono a modello lo "Stato monoclasse borghese"⁵⁰, in cui, come si è avuto modo di chiarire, la legittimità del sistema giuridico si fondava su di un concetto artificiale di Nazione, creato attraverso l'estromissione delle classi subalterne dai centri di visibilità e di potere.

Detta condizione di omogeneità sociale non potrebbe più essere ricostituita all'interno dell'odierno contesto democratico e pluralista; non solo per ragioni di principio, ma anche di fatto. Le istanze identitarie, invero, si sono moltiplicate e, per di più, sono divenute "liquide"⁵¹, o, se si preferisce, 'meticciate': le diverse culture si contaminano a vicenda, fuoriuscendo dalle "monadi storiche e solipsisticamente irrelate"⁵² in cui sono state per secoli vincolate per porsi (se non in dialogo quanto meno) a confronto tra di loro. In quest'ottica, la legittimità del sistema giuridico non può che

diritto ecclesiastico nella giurisprudenza della Corte costituzionale, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2008.

⁴⁹ Faccio principalmente riferimento alla tesi di C. SCHMITT, *Legalità e legittimità (1932)*, cit., p. 69, in base alla quale sarebbe necessaria "una sostanziale omogeneità di tutto il popolo" di modo che "tutti vogli[a]no la stessa cosa nello stesso modo". Per una critica all'impostazione *de qua* si rinvia a L. VENTURA, *Relazione introduttiva*, cit., p. 5 ss.

⁵⁰ Il riferimento è alla definizione di M.S. GIANNINI, *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, il Mulino, Bologna, 1986, p. 35. Sul passaggio dallo Stato monoclasse allo Stato pluriclasse (per usare un'altra definizione di ID., *I pubblici poteri negli Stati pluriclasse*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1979, p. 389 ss.) si veda la raccolta di scritti in S. CASSESE, A. GUARINO (a cura di), *Dallo Stato monoclasse alla globalizzazione*, Giuffrè, Milano, 2000.

⁵¹ Doveroso il richiamo alla trilogia di Z. BAUMAN, *Modernità liquida (2000)*, Laterza, Roma-Bari, 2002; ID., *Vita liquida (2005)*, Laterza, Roma-Bari, 2006 e ID., *Paura liquida (2006)*, Laterza, Roma-Bari, 2008. Cfr. sul punto L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2009, pp. 4-5, per il quale "[i]l quadro [sociale] appare ancora più incerto e problematico se si considera la connotazione in senso marcatamente dinamico di tali plurali identità/appartenenze, che si presentano costantemente mobili, fluide, flessibili"; A. MORELLI, *Tra Babele e il nulla*, cit., pp. 162-163, secondo cui "[l]a liquefazione della sfera pubblica non può che comportare il deterioramento della stessa etica pubblica, predicare la liquidità della quale condurrebbe ad una contraddizione in termini, ad un autentico nonsense: un'etica che non sia solida, anche soltanto nel suo nucleo assiologico fondamentale, non ha, infatti, ragion d'essere, non potendo orientare in alcun modo l'agire umano".

⁵² Così L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale*, cit., p. 6, il quale richiama le riflessioni antropologiche di M.L. LANZILLO, *Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento*, in G. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 100. Cfr., sul punto, M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008, p. 14, il quale critica la visione delle culture come "blocchi monolitici, sostanzialmente incommunicanti, connotati da una differenza radicale, portatori di visioni del mondo irriducibili e intraducibili".

essere ritrovata nel testo della Costituzione formale; non sussisterebbe più, infatti, una tradizione comune alla base dell'ordinamento, ma soltanto un'intesa di base sul rispetto della Carta fondamentale⁵³.

Rimane però il problema di garantire l'effettività del diritto⁵⁴, ovvero la sua diffusa applicazione in senso univoco. La condizione di frammentazione etica della società, infatti, rischia di rendere, almeno in alcuni ambiti, più difficoltosa l'attuazione del comando di legge. Per obbedire ad alcune regole giuridiche, invero, occorre innanzitutto essere in grado di comprenderle, non solo dal punto di vista linguistico, ma soprattutto culturale⁵⁵. In altri termini, il recepimento del significato di alcune disposizioni dipende dalla capacità dell'interprete di intendere la logica di chi scrive le leggi, di illuminare i significati nascosti nelle frasi descrittive e prescrittive⁵⁶. In questo senso, la chiarezza di un testo è sempre relativa allo 'statuto esperienziale' del lettore⁵⁷.

Per chi è culturalmente straniero rispetto al legislatore potrebbe essere difficile tradurre le "parti mute" del diritto⁵⁸, in particolare quando si tratta di locuzioni

⁵³ Nel senso indicato nel testo, si veda V. CRISAFULLI, *Lezioni di diritto costituzionale*, I, CEDAM, Padova, 1970, p. 106, il quale definisce la distinzione tra legalità e legittimità costituzionale una distinzione "meramente convenzionale e di comodo". Sul punto cfr. F. PIERANDREI, voce *Corte costituzionale*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, 1962, p. 835 ss.

⁵⁴ Sui problemi relativi all'"effettività" del diritto si rinvia per tutti a L. D'ANDREA, voce *Effettività*, in S. CASSESE (diretto da), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. III, Giuffrè, Milano, 2006, p. 2118 ss.

⁵⁵ Secondo M. RICCA, *Diritto errante. Spazi e soggetti*, in *Democrazia e sicurezza*, n. 4 del 2014, p. 79, "perché la legge italiana possa realizzare i suoi stessi fini intrinseci, perché la sua applicazione sia coerente con i valori/fini posti a suo fondamento, si rende indispensabile l'attivazione di uno sforzo di traduzione interculturale". L'A. evidenzia altresì che "la curvatura interculturale nell'applicazione delle leggi italiane (o di qualsiasi altro Stato) è necessaria affinché esse possano rimanere se stesse, coerenti con i presupposti di legittimazione". Peraltro, "se si considera che conoscere un diritto significa anche, se non principalmente, interpretare testi, documenti normativi si comprende pure perché costruire una teoria conoscitiva dell'interpretazione giuridica possa comportare l'adozione di un punto di vista valutativo, ovvero la necessità di esplicitare il concetto di diritto che si assume e come tale assunto condizioni lo sviluppo della teoria dell'interpretazione, la quale dovrà essere coerente con il concetto di diritto prescelto", come evidenziato da V. VELLUZZI, *Interpretazione degli enunciati normativi, linguaggio giuridico, certezza del diritto*, in *Criminalia*, 2008, p. 499.

⁵⁶ Osserva G. ZACCARIA, *Ermeneutica e giurisprudenza. Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 159 ss. che "tutta la nostra esperienza di comprensione è caratterizzata da un rapporto necessario con attese vitali, che mettono in moto la catena delle interpretazioni e delle ipotesi". In questo senso sono "i motivi, gli atteggiamenti psicologici o sociologici che guidano la comprensione del testo da parte dell'interprete e determinano le valutazioni anticipate delle norme e delle situazioni di fatto".

⁵⁷ Per 'statuto esperienziale' si intende il complesso di esperienze che, secondo H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., si coagula nella "tradizione". È la "tradizione" che guida la scrittura, così come la lettura del testo. Se detta 'mentalità comune' all'estensore e all'interprete muta, muta anche la capacità di comprensione dello scritto. Per questo, secondo l'ermeneutica, "l'interpretazione si caratterizza come momento parzialmente creativo, chiamato a colmare una distanza (innanzitutto temporale) fra contesto di produzione e contesto di applicazione" (G. ZACCARIA, *Ermeneutica e giurisprudenza*, cit., p. 696).

⁵⁸ Cfr. M. RICCA, *Diritto errante*, cit., p. 93. Sul concetto di "diritto muto" come diritto non formalizzato si veda R. SACCO, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna, 2015.

volutamente vaghe, come nel caso delle clausole generali⁵⁹. Esse, difatti, oltre a essere forme di rinvio (non recettizio) del diritto alla morale⁶⁰, coinvolgono interessi pratici spesso non esplicitati nel testo scritto. Immediato il riferimento alla clausola di buon costume, il cui contenuto, come chiarito dalla Corte costituzionale, deve essere determinato alla luce di “ciò che è comune alle diverse morali del nostro tempo [e] alla pluralità delle concezioni etiche che convivono nella società contemporanea”⁶¹. Se non si adottasse, nell’interpretazione di questa formula, un approccio (non relativista ma) pluralista, sarebbe difficile dire che cosa è moralmente giusto all’interno di una società multietnica e multietica⁶².

Si pensi altresì al caso, forse meno intuitivo, della buona fede come fonte integrativa del contratto⁶³. Anche in questa ipotesi è necessaria un’implementazione etica del sapere giuridico della parte, la quale, ai fini di adempiere ai cd. obblighi di protezione e per eseguire la prestazione principale secondo correttezza (artt. 1175 e 1375 Cost.), deve essere in grado di comprendere e tenere in conto gli interessi concreti dell’altro contraente, i quali, in quanto non necessariamente patrimoniali (*ex art. 1174 c.c.*), potrebbero essere di rilievo culturale o religioso⁶⁴.

⁵⁹ Classicamente, le clausole generali sono definite come termini e sintagmi caratterizzati da “vaghezza socialmente tipica”. Sui pregi e i difetti di questa nozione si veda V. VELLUZZI, *Le clausole generali. Semantica e politica del diritto*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 45 ss.

⁶⁰ Così S. ROMANO, *Diritto e morale*, in ID., *Frammenti di un dizionario*, cit., p. 100, con particolare riferimento a formule quali “buoni costumi”, “equità” e “buona fede”.

⁶¹ Corte costituzionale, 17 luglio 2000, n. 293. Con questa pronuncia, la Corte ha precisato che il contenuto comune alle diverse etiche e morali contemporanee è “il rispetto della persona umana, valore che anima l’art. 2 Cost.”. Sul punto, cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *Propaganda*, cit., p. 162, per il quale l’intento della Consulta non era quello di “sostituire al concetto di buon costume (quale limite espresso) quello (più ampio) di dignità (che certo non si riduce a esso), ma di riferirsi proprio a quest’ultimo per sottolineare la differenza del primo con la ben più vaga nozione di morale pubblica”.

⁶² Sul concetto di società “multietica” si veda F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso. Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 22 ss., il quale osserva che “se nella moderna società occidentale, caratterizzata sempre più dal pluralismo di etiche, non è possibile imporre ai cittadini un’unica concezione morale, è d’altra parte necessario che lo Stato abbia valori comuni condivisi dai suoi cittadini e sui quali fondare la loro convivenza” (p. 30). Cfr. G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto ecclesiastico*, in ID., *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino, 1993, p. 14 ss.

⁶³ La bibliografia in argomento è molto ampia. Si rinvia, per tutti, all’opera fondamentale di S. RODOTÀ, *Le fonti di integrazione del contratto*, Giuffrè, Milano, 1969, il quale è stato tra i primi a dare un’interpretazione della clausola di buona fede costituzionalmente orientata e in particolare a evidenziare il legame che sussiste tra di essa e la solidarietà di cui all’art. 2 Cost., quale limite generale all’autonomia contrattuale.

⁶⁴ Con riferimento all’art. 1174 c.c., P. RESCIGNO, voce *Obbligazioni (nozioni generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIX, 1979, p. 196 ha evidenziato che l’interesse in questione può essere di natura morale, culturale o religiosa. Si pensi, per esempio, al contratto di somministrazione di beni alimentari in una scuola ebraica: affinché sia rispettata la buona fede nell’esecuzione del negozio è necessario che il somministrante, anche in assenza di un’espressa pattuizione, si astenga dal somministrare cibo non *kosher*.

Sarebbe invece più azzardato anche solo ipotizzare, fermo il pensiero della dottrina civilistica maggioritaria⁶⁵, che il concetto di causa sia spiritualmente determinato. Si deve però osservare, per completezza, che vi sono state recenti aperture a concezioni maggiormente ritagliate sul caso specifico, integrato da elementi soggettivi⁶⁶; itinerari giurisprudenziali che potrebbero preparare il campo a una compenetrazione di motivi e saperi precipuamente culturali nel ragionamento asseritamente obiettivo dell'*homo oeconomicus*⁶⁷.

Non serve invece attendere futuri sviluppi in via interpretativa per sostenere che senza uno sforzo di disvelamento e di traduzione degli schemi culturali sottesi al nostro diritto, si rischia di impedire la piena partecipazione di tutti non solo al progresso spirituale della società, ma anche a quello materiale ed economico, dacché gli attori stranieri del mercato agiscono secondo diverse 'ritualità' mercatorie, talvolta di matrice religiosa⁶⁸.

⁶⁵ Le teorie soggettivistiche della causa del contratto (che ne individuano il significato nell'insieme degli scopi soggettivi perseguiti dalle parti) sono ormai da tempo state accantonate, nella loro purezza, da parte della dottrina e della giurisprudenza maggioritaria. Più diffuse sono oggi le teorie oggettivistiche che sulla scia di E. BETTI, *Teoria generale del negozio giuridico*, UTET, Torino, 1943 (poi Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1994, pp. 170 ss.) e S. PUGLIATTI, *Precisazioni in tema di causa del negozio giuridico*, in *Nuova rivista di diritto commerciale*, n. 1 del 1947-1948, ora in ID., *Diritto civile. Metodo, Teoria, Pratica*, Giuffrè, Milano, 1951, pp. 105-120, identificano nella causa la funzione economico-sociale o giuridica del negozio. Sulle origini del concetto di causa del contratto si veda T. DALLA MASSARA, *Alle origini della causa del contratto. Elaborazione di un concetto nella giurisprudenza classica*, CEDAM, Padova, 2004.

⁶⁶ Sul "irresistibile ascesa della concezione individual-soggettiva della causa e i suoi limiti" si veda M. BARCELLONA, *Della causa. Il contratto e la circolazione della ricchezza*, CEDAM, Padova, 2015, p. 115 ss.

⁶⁷ Come noto, "l'*homo oeconomicus* è il frutto della cosiddetta *rational choice theory*; teoria non solo alla base della microeconomia contemporanea, ma sovente utilizzata dal giurista-economista". Secondo A. ARCURI, R. PARDOLESI, voce *Analisi economica del diritto*, in *Enciclopedia del diritto*, Aggiornamento VI, 2002, p. 15, i "limiti di questo apparato teorico, talmente evidenti da sfiorare il paradosso quando si parla di razionalità limitata, perché, a guardar bene, più che la razionalità, ad essere limitata è la sua teorizzazione". Gli A.A. si spingono quindi a ritenere preferibile il paradigma del "buon padre di famiglia" sotteso all'art. 1176 c.c., dato che è una "categoria concettuale che, anche se terminologicamente infelice per il suo rimando ad una società patriarcale e maschilista, sul piano sostanziale è particolarmente riuscita perché aperta all'interpretazione. Il legislatore nostrano ha, infatti, avuto il buon senso di adottare un parametro di diligenza esigibile non tanto dall'*homo oeconomicus*, ma dall'*homo*, cognitivamente limitato, non già "razionale" ma meramente ragionevole. Canone aperto ed elastico, perché le capacità cognitive dell'uomo sono in continua evoluzione" (p. 18).

⁶⁸ Si pensi, per esempio, al caso della finanza islamica, su cui si veda M. D'ARIENZO, *I fondamenti religiosi della finanza islamica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2012, p. 1 ss. Per l'A. "trattare i principi di natura religiosa della finanza islamica significa riferirsi esplicitamente a quell'insieme di transazioni, contratti finanziari e istituzioni bancarie fondati sui precetti della *shari'a*". Si rinvia anche a P. BIANCONE, S. SECINARO, M. RADWAN, *Compatibilità della finanza islamica alla normativa italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2020, p. 1 ss. e A. CUPRI, *L'economia del Profeta: la finanza islamica e i fondamenti religiosi del diritto islamico dei contratti Shari'ah Compliant*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 20 del 2021, p. 19 ss., per ulteriori riferimenti bibliografici.

Ciò sembrerebbe legittimare l'interesse del giurista (e in particolare dell'ecclesiasticista, in quanto esperto di conflitti di lealtà) per l'etica e i costumi (*Sitten*, secondo il lessico filosofico), i quali si pongono in rapporto di complementarità/distinzione con il diritto⁶⁹. Un legame che si rafforza se si considera che parte dei consociati sembrerebbe comportarsi in modo conforme all'ordinamento non per conoscenza della norma e timore della sanzione, ma più semplicemente perché questa coincide con i dettami del loro convincimento di coscienza, o comunque, perché, pur senza aver letto alcun testo scritto, ritengono che in tal modo abbia disposto il legislatore (*opinio iuris sive necessitatis*)⁷⁰.

Così, se si manca di raffrontare e adeguare, almeno in parte sufficiente, il patrimonio giuridico al sapere etico collettivo⁷¹ l'intero sistema legale rischia di divenire lettera morta, deludendo il fine materiale (o meglio, la funzione) per cui è stato costituito⁷². Come già insegnava Beccaria, infatti, sono “inutili e per conseguenza dannose tutte le leggi che si oppongono ai naturali sentimenti dell'uomo”, dato che “[a]ccade ad esse ciò che agli argini opposti direttamente al corso di un fiume: o sono immediatamente abbattuti o soverchiati, o un vortice formato da loro stessi li corrode e li mina sensibilmente”⁷³. Il sistema giuridico non può perciò “collocarsi troppo distante dalle valutazioni culturali dei suoi destinatari”, pena “un effetto di rigetto, di repulsione, da parte del corpo sociale nel quale si pretendesse di innestarlo”⁷⁴.

In sostanza, pur imponendo un netto rifiuto delle ipotesi schmittiane di coincidenza tra diritto e coscienza popolare, l'assunzione del paradigma pluralista non cancella la necessità per l'ordinamento di “esprimere e garantire (anzi, promuovere) l'identità e l'unità del sistema”⁷⁵. Anche in una società multiculturale, infatti, occorre ritrovare un

⁶⁹ Sul punto si rinvia, fin d'ora, alle considerazioni di S. BERLINGÒ, *Ordine etico e legge civile: complementarità e distinzione*, in *Iustitia*, n. 3 del 1996, p. 198 ss., spec. p. 212 ss. (anche in ID., *L'ultimo diritto*, cit., p. 163 ss.).

⁷⁰ Non si intende sostenere la validità della risalente tesi di M.E. MAYER, *Rechtsnormen und Kulturnormen*, Schletter, Breslau, 1903, in base alla quale “non vi è nessuna condotta che lo Stato vieta, senza che prima di lui non l'abbia già vietata la cultura” (la traduzione è di F. BASILE, *Localismo e non-neutralità*, cit., p. 28). Si intende piuttosto osservare che la cultura incide sull'effettività del diritto, rendendo superfluo l'utilizzo di dispendiosi di strumenti coercitivi. Sul punto si confrontino le riflessioni in tema di *ignorantia iuris*, diritto spontaneo e *opinio iuris* di S. PUGLIATTI, voce *Conoscenza*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IX, 1961, p. 58 ss.

⁷¹ Quello che M. RICCA, *Diritto errante*, cit., p. 27 definisce un “sapere giuridico folk”.

⁷² Ovvero del *servare societatem*. Sul punto si rinvia nuovamente a S. ROMANO, *Diritto (funzione del)*, cit., p. 103 ss. per distinguere il concetto di fine dell'ordinamento (contingente) da quello di funzione del diritto (strutturale).

⁷³ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene (1764)*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 67.

⁷⁴ Questa la conclusione di F. BASILE, *Localismo e non-neutralità*, cit., p. 47.

⁷⁵ Così L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale*, cit., p. 11.

punto di incontro e di dialogo per il *vivre ensemble*, senza però ricadere nei moduli antidemocratici dello Stato ‘etico’ fascista e dello Stato ‘monoclasse’ ottocentesco. Il Costituente ha posto in luce questa esigenza, nel momento in cui ha imposto a tutti di contribuire, in alternativa o congiuntamente, al sostentamento economico del Paese o all’edificazione ‘progressiva’ di una tavola di valori condivisa⁷⁶.

Si è già avuto modo di osservare come al dovere di cui all’art. 4, secondo comma, Cost. corrisponda il compito dei pubblici poteri di creare le condizioni per far sì che tale base valoriale possa essere costantemente rinnovata, all’esito del cambiamento non solo della società nel suo complesso ma anche dei singoli gruppi etici. Non si può infatti non considerare che le culture sono entità che mutano nel tempo, in relazione agli stimoli reciproci. *Inutiliter dati* e contrari al principio di progresso spirituale sono quindi i tentativi di ‘insularizzazione’⁷⁷ delle civiltà insiti nelle operazioni di istituzione di ‘giurisdizioni personali’ e nella pratica della *cultural defence*⁷⁸. Detti strumenti difatti sembrerebbero mirati a neutralizzare le istanze di riforma generale del sistema da parte di chi ritiene l’attuale quadro ordinamentale generale non conforme al suo senso di giustizia.

Il sistema laico e democratico, d’altro canto, non intende negare la validità di indagini nomotetiche⁷⁹, ammettendo però che alla regola generale possano accordarsi

⁷⁶ Non si intende però asserire che lo Stato debba ‘istituire’ un culto pubblico come religione civile. L’idea di un’‘istituzione’, ovvero di una ‘cristallizzazione’ dell’etica collettiva, infatti, è *ex se* contraria al principio di progresso che anima la Carta. Lo Stato deve solo favorire la ricerca di principi comuni da parte della collettività, la quale si deve poi autodeterminare spontaneamente. In generale, sul concetto di religione civile, si veda, per tutti, G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999 e, più di recente, R. MAIONE, *La religione civile come nucleo di senso della dignità umana*, CEDAM, Padova, 2018. Sulla compatibilità tra religione civile e Stato democratico si veda P. COSTA, ‘Imitatio imperii’ e ‘imitatio sacerdotii’: *morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in A. CERETTI, L. GARLATI (a cura di), *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV convegno di facoltà, Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 198, il quale, però, la ritiene compatibile con la sopravvivenza del pluralismo, in quanto non necessariamente totalitaria. Per una prospettiva precipuamente ecclesiasticista sull’argomento si veda A. FERRARI, *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un «matrimonio dispari»*, cit., pp. 139-164.

⁷⁷ Cfr. S. BERLINGÒ, *Mediazione, diritto e religioni: la laicità di una società complessa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*. *Daimon*, 2020, pp. 9-10, il quale paventa il rischio di una “chiusura o ripiegamento [da parte delle identità religiose] in ghetti autoreferenziali non integrati o, addirittura refrattari nei confronti delle comunità più ampie in cui si trovano inserite”.

⁷⁸ In argomento si veda C. DE MAGLIE, *Società multiculturali e diritto penale: la cultural defense*, in E. DOLCINI, C.E. PALIERO (a cura di), *Studi in onore di G. Marinucci*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 214 ss.

⁷⁹ Cfr. M. RICCA, *Diritti della coscienza*, cit., p. 673 il quale sembrerebbe, nel complesso, problematizzare la validità di un’indagine nomotetica. Con specifico riferimento alla libertà di religione, sono anni che la dottrina ecclesiasticista denuncia l’assenza di una legge generale, suggerendo possibili testi da adottare. Da ultimo, si veda la proposta di R. ZACCARIA, S. DOMIANELLO, A. FERRARI, P. FLORIS, R. MAZZOLA (a cura di), *La legge che non c’è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*, cit.

deroghe in favore delle specifiche esigenze di alcuni soggetti, in via eccezionale e nel rispetto del principio di ragionevolezza⁸⁰.

La Costituzione, per parte sua, deve fungere da lingua comune di *'transfert'* per l'edificazione di un complesso di regole valido *erga omnes*⁸¹. Fecondandosi con l'etica generale, infatti, i principi costituzionali si traducono in diritto vivente e forniscono al giurista letture normative capaci di suggerire risposte operative ai problemi pratici della contemporaneità⁸². Solo così è possibile superare la "funzionale ineliminabile incompletezza dell'ordinamento giuridico", il quale, per soddisfare le concrete domande di giustizia, deve necessariamente aprirsi all'"integrazione mediante i principi etici, che ne provocano l'adeguamento al tipo di vita ed allo stile di vita adottati dalla società"⁸³.

In questa prospettiva, deve essere salutata con favore la delibera dell'8 gennaio 2020 con cui la Consulta ha modificato le "Norme integrative" per i giudizi di costituzionalità⁸⁴. Essa difatti ha introdotto l'art. 4-ter, in base al quale "le formazioni sociali senza scopo di lucro e i soggetti istituzionali, portatori di interessi collettivi e

⁸⁰ Di riferimento, in questo senso, il sistema costituzionale delle fonti del diritto ecclesiastico, in base al quale una legge comune dovrebbe dare attuazione agli artt. 19 e 8, primo comma, Cost., assicurando il godimento da parte di tutti della libertà di religione, e, insieme, una molteplicità di leggi sulla base di intese (ex art. 8, terzo comma, Cost.) dovrebbero regolare "gli aspetti che si collegano alle specificità delle singole confessioni o che richiedono deroghe al diritto comune" (così Corte costituzionale, 16 luglio 2002, n. 346). Sul punto si rinvia, per tutti, agli scritti di S. BERLINGÒ, G. CASUSCELLI, S. DOMIANELLO, *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, UTET, Torino, 2000.

⁸¹ In termini pratici, il dibattito dovrà riguardare i diversi modi di attuazione del progetto costituzionale, già in origine non definito nel dettaglio. Concetti come l'uguaglianza e la libertà, infatti, si prestano a una molteplicità di interpretazioni e definizioni e sono perciò dei potenziali punti di incontro tra concezioni etiche differenti. Sui meccanismi di intersezione tra etica e Costituzione si veda L. D'ANDREA, *Diritto costituzionale*, cit., p. 13. Cfr. G. CASUSCELLI, voce *Uguaglianza e fattore religioso*, cit., p. 449, il quale paventa che "l'uguale libertà possa essere intesa in una accezione che non ricomprenda il riconoscimento dell'identità".

⁸² Sul punto si veda A. FALZEA, *Etica e diritto. Prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2002/2003 dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria, 8 marzo 2003*, disponibile online al sito www.unirc.it, il quale ritiene che "i principi etici del vivere sociale [siano] la risorsa più autentica per rimuovere le inevitabili aporie che si vanno annidando in ogni ordinamento giuridico" (p. 8). L'A. afferma altresì che "[i]l canale più diretto che ricongiunge il diritto positivo all'etica è costituito [...] dai principi costituzionali che pervadono l'intero sistema normativo e guidano l'attività di tutti i soggetti dell'ordinamento giuridico" (p. 7); in questo senso, "[i]l raccordo con il principio etico generale avviene [...] con la mediazione del principio etico costituzionale" (p. 10).

⁸³ Le ultime due citazioni nel testo sono entrambe tratte da *ivi*, p. 11.

⁸⁴ In argomento si vedano, per tutti, S. FINOCCHIARO, *Verso una giustizia costituzionale più "aperta": la Consulta ammette le opinioni scritte degli "amici curiae" e l'audizione di esperti di chiara fama*, in *Sistema penale*, 2020, A.M. LECIS, *La svolta del processo costituzionale sotto il segno della trasparenza e del dialogo: la Corte finalmente pronta ad accogliere amicus curiae e esperti dalla porta principale*, in *Diritti Comparati* (www.diritto-comparati.it), 2020 e C. MASCIOTTA, *Note a margine delle nuove norme integrative per i giudizi davanti alla Corte costituzionale*, in *Osservatorio sulle fonti* (www.osservatoriosullefonti.it), n. 1 del 2020, p. 194 ss. Secondo, A. MORELLI, *La voce del silenzio. La decisione della Corte sull'aiuto al suicidio e il «perdurare dell'inerzia legislativa»*, in *dirittifondamentali.it*, n. 1 del 2020, p. 736, si tratterebbe "di un'apertura che potrebbe assicurare maggiore trasparenza ai processi decisionali dell'organo di giustizia costituzionale, giocando a favore della sua legittimazione".

diffusi attinenti alla questione di costituzionalità” possono ora “presentare alla Corte costituzionale un’opinione scritta” entro “venti giorni dalla pubblicazione dell’ordinanza di rimessione nella Gazzetta ufficiale della Repubblica italiana”. Si è così dato modo ai soggetti portatori di interessi eticamente connotati (definiti come “*Amici curiae*”) di contribuire, seppure non come parte del giudizio, alla costruzione del diritto costituzionale, adiuvando l’attività interpretativa della Corte con argomenti e informazioni utili. Un passo avanti rilevante nell’edificazione di un sistema di ermeneutica costituzionale effettivamente aperto alle istanze di progresso spirituale della società.

Nello stesso senso, potrebbe essere utile l’introduzione di meccanismi di democrazia partecipativa⁸⁵ al fine di garantire l’accesso di tutti, ma in particolare delle “agenzie di senso”⁸⁶, ai processi decisionali che si svolgono a livello istituzionale e che riguardano “grandi questioni coinvolgenti l’etica, lo sviluppo delle scienze e della tecnologia, l’equilibrio ecologico e addirittura l’evoluzione antropologica”⁸⁷. Per dirla altrimenti, servirebbe prevedere nuove “forme di collaborazione in cui le varie espressioni della società civile, nonostante rimangano autonome e indipendenti nei confronti delle istituzioni, sono impegnate a interagire con esse nel rispetto di apposite procedure”⁸⁸.

Nonostante il principio personalista sembri imporre che tutti possano prendere parte a questi processi, chiaramente, nella prassi, risulta più efficace un dialogo filtrato da alcuni soggetti collettivi. Mi riferisco non solo alle confessioni e alle associazioni religiose, che sono ormai da tempo impegnate in questo genere di attività, soprattutto sul

⁸⁵ Come chiarito da U. ALLEGRETTI, *Democrazia partecipativa*, cit., p. 301, “la partecipazione appartiene alla teoria della forma di Stato e non della forma di governo”. Dello stesso A. si segnala anche ID., *L’amministrazione dall’attuazione costituzionale alla democrazia partecipativa*, Giuffrè, 2009. Per una panoramica sul concetto di “democrazia partecipativa” si vedano, per tutti, R. BIFULCO, *Democrazia deliberativa e democrazia partecipativa*, in www.astrid-online.it, 2009; L. BOBBIO, *Dilemmi della democrazia partecipativa*, in *Democrazia e diritto*, n. 4 del 2006, p. 11 ss. e A. MORELLI, *Le trasformazioni del principio democratico*, cit., p. 209 ss.

⁸⁶ Fa riferimento alle “agenzie di senso [...] religiose, confessionali o esclusivamente filosofico-umaniste”, R. MAZZOLA, *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell’Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2014, p. 14.

⁸⁷ In questo senso, ancora, U. ALLEGRETTI, *Democrazia partecipativa*, cit., p. 297.

⁸⁸ Così D. MILANI, *Partecipazione e religione: strumenti e percorsi per una governance condivisa*, in A. CASTRO JOVER, *Diversidad Religiosa y Gobierno Local: Marco Jurídico y Modelos de Intervención en España y en Italia*, Aranzadi, Cizur Menor, 2013, pp. 209-210, per la quale la democrazia partecipativa si pone in senso complementare alla democrazia rappresentativa. Sugli strumenti di “partecipazione” delle confessioni a livello locale si veda P. FLORIS, *La tutela delle esigenze religiose in ambito locale tra regole giuridiche e buone pratiche. Il contesto italiano*, in A. CASTRO JOVER, *Diversidad religiosa*, cit., p. 175 ss.

piano sovranazionale⁸⁹, ma anche ad associazioni con finalità culturale, *service clubs* e persino di soggetti di natura pubblicistica, quali gli ordini professionali⁹⁰. Questi ultimi, infatti, dotandosi di codici deontologici, si fanno portatori di interessi etici; valori che spesso coinvolgono anche i terzi, dacché dovrebbero altresì ispirare i comportamenti dei loro iscritti nei confronti della società civile⁹¹. In questo senso le norme deontologiche possono talora assumere un rilievo pubblicistico, poiché influenzano il concreto godimento di alcuni diritti fondamentali come quello alla salute o alla difesa in giudizio.

D'altra parte, la partecipazione etica non può essere confusa con il fenomeno del *lobbying*⁹². Bisogna infatti evitare l'instaurazione di una democrazia corporativa, che si traduce in una lotta tra le parti per l'accaparramento delle risorse pubbliche. Uno scenario che in un contesto multiculturale potrebbe rivelarsi viepiù problematico, dato che i gruppi di interesse potrebbero essere così tanti da disperdere le loro forze in una sterile 'cacofonia'.

Diversamente, in un contesto partecipativo, i soggetti devono tentare di andare oltre ai loro interessi parziali e cercare di reperire soluzioni capaci di contemperare le loro necessità con i bisogni collettivi, in chiave solidaristica. Solo così, armonizzando le

⁸⁹ In particolare, nel contesto dell'Unione europea, ove sono impegnate, tra l'altro, nel "dialogo" con le istituzioni (art. 17 TFUE). Il collegamento tra l'art. 17, terzo paragrafo, TFUE e il principio di democrazia partecipativa di cui all'art. 11 TUE è stato posto in luce dalla decisione del Mediatore europeo n. 2097 del 25 gennaio 2013 (sulla quale si veda M. TOSCANO, *La decisione del mediatore europeo del 25 gennaio 2013: un passo in avanti verso un'applicazione efficace dell'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 5 del 2014). Per ulteriori riferimenti bibliografici sull'art. 17 TFUE sia consentito il rinvio a F. COLOMBO, *Interpreting Article 17 TFUE: New Opening towards a European Law and Religion System*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2020, p. 17 ss. e A. LICASTRO, *Unione europea e "status" delle confessioni religiose: fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014.

⁹⁰ Tra i primi a indagare l'argomento nella prospettiva del diritto ecclesiastico, F. FRENI, *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso*, cit., p. 169 ss., il quale evidenzia come "la estrema incompatibilità del contenzioso filosofico-morale ha condotto a raggruppare, intorno a nuclei di aggregazione etica, coloro che più si avvicinano a tali «collanti» assiologici». Ecco allora che il polimorfismo morale, anziché tradursi in un esasperato individualismo etico, tende a «coagularsi» in gruppi di soggetti ideologicamente caratterizzati". Più di recente, si veda, in argomento, P. CONSORTI, *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 374 ss.

⁹¹ Come ricorda R. DANOVI, *Ordinamento forense e deontologia*, Giuffrè, Milano, 2022, p. 119, "la deontologia è [...] il diritto degli altri", ovvero di coloro che entrano a contatto con l'attività del professionista, cui affidano i loro interessi costituzionalmente protetti.

⁹² Secondo G. MACRÌ, voce *Lobbies*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Aggiornamento 2012, p. 471 ss., "[i]l *lobbying* è [...] una professione per specialisti, nella cui pratica attuazione, orientata all'influenza, si combinano qualità diverse – descrittive, analitiche, osservative, psicologiche e diplomatiche – oltre che la messa in opera di conoscenze approfondite del contesto politico dentro il quale si andrà ad operare (*expertise*) e delle persone verso cui indirizzare l'agire comunicativo-persuasivo, associate all'impiego di meccanismi, di tattiche vere e proprie, diversamente classificabili a seconda dell'arena politico-istituzionale (governo, camere) entro cui si intende agire e del decisore pubblico di riferimento (parlamentare, ministro, ecc.)". Con specifico riferimento al *lobbying* religioso si veda ID., *Organizzazioni religiose e attività di lobbying*, in *Percorsi costituzionali*, n. 3 del 2012, p. 75 ss.

visioni di tutti, risulta possibile assicurare un sufficiente, spontaneo e consensuale livello di attuazione del diritto, evitando che il sistema giuridico si trasformi in un contesto strabordante di regole, privo di un “senso” complessivo⁹³.

Di tal guisa, la solidarietà non costituisce un ‘catechismo’⁹⁴, ma un principio anche pratico di tenuta del sistema. La proliferazione incontrollata di disposizioni di dettaglio – quella che è stata definita “un’elefantiasi burocratica”⁹⁵ – e lo smarrimento della dimensione intuitiva del diritto, infatti, potrebbe rivelarsi nel lungo periodo insostenibile dal punto di vista economico finanziario, dato che il rispetto delle regole deriverebbe unicamente da dispendiosi meccanismi di accertamento e sanzione delle violazioni normative. Detto genere di deriva può essere evitato solamente instaurando un rapporto di complementarità tra etica e diritto, rispettoso però del principio di distinzione degli ordini⁹⁶. Canone che, com’è stato chiarito dalla Consulta⁹⁷, costituisce il nucleo essenziale del principio supremo di laicità e impedisce che una singola visione del mondo si imponga come tiranna o anche solo come dominante; sicché seppure le singole *Weltanschauung* possano “rivelarsi, *ex post* come anticipatric[i] o prodromich[e]”⁹⁸ delle soluzioni legislative, le previsioni dell’ordinamento civile dovranno sempre essere adottate sulla base di giustificazioni autonome, ispirate all’*ethos* costituzionale.

3. OSSERVANZA DELLA LEGGE E PROGRESSO SPIRITUALE DELLA SOCIETÀ: PREMESSA

Si è detto che il legislatore, al fine di garantire l’effettività del suo diritto, deve tendenzialmente conformarsi all’etica generale, o quanto meno rispettarne il “principio

⁹³ Si deve perciò cogliere l’invito di M. BARCELLONA, *Diritto, sistema e senso. Lineamenti di una teoria*, Giappichelli, Torino, 1996, spec. p. 539 ss. a ritrovare un principio organizzatore unitario sulla base del quale ricondurre a unità la pluralità di regole che affollano il sistema.

⁹⁴ Secondo l’appellativo utilizzato da S. ROMANO, *Le prime carte costituzionali (1907)*, in ID., *Lo Stato moderno e la sua crisi*, cit., p. 164 ss., per criticare l’astrattezza delle Carte costituzionali settecentesche e ottocentesche.

⁹⁵ L’espressione di Gaetano Salvemini è riportata da S. CASSESE, *Giolittismo e burocrazia nella «cultura delle riviste»*, in *Storia d’Italia. Annali IV. Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino, 1981, p. 513.

⁹⁶ Sul punto si rinvia alle considerazioni di S. BERLINGÒ, *Tensioni escatologiche*, cit., p. 181 ss., spec. p. 184, il quale evidenzia che “[l]a radice delle regole etiche è [...] una visione «ultima» della vita e della natura umana, in cui vige un principio superiore doverosità, che non può essere contaminato dal ricorso al braccio secolare del diritto autoritativamente posto dallo Stato; così come quest’ultimo non può essere espressione di un particolare e specifico punto di vista etico-religioso sul mondo e sulla vita, assunto *come tale* a base delle scelte che coinvolgono tutti i consociati” (il corsivo è dell’Autore).

⁹⁷ La Corte costituzionale, 8 ottobre 1996, n. 334 ha infatti affermato che la «distinzione tra “ordini” distinti [...] caratterizza nell’essenziale il fondamentale o “supremo” principio costituzionale di laicità o non confessionalità dello Stato». In argomento, per tutti, J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello stato e delle confessioni religiose*, cit.

⁹⁸ F. FRENI, *Codici di autodisciplina e libertà di coscienza: per una democrazia più partecipativa e solidale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 17 del 2015, p. 54.

organizzativo fondamentale”⁹⁹. Si potrebbe allora ritenere che a ogni violazione di legge corrisponda necessariamente un inadempimento del dovere di cui all’art. 4, secondo comma, Cost., secondo uno schema (non di complementarità ma) di coincidenza tra il campo dell’etica e quello del diritto. Contribuire al progresso della società, tuttavia, non significa ubbidire alla *vox populi*, né, tanto meno, condividere i principi fatti propri dall’ordine civile¹⁰⁰.

L’osservanza delle leggi, non a caso, è oggetto di un dovere costituzionale specifico e a sé stante (art. 54, primo comma, Cost.), il quale potrebbe teoricamente entrare in conflitto con quello posto dall’art. 4, secondo comma, Cost. Le due previsioni, in effetti, parrebbero ispirate a *ratio* differenti e sembrerebbero perseguire obiettivi (apparentemente) contrapposti. La prima (art. 4, secondo comma, Cost.), come si è avuto modo di argomentare, mira a garantire il costante dinamismo dei valori posti alla base del sistema sociale; la seconda (art. 54, primo comma, Cost.), di contro, potrebbe costituire uno strumento di conservazione del quadro giuridico vigente, almeno nella parte in cui impone l’osservanza del diritto positivo di matrice legislativa¹⁰¹. Si tratta in realtà di un’aporia apparente, legata a un’ermeneutica formalista e normativistica distante dalla visione adottata dai Costituenti¹⁰².

La lettura congiunta delle due disposizioni, infatti, invita l’interprete ad abbandonare la dicotomia positivista del permesso e del vietato per postulare l’esistenza di violazioni legislative giustificate da una particolare ‘meritevolezza causale’. La trasgressione del precetto normativo, per esempio, potrebbe trovare causa nel fine,

⁹⁹ M. BARCELLONA, *L’«idea sociale» nella teoria*, cit., p. 66, il quale fa riferimento a un “senso nucleare [...] incorporato nelle strutture normative [e] inscindibile dal loro storico modo di essere, dalla loro forma”.

¹⁰⁰ Nemmeno nel modello di religione civile prospettata da J.J. ROSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), cit., pp. 180-181 si pretendeva che il cittadino credesse ai principi secolari imposti dallo Stato. In caso di disobbedienza al comando etico-civile, infatti, il Sovrano avrebbe dovuto bandirlo “non in quanto empio ma in quanto insocievole”.

¹⁰¹ Parte della dottrina ritiene che la parola legge sia utilizzata in Costituzione – in questo articolo come altrove – in senso improprio, ovvero come sinonimo di “norma giuridica” (cfr., sul punto, A.M. SANDULLI, voce *Legge (Diritto costituzionale)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. IX, 1963, p. 632 e F. MODUGNO, voce *Legge (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 877). Sulla necessità di distinguere (ma porre in collegamento) il dovere di osservanza della legge da quello di osservanza della Costituzione si veda G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri*, cit., p. 92 ss., spec. p. 103 in cui si pone il problema, nelle note, dell’efficacia delle norme di legge incostituzionali.

¹⁰² Secondo A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri*, cit., p. 10. “[l]a concezione normativistica, adeguata ai presupposti dello Stato di legislazione, mostra però tutta la sua insufficienza a cogliere la realtà giuridica dello Stato costituzionale, che si regge su una Costituzione rigida, la quale non si limita a disciplinare i meccanismi di funzionamento dell’organizzazione istituzionale, ma prescrive principi di giustizia sostanziale e riconosce diritti fondamentali, imponendone il rispetto e pretendendone l’attuazione da parte di tutti i pubblici poteri, ivi compreso, innanzitutto il legislatore”.

oggettivo, di concorrere al progresso sociale e giuridico, in adempimento del dovere di cui all'art. 4, secondo comma, Cost.

Chi disobbedisce o chiede di essere autorizzato a disobbedire a un comando di legge in virtù di una diversa concezione della vita in società non può essere trattato alla stregua di chi si comporti in maniera del tutto antisolidale, in violazione dell'art. 2 Cost. Alcune condotte, infatti, anche se illecite, potrebbero innescare un mutamento legislativo o, addirittura, assiologico-ordinamentale compatibile con l'attuale testo della Costituzione.

Nei sistemi di diritto "per principi"¹⁰³, peraltro, non tutti i rivolgimenti normativi, anche se determinanti, impongono una variazione del quadro dispositivo vigente. I principi, infatti, sono strutturalmente predisposti a "essere declinati in innumerevoli fattispecie normative più concrete"¹⁰⁴, sottendendo perciò uno spettro applicativo ampio e mutevole nel tempo¹⁰⁵. Lo impone il loro legame con i valori sociali, i quali talora smettono di essere condivisi dalla maggioranza e vengono perciò sostituiti da altri; talaltra, pur rimanendo formalmente gli stessi, assumono significati differenti in virtù del contesto sociopolitico di riferimento.

Per esempio, uguaglianza può significare, alternativamente, isonomia (identità per sottrazione) ovvero uguale libertà (che vuol dire diritto alla differenza e alla parità di trattamento)¹⁰⁶, così come libertà di coscienza può tradursi con 'libertà di fare ciò che si deve' (prospettiva religiosa) oppure con 'libertà di fare ciò che si vuole' (prospettiva *libertarian*), in base ai diversi 'sistemi ideali' in cui si trova immersa¹⁰⁷.

¹⁰³ Il riferimento è ovviamente alla concezione di G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, cit., p. 147 ss., per il quale "alle regole «si ubbidisce», e perciò è importante stabilire con precisione i precetti che il legislatore enuncia per messo delle formulazioni che le contengono; ai principi invece «si aderisce» e perciò è importante comprendere il mondo dei valori, le grandi opzioni di civiltà giuridica di cui sono parti, alle quali le parole non fanno che una semplice allusione".

¹⁰⁴ La citazione di V. CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, cit. è riportata da D. NOCILLA, voce *Libertà*, in S. CASSESE (a cura di), *Dizionario di Diritto Pubblico*, IV, Giuffrè, Milano, 2006, p. 3504. Così, il quale sembrerebbe postulare l'esistenza di una struttura piramidale, in base a cui i valori (nel caso di specie, la libertà) si positivizzano in più principi costituzionali, che a loro volta si diramano in un numero ancora maggiore di regole.

¹⁰⁵ Sul punto si rinvia ancora a G. ZAGREBELSKY, *Il diritto*, cit., p. 169, il quale precisa che "[i] principi costitutivi dell'ordinamento giuridico dipendono, nei loro contenuti, dal conteso culturale di cui sono parti. Essi esprimono grandi concetti dotati di grande valore come l'eguaglianza, la libertà, la giustizia, la solidarietà, la persona, la dignità umana ecc. ma il contenuto di questi concetti, cioè la loro «concezione», è oggetto di inesauste discussioni. Ogni applicazione dei principi non può che esserne influenzata, poiché le dichiarazioni costituzionali in proposito non sono che accenni le cui precisazioni concrete si muovono nel senso della storia delle idee".

¹⁰⁶ Con riferimento alle diverse declinazioni dell'idea di uguaglianza si veda C. CURCIO, voce *Eguaglianza (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIV, 1965, p. 510 ss.

¹⁰⁷ Sul rapporto tra sistemi ideali e dogmatica giuridica nello studio delle trasformazioni del diritto di libertà di religione si veda P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in ID. (a cura di), *Teoria e prassi delle libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975, p. 103 ss.

In questo senso, i valori fluttuano e i principi, loro proiezioni, strutturano ordinamenti ‘a geometrie variabili’ e con numerose zone d’ombra. Diviene allora fondamentale, al fine di scongiurare un “dialogo tra sordi”¹⁰⁸ tra popolo e legislatore, aggiornare il significato dei principi costituzionali, adeguandoli ai problemi dell’uomo contemporaneo. È questo, per alcuni studiosi, il compito precipuo del giurista, il quale, rifiutando le sterili teorie dell’*original intent*¹⁰⁹, dovrebbe porsi in ascolto delle istanze di giustizia della società e ricercare soluzioni legislative capaci di contemperare al meglio i diversi interessi costituzionali in gioco. È in questa prospettiva che proveremo allora ad analizzare il fenomeno dell’obiezione di coscienza, il quale, anziché un ostacolo al progresso, potrebbe essere considerato, glossando le parole della Consulta, un fattore “creativo che rende possibile [nuove] realtà delle libertà fondamentali”¹¹⁰.

4. (SEGUE) L’OBIEZIONE DI COSCIENZA COME FORMA DI ‘CREATIVITÀ GIURIDICA’

Prima di procedere con l’analisi dell’istituto dell’obiezione di coscienza, si ritiene opportuno esaminare due fenomeni a essa contigui e apparentemente limitrofi tra loro, ma che si pongono in realtà “l’uno agli antipodi dell’altro”¹¹¹ *ratione finis*. Mi riferisco alla ‘libertà di resistenza’ e alla ‘disobbedienza civile’: due concetti antichi, partoriti, rispettivamente, nell’ambito delle teorie controriformistiche in materia di tirannicidio e

¹⁰⁸ L’espressione nel testo assume un significato specifico nell’ambito della filosofia (del diritto) analitica. In questo contesto, essa fa riferimento a una discussione infruttuosa poiché condotta “partendo da premesse [teoriche] diverse” che non state esplicitate in partenza, come richiederebbe invece il metodo analitico. In questo senso, M. JORI, A. PINTORE, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 5.

¹⁰⁹ È corretto parlare di teorie – al plurale – dell’*original intent*. Esse, infatti, sono almeno due: quella del significato originario oggettivo, appiattito sulla lettera della legge e suoi significati attribuiti alle parole al tempo della scrittura e quella del significato originario soggettivo, che intende indagare l’intenzione di chi ha scritto il testo. In argomento si veda, per tutti, A. POGGI, *L’‘intenzione del costituente’ nella teoria dell’interpretazione costituzionale. Spunti per una definizione alla luce della dottrina americana dell’‘original intent of the Framers’*, in *Diritto pubblico*, n. 1 del 1997, p. 153 ss. Si rinvia ad A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà*, cit., p. 71, nt. 1 per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹¹⁰ Secondo la Corte costituzionale, 19 dicembre 1991, n. 467, “poiché la coscienza individuale ha rilievo costituzionale quale principio creativo che rende possibile la realtà delle libertà fondamentali dell’uomo e quale regno delle virtualità di espressione dei diritti inviolabili del singolo nella vita di relazione, essa gode di una protezione costituzionale commisurata alla necessità che quelle libertà e quei diritti non risultino irragionevolmente compressi nelle loro possibilità di manifestazione e di svolgimento a causa di preclusioni o di impedimenti ingiustificatamente posti alle potenzialità di determinazione della coscienza medesima”. D. FERRARI, *La libertà di coscienza nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Libellula, Lecce, 2015, p. 57 ha interpretato questo passaggio della Consulta nel senso che “[l]a libertà di coscienza positiva rappresenta [...] il necessario presupposto di garanzia delle libertà negative, cioè delle azioni o delle omissioni, corrispondenti all’esercizio dei diritti inviolabili”.

¹¹¹ Così secondo G. CAPUTO, *L’obiezione di coscienza: un’erma bifronte fra tolleranza e fondamentalismo*, in R. BOTTA (a cura di), *L’obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 13.

negli ordinamenti di *common law*, ma che suscitano ancora interesse nel contesto delle odierne democrazie occidentali¹¹².

Innanzitutto, non sembra possibile affermare che il nostro ordinamento, nonostante tragga origine dalla guerra di liberazione partigiana, riconosca in capo ai cittadini un ‘diritto alla resistenza’¹¹³, nemmeno quale forma estrema di fedeltà alla Repubblica (art. 54, primo comma, Cost.)¹¹⁴. Ciò per due ordini di ragioni. Primo, perché l’Assemblea costituente, nonostante l’insistenza di alcuni deputati, ha in ultimo deciso di non positivizzare detta libertà all’interno del testo costituzionale¹¹⁵. Secondo, perché la Costituzione prevede espressamente strumenti tipici di tutela dell’ordine costituito i quali sono perciò gli unici che possono essere legittimamente invocati per risolvere le situazioni di crisi ordinamentale¹¹⁶. Certo, si potrebbe ipotizzare che quando tutti i meccanismi di garanzia previsti si dimostrino inefficaci, il sistema giuridico possa (implicitamente) autorizzare i suoi membri a preservarlo in via irrituale, per esempio, attraverso l’uso della forza o con misure di ostruzionismo legislativo¹¹⁷. Non si comprende però quale valore potrebbe avere, in questo contesto di “vuoto”¹¹⁸ dalla legge, il riconoscimento di un diritto alla resistenza. L’ordinamento, infatti, sarebbe in quel frangente già destituito e non potrebbe quindi accordare nessuna tutela di garanzia effettiva per chi combatte in favore della sua restaurazione.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ In argomento si vedano, per tutti, G. CASSANDRO, voce *Resistenza (diritto di)*, in *Novissimo Digesto italiano*, vol. XV, 1968, p. 590 ss.; A. PASSERIN D’ENTREVES, *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1970; F.M. DE SANCTIS, voce *Resistenza (diritto di)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIX, 1988, p. 994 ss.; E. BETTINELLI, voce *Resistenza (diritto di)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. XIII, 1997, p. 183 ss.; A. BURATTI, voce *Resistenza (diritto di)*, in S. CASSESE (a cura di), *Dizionario di diritto pubblico*, cit., IV, p. 5081 ss.

¹¹⁴ Cfr. C. ESPOSITO, *Le libertà di manifestazione del pensiero nell’ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 1958, spec. p. 52, per il quale i doveri posti dall’art. 54 Cost. acquisirebbero rilievo solo in “situazioni straordinarie” e “al fine di impedire il dissolversi dell’ordinamento giuridico”.

¹¹⁵ Sul dibattito relativo alla proposta di introdurre il diritto/dovere di resistenza in Costituzione si veda A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà*, cit., p. 81 ss. Secondo A. CAPUTO, *L’obiezione di coscienza*, cit., p. 13, la mancata previsione di detto diritto sarebbe stata un bene, dato che “attraverso di esso si sarebbe persino potuta giustificare una rivoluzione armata contro lo stato democratico”.

¹¹⁶ Lo evidenzia A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà*, cit., pp. 242-243.

¹¹⁷ Oltre all’ostruzionismo parlamentare, si può pensare all’istituto del “rinvio della legge” da parte del Presidente della Repubblica (art. 74 Cost.). Sul punto, L. VENTURA, *Le sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 139.

¹¹⁸ Come suggerito da S. BERLINGÒ, *L’ultimo diritto*, cit., p. 165, il vuoto giuridico statutale non comporta *ex se* un vuoto normativo. Invero, “[I]o spazio lasciato libero dalle regole legali [viene] ben preso occupato da norme di diverso tipo e derivazione, tutte, però, più o meno riconducibili a processi nomopoietici configurabili come un «ritorno all’etica»”.

Sulla base di queste brevi considerazioni, possiamo allora qualificare la ‘resistenza’ come un metodo estremo, ed extragiuridico, di ‘conservazione’ del sistema legale¹¹⁹. Una forza che si attiva soltanto nei momenti di crisi e che agisce, non per stimolare l’avvento di un nuovo regime, bensì per ripristinare l’effettività di un ordinamento già sovvertito¹²⁰.

Di qui la differenza rispetto alla disobbedienza civile¹²¹, la quale risponde invece a istanze di ‘progresso’, di solito socialmente condivise. Chi disobbedisce, infatti, non rifiuta il sistema giuridico nel suo complesso, intendendo piuttosto sollecitarne un cambiamento circoscritto, in conformità alle sue convinzioni etico-politiche. Egli, quindi, viola la legge, ma “con lo scopo conclamato di farne scattare il meccanismo sanzionatorio e assoggettarvisi” (non solo per “creare la reazione dell’opinione pubblica”¹²², ma anche) per fare emergere la problematicità della norma dal punto di vista di legalità rispetto ai valori e alle norme costituzionali.

Diverso, sotto questo profilo, il caso dell’obiezione di coscienza. L’obiettore di coscienza, infatti, non accetta che il suo comportamento venga sanzionato e richiede perciò un’eccezione di legge che gli consenta di soddisfare i bisogni del suo foro interno¹²³. Si potrebbe allora pensare che la richiesta dell’obiettore, in quanto istanza eccezionale, abbia un valore ‘privato’ e non ‘pubblico’; sia una forza di conservazione anziché di progresso. Mentre infatti la disobbedienza civile tende ad assumere un valore politico, in quanto volta a modificare la realtà giuridica generale, l’obiezione di coscienza

¹¹⁹ Secondo F.M. DE SANCTIS, voce *Resistenza*, cit., p. 1000, “il diritto di resistenza, dunque, può anche acquisire (restando ferma la sua determinazione di resistenza al potere) una valenza conservativa nei confronti di principi etico-politici considerati strutturali in relazione a determinate forme costituzionali”. Cfr. L. VENTURA, *Le sanzioni costituzionali*, cit., p. 213, per il quale la resistenza costituirebbe uno strumento eccezionale di garanzia del sistema giuridico.

¹²⁰ Per il vero, secondo una prospettiva giusnaturalistica, si potrebbe configurare la resistenza come una forza rivoluzionaria, o quanto meno un insieme di attività “funzionali a (o, almeno, preparatorie di) uno sbocco rivoluzionario” (così F.M. DE SANCTIS, voce *Resistenza*, cit., p. 1002). Tuttavia, postulandosi l’esistenza di un ordine naturale, si tratterebbe anche in questo caso di una forza restauratrice, dato che mira a ripristinare un sistema pre-dato, anche se forse mai esistito.

¹²¹ Sul concetto di disobbedienza civile si vedano, in generale, N. BOBBIO, voce *Disobbedienza civile*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI (diretto da), *Dizionario di politica*, cit., p. 325 ss.; E. FROMM, *La disobbedienza e altri saggi*, trad. it. F. Saba Sardi, Mondadori, Milano, 1982; G. COSÌ, *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Giuffrè, Milano, 1984; A. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. it. T. Serra, Giuffrè, Milano, 1985. Più di recente, F. BIONDO, *Disobbedienza civile e teoria del diritto: i conflitti presi sul serio*, Giappichelli, Torino, 2012.

¹²² Le citazioni nel testo sono di G. CAPUTO, *L’obiezione di coscienza*, cit., p. 14.

¹²³ Per una panoramica sulla dottrina che ha configurato il riconoscimento normativo dell’obiezione di coscienza eccezionale si veda R. BERTOLINO, *L’obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 54 ss.

si tradurrebbe invece in una domanda di una ‘opzione’ alternativa¹²⁴, non intaccando perciò l’assetto legislativo complessivo.

A ben guardare, tuttavia, anche l’obiezione di coscienza (o meglio, l’‘opzione’ di coscienza) costituisce un fattore di progresso dell’ordinamento¹²⁵, dal momento che impedisce la cancellazione delle *Weltanschauung* di minoranza e favorisce perciò il “pluralismo dialettico”¹²⁶. Chiaro però che le richieste degli obiettori devono porsi entro limiti di sostenibilità ordinamentale¹²⁷. Se si spingessero infatti fino a pregiudicare l’attuale soddisfazione di interessi costituzionalmente e legislativamente tutelati, diverrebbero fattori di regresso del sistema, in quanto elusivi dei procedimenti democratici di costruzione dell’*ethos* collettivo¹²⁸. Per questo, le eccezioni alla legge dovrebbero essere tendenzialmente stabilite dal legislatore, anziché liberamente determinate dal giudice¹²⁹. Solo una prospettiva generale e astratta, infatti, può tenere

¹²⁴ Secondo G. DALLA TORRE, *Obiezione di coscienza e opzione di coscienza in materia sanitaria*, in ID., *Bioetica e diritto*, cit., p. 115, l’“obiezione di coscienza è l’atteggiamento di colui che rifiuta di obbedire alla norma positiva invocando l’esistenza, nel foro della coscienza, di una corrispettiva norma etica, che gli vieta di tenere il comportamento prescritto dal diritto positivo. Viceversa, l’opzione di coscienza si riferisce – nel contesto di una eventuale situazione di conflittualità fra norma esterna e norma interna – all’atteggiamento di colui che obbedisce alla norma positiva scegliendo, fra i vari comportamenti da questa previsti come alternativamente assumibili per il soddisfacimento dell’interesse sotteso alla norma, quello che risulta non conflittuale rispetto ai propri convincimenti interiori”. Pertanto, “nell’ipotesi in cui il legislatore positivo abbia previsto o la possibilità di sottrarsi ad un determinato dovere ovvero la possibilità di modalità alternative nel soddisfacimento dello stesso [...] non è dato ravvisare un’obiezione di coscienza in senso proprio”.

¹²⁵ In questo senso, S. BERLINGÒ, *L’ultimo diritto*, cit., p. 177, per il quale “l’obiezione di coscienza, come ultima istanza di relativizzazione delle forme autoritarie dell’ordinamento, viene a collocarsi sotto una nuova luce: quella di espressione, la più alta o avanzata, delle componenti etiche della società civile, che rendono dinamico ed aperto un ordinamento”. Nello stesso senso anche G. CAPOGRASSI, *Obbedienza e coscienza*, in *Il Foro Italiano*, n. 2 del 1950, p. 49; R. BERTOLINO, *L’obiezione di coscienza*, cit., p. 28 ss.; A. SPADARO, *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici “religiose” dello Stato “laico”*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 70. Cfr. L. GUERZONI, *L’obiezione di coscienza tra politica, diritto e legislazione*, in R. BOTTA (a cura di), *L’obiezione di coscienza*, cit., p. 172, per il quale, nel contesto contemporaneo, “l’obiezione di coscienza viene a configurarsi non più tanto come il caso estremo di eccezione al valore e al principio giuridico fondamentale dell’obbedienza alla legge, ma piuttosto come forma di espressione e di affermazione di una nuova e più forte e dilatata soggettività degli individui”.

¹²⁶ Secondo il modello di convivenza (contrapposto a quello della “pluralità dei monismi”) delineato, in più scritti, da Piero Bellini (da ultimo, in P. BELLINI, *Subentrata laicità: discorso “ricettizio”*, in P. BELLINI, F. DE GREGORIO, *Il dovere di dire ciò che si pensa, il diritto di tacere ciò che si crede. Pluralità di idee non rinunciando alla propria identità*, Giappichelli, Torino, 2022, p. 12).

¹²⁷ Sulla necessità di ritrovare un equilibrio sostenibile tra interessi contrapposti si rinvia, per tutti e sinteticamente, a A. VITALE, *Fedeltà alla Repubblica a obiezione di coscienza. In margine ad una recente pubblicazione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2 del 1986, p. 322.

¹²⁸ Cfr. sul punto A. CASTRO JOVER, *Libertad de conciencia, objeción de conciencia y derecho a la objeción de conciencia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2 del 2016, p. 459, la quale ritiene, con specifico riferimento alle obiezioni di coscienza nell’esercizio delle pubbliche funzioni, che estendere la tutela della coscienza ad atti che si limitano a consentire ad altri l’esercizio dei propri diritti non è né ragionevole né proporzionato.

¹²⁹ Così ritiene la dottrina maggioritaria. Per i relativi riferimenti bibliografici si rinvia ad A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà*, cit., pp. 242-243, il quale sul punto evidenzia come “[d]al punto di vista pratico [...] la garanzia del diritto in questione nella sola sede giurisdizionale [...] a volte sia resa impossibile dalla necessità di definire concretamente modi e limiti dell’obiezione”.

conto degli equilibri complessivi di sopravvivenza del sistema, contemperando proporzionalmente l'interesse del singolo e quello della collettività.

Sulla base del discorso che si è finora svolto, si potrebbe conclusivamente affermare che la legittimazione dell'istituto dell'obiezione di coscienza risieda, oltre che nella tutela della libertà del soggetto, anche nella garanzia del pluralismo sociale e, quindi, del progresso dell'ordinamento.

Si potrebbe allora ritenere che le uniche opzioni di coscienza ammissibili siano quelle che prefigurano soluzioni legislative future concretamente attuabili e costituzionalmente compatibili. Detta prospettiva però non collima con l'attuale quadro ordinamentale¹³⁰. Alcune eccezioni legali al momento vigenti, infatti, non potrebbero divenire regole generali, poiché eccessivamente pregiudizievoli nei confronti di altri diritti e interessi costituzionalmente tutelati¹³¹.

Per esempio, una legge che, sulla scorta di convinzioni pacifiste, decidesse di abolire tutte i corpi armati si porrebbe in contrasto con la Costituzione, la quale, nonostante “ripud[i] la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali” (art. 11), disciplina positivamente l'esistenza delle forze armate e di pubblica sicurezza. Allo stesso modo, nonostante l'ordinamento riconosca la libertà del medico obiettore di non prendere parte alle operazioni di interruzione di gravidanza, sarebbe incostituzionale una legge che vietasse l'aborto in ogni caso, dato che, con la sentenza n. 27 del 1975, la Corte costituzionale ha riconosciuto il diritto della madre di interrompere la gravidanza quando la gestazione generi rischi implicanti un “danno, o pericolo grave, medicalmente accertato [...] e non altrimenti evitabile” per la sua salute.

¹³⁰ Si esprimono in questo senso D. PARIS, *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, Passigli, Bagno a Ripoli, 2011, p. 145 ss. e A. MORELLI, *I paradossi della fedeltà*, cit., p. 249 e s. Non potrebbe di contro essere considerate legittime cause di giustificazione di un'opzione di coscienza quei convincimenti che sono radicalmente contrari ai principi supremi dell'ordinamento. Cfr. sul punto G. DI COSIMO, *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 239.

¹³¹ Giova qui ricordare l'insegnamento della Corte costituzionale, 9 maggio 2013, n. 85, per cui “[t]utti i diritti fondamentali tutelati dalla Costituzione si trovano in rapporto di integrazione reciproca e non è possibile pertanto individuare uno di essi che abbia la prevalenza assoluta sugli altri. La tutela deve essere sempre «sistemica e non frazionata in una serie di norme non coordinate ed in potenziale conflitto tra loro» (sentenza n. 264 del 2012). *Se così non fosse, si verificherebbe l'illimitata espansione di uno dei diritti, che diverrebbe «tiranno» nei confronti delle altre situazioni giuridiche costituzionalmente riconosciute e protette, che costituiscono, nel loro insieme, espressione della dignità della persona*”. Come precisato dalla Consulta, “[i]l punto di equilibrio [tra diversi interessi], proprio perché dinamico e non prefissato in anticipo, deve essere valutato – dal legislatore nella statuizione delle norme e dal giudice delle leggi in sede di controllo – secondo criteri di proporzionalità e di ragionevolezza, tali da non consentire un sacrificio del loro nucleo essenziale” (enfasi aggiunta).

Dobbiamo allora rifiutare forme di “tirannia dei valori”¹³² e riconoscere che anche i principi costituzionali, al pari dei diritti, possono entrare in conflitto tra di loro¹³³. In questo senso, l’obiezione di coscienza costituisce un fattore di evoluzione dell’ordinamento (non giacché propone future soluzioni legislative ideologicamente connotate, bensì) in quanto suggerisce al legislatore un diverso modello di bilanciamento di interessi o, addirittura, consente di individuare soluzioni terze, in grado di soddisfare i suoi bisogni e insieme quelli della collettività.

È in queste alternative ‘mediatorie’, estranee alla logica dell’*aut aut*, che risiede la creatività del nostro diritto¹³⁴, il quale, in quanto laico, dovrebbe non solo assicurare le condizioni di alternanza tra minoranze e maggioranze al potere, ma anche un fecondo dialogo tra le posizioni contrapposte, condizione indefettibile per il progresso spirituale della società.

5. IL ‘SENSO’ DEL PROGRESSO E L’INDIFFERENZA DELL’ORDINAMENTO: SPUNTI SUL CONCETTO DI ‘LIBERTÀ DI FATTO’

Come si è già avuto modo di approfondire, nell’ambito dell’ordinamento fascista, il motto mussoliniano “tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato” si traduceva in un principio giuridico programmatico, in base al quale il diritto statale (perciò totalitario) avrebbe dovuto gradualmente acquisire competenza in ogni ambito della vita, senza limitazioni *ratione materiae*. Solo con l’avvento della Repubblica, il

¹³² Sul concetto di “tirannia dei valori” si veda C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.

¹³³ Si rinvia ancora a G. ZAGREBELSY, *Il diritto mite*, cit., p. 167, il quale ritiene che “il diritto non sia un dato ma un «farsi» incessante, nel quale confluiscono esigenze molteplici poste da numerose e talora contraddittori principi che pretendono di essere realizzati nel contatto con la realtà viva delle esperienze sociali” (enfasi aggiunta).

¹³⁴ Si pensi alle ipotesi di ragionevole accomodamento. In questi casi, al contrario di quanto accade nel bilanciamento tra diritti contrapposti, non si individua una posizione soggettiva che nel caso concreto prevale sull’altra, ma si ricerca una composizione del conflitto attraverso la sperimentazione di uno scenario terzo, capace di contemperare simultaneamente gli interessi dei litiganti. Sul punto, J. PASQUALI CERIOLI, *La mediazione laica sul crocifisso a scuola nel diritto vivente: da simbolo pubblico “del potere” a simbolo partecipato “della coscienza”*, cit., p. 10 ss., spec. p. 19 ss. Sull’istituto dell’accomodamento ragionevole si veda G. PAVESI, *Le frontiere europee della religious accommodation. Spunti di comparazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 10 del 2021, p. 75 ss. Cfr. S. BERLINGÒ, *Mediazione, diritto e religioni*, cit., p. 21, per il quale occorrerebbe “smitizza[re] le dottrine più o meno pure del diritto” e “svincola[re] le pratiche di mediazione dalla logica *win-lose*, tipica dei tradizionali apparati giudiziari intenti a stabilire chi ha torto e chi ha ragione, per convertirle nella logica del *win-win*, «basata sul presupposto che la gestione del conflitto non deve produrre effetti negativi per nessuna delle parti»”. In argomento si veda anche P. CONSORTI, *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013.

“dogma” della completezza dell’ordinamento¹³⁵ è stato definitivamente superato, essendosi di contro affermato il canone liberale per cui non ogni fatto è di interesse per il sistema giuridico¹³⁶.

La Costituzione, invero, conosce molti campi dell’esistenza che il “mare del diritto [statuale] può lambire soltanto”¹³⁷, poiché fuoriuscenti dall’ambito di giurisdizione dello Stato. Esempio il caso del contenuto delle convinzioni di fede o di coscienza, per cui manca ogni competenza delle autorità civili. Invero, in base al principio di distinzione degli ordini distinti¹³⁸, il nostro ordinamento riconosce l’esistenza di “rapporti e comportamenti che per la loro *intrinseca* natura, puramente spirituale e religiosa, non presentano alcun interesse per uno Stato moderno e non appartengono di conseguenza alla sfera del giuridicamente rilevante” (enfasi aggiunta)¹³⁹.

In questo senso, non spetta allo Stato valutare la bontà morale di un accadimento del mondo fisico, né tanto meno accertare la ‘verità’ di una determinata opzione teologica (e, per il vero, neanche di un’ipotesi scientifica¹⁴⁰), dacché ciò è riservato ad altre autorità e “nell’ordine civile, per l’ordinamento costituzionale, può essere solo manifestazione di libertà”¹⁴¹.

Non sono però questi gli unici ambiti di irrilevanza per il diritto statale. Il nostro ordinamento, infatti, ammette altresì (secondo il brocardo *ubi lex voluit dixit, ubi noluit*

¹³⁵ Il dogma della completezza dell’ordinamento ha origini antiche. Esso nasce dalle riflessioni dei giuristi medievali, per poi essere altresì accolto nel pensiero degli ‘esegeti’ napoleonici e dei pandettisti tedeschi. Nella sua versione più radicale, la completezza dell’ordinamento “implica l’affermazione che le norme contenute in quest’ultimo coprono la totalità dei possibili comportamenti umani” (così, M. CORSALE, *Lacune dell’ordinamento*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 260). Cfr. N. BOBBIO, *Teoria dell’ordinamento giuridico*, Giappichelli, Torino, 1960, p. 131 e s.

¹³⁶ Per una ricostruzione delle principali teorie sulla completezza e l’incompletezza dell’ordinamento giuridico si rinvia a F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXX, 1980, p. 720 ss.

¹³⁷ A.C. JEMOLO, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 22

¹³⁸ Si veda, ancora, J. PASQUALI CERIOLI, *L’indipendenza dello stato e delle confessioni religiose*, cit.

¹³⁹ In questo senso, G. CATALANO, *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1974 (seconda edizione riveduta e aggiornata), p. 19. Cfr. G. CASUSCELLI, *Concordati, intese, pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974, pp. 189-190, per il quale “ogni confessione copre, per così dire, un’area di interessi alla quale lo Stato è per sua natura estraneo”.

¹⁴⁰ Come chiarito da A. CERRI, *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, cit., p. 170 se uno scienziato agisse in giudizio contro un altro per ottenere l’accertamento della verità di una sua teoria per la spiegazione di un certo fenomeno il giudice dovrebbe pronunciarsi per difetto assoluto di giurisdizione.

¹⁴¹ Così Corte costituzionale, 8 ottobre 1996, n. 334, § 3.1 del *Considerato in diritto*.

*tacuit*¹⁴²) l'esistenza di una sfera di "libertà di fatto"¹⁴³, ovvero di uno spazio parimenti estraneo al diritto positivo, ma non per espressa determinazione del legislatore (ordinario o costituzionale). Si tratta di ipotesi diverse da quelle sottese dal principio di separazione tra l'ordine temporale e spirituale. Nel caso, infatti, dei dogmi di fede, l'"indifferenza"¹⁴⁴ del diritto secolare è imposta da parte di un principio (supremo) dell'ordinamento, il quale limita la sovranità statale in favore della libertà di coscienza di tutti. Nei casi di semplice *agere licere*, invece, "l'indifferenza [è] riferibile all'ordine legislativo [contingente] e non all'ordinamento complessivo"¹⁴⁵; di talché, la qualificazione giuridica della situazione fattuale potrebbe mutare nel tempo, in senso positivo o negativo.

Di tal guisa, solo le condotte che costituiscono 'libertà di fatto' potrebbero, all'esito di un mutamento nella sfera dei valori sociali, essere vietate o incentivate. Di contro, i modi di agire e di credere che afferiscono al campo dell'indifferenza giuridica *tout court* non potranno mai divenire oggetto di obbligo di legge, poiché fuoriescono del tutto dall'ambito di sovranità dello Stato.

Poiché si sta esaminando il rapporto tra mutamento dell'ordinamento e della società, l'interesse deve qui appuntarsi sulla prima sfera. Solo l'*agere licere* può assumere, nel progresso dell'ordinamento, un significato giuridico, dato che non sussiste alcun principio al vertice del sistema che lo esclude.

Solitamente, le condotte che subiscono le maggiori oscillazioni di disciplina sono quelle eticamente sensibili. Essendo al centro del dibattito pubblico, infatti, capita con più

¹⁴² Formula che può essere tradotta con la frase di A. THON, *Norma giuridica e diritto soggettivo: indagini di teoria generale del diritto*, trad. it. A. Levi, CEDAM, Padova, 1939, p. 283 "ciò che non è vietato proprio per questo è permesso".

¹⁴³ Come osservato da A. CERRI, *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, cit., "ogni libertà è, in qualche modo, di «fatto, perché è riconoscimento dell'esplicazione di facoltà, interessi, aspirazioni che sono fuori (e prima) della norma stessa". L'esistenza della categoria delle libertà di fatto è stata negata da D. DONATI, *Il problema delle lacune nell'ordinamento giuridico (1910)*, in ID., *Scritti di diritto pubblico*, vol. I, CEDAM, Padova, 1966, sulla base dell'idea che ogni condotta sarebbe sempre e comunque protetta dal diritto alla libertà personale.

¹⁴⁴ Indifferenza nei confronti del contenuto dei dogmi della religione che, come chiarito dalla Corte costituzionale, 11 aprile 1989, n. 203, non si traduce in una indifferenza nei confronti delle confessioni religiose, la quali sono invece positivamente tutelate, indipendentemente dal credo professato. Occorre peraltro osservare come alcuni autori, in passato, abbiano proposto di distinguere la categoria del giuridicamente indifferente, che raccoglie i comportamenti non qualificabili per il diritto, dalla categoria del giuridicamente irrilevante, che riguarda le condotte in potenza disciplinabili da parte dell'ordinamento. Per ricostruire questo dibattito si rinvia a G. CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, cit., p. 42-43, nt. 123.

¹⁴⁵ A. CERRI, *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, cit., p. 177, il quale precisa che "si può negare il dovere, si può negare il contenuto del dovere, si può negare addirittura il «funtore deontico» come tale nel senso più esterno e radicale. Ed allora quando diciamo che l'ordinamento è estraneo a un certo ordine di fenomeni intendiamo proprio esprimere una negazione dell'ultimo tipo".

facilità che esse passino da una sfera di irrilevanza giuridica a una di garanzia ordinamentale, in rispondenza alle richieste di tutela della società.

Prendiamo per esempio il caso del suicidio. In via generale, la condotta del suicida non è né tutelata né punita da parte dell'ordinamento¹⁴⁶, rientrando perciò nella sfera delle libertà di fatto¹⁴⁷. In questo senso, “di fronte all'atto del suicidio non sussiste né una pretesa all'impedimento né una pretesa al non impedimento”¹⁴⁸. Non depone in senso contrario l'art. 5 del codice civile¹⁴⁹. La norma, infatti, vieta “gli atti di disposizione del proprio corpo [che] cagionino una diminuzione permanente dell'integrità fisica” quali oggetto di una pattuizione contrattuale, ma non prevede alcuna sanzione (negativa o positiva) per le condotte che arrechino danni irrimediabili alla salute di chi le attua in autonomia. Si esclude così che un negozio possa avere una ‘*causa moriendi*’¹⁵⁰, ma non che la condotta del suicida possa essere lecita. Essa però potrebbe essere impedita invocandosi la norma che giustifica lo stato di necessità (art. 54 c.p.), almeno secondo alcune ricostruzioni dottrinali¹⁵¹.

Del resto, non esiste un “diritto di morire”¹⁵², quale proiezione “negativa” del diritto alla vita. Lo ha chiarito la Corte costituzionale nella sentenza n. 242 del 2019 e, prima, nell'ordinanza n. 207 del 2018¹⁵³, in base alla quale “dal diritto alla vita, garantito dall'art.

¹⁴⁶ La non punibilità del suicidio costituisce una soluzione piuttosto recente, ma che trova oggi riscontro in tutte le legislazioni penali moderne. In Italia, già C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., p. 93 ss. aveva denunciato l'inutilità, da un punto di vista di deterrenza, dell'incriminazione del suicidio. Per ricostruzione l'evoluzione della dottrina nel tempo si veda S. CANESTRARI, *Biodiritto (diritto penale)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali VIII, 2015, p. 118 ss.

¹⁴⁷ Così MANTOVANI F., *Diritto penale. Parte speciale, I. I delitti contro la persona*, CEDAM, Padova, 2013, p. 124 ss. Diversamente, S. SEMINARA, *La dimensione del corpo nel diritto penale*, in S. RODOTÀ, P. ZATTI (diretto da), *Trattato di Biodiritto. Il governo del corpo*, I, Giuffrè, Milano, 2011, p. 196 arriva a configurare un dovere da parte dei terzi di non arrestare la condotta suicidaria.

¹⁴⁸ A. CERRI, *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, cit., p. 178.

¹⁴⁹ Sulla difficoltà di interpretazione e di applicazione della norma nella società tecnologica si veda C.M. D'ARRIGO, *Integrità fisica*, in *Enciclopedia del diritto*, Aggiornamento IV, 2000, p. 715 ss. In passato la portata della norma era invece di più facile comprensione, v. M. PESANTE, *Corpo umano (atti di disposizione)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, 1962, p. 659 ss.

¹⁵⁰ Più in generale, l'ordinamento considera riprovevole il ‘desiderio’ della morte propria o altrui morte, come emerge anche da altri istituti quali il divieto dei patti successori (art. 458 c.c.) e il suicidio dell'assicurato (art. 1927 c.c.).

¹⁵¹ Così, per esempio, secondo A. DE CUPIS, *I diritti della personalità*, Giuffrè, Milano, 1982, p. 214.

¹⁵² Per ricostruire il dibattito in argomento e le relative premesse prima delle recenti pronunce della Corte costituzionale si veda A. D'ALOIA, *Diritto di morire? La problematica dimensione costituzionale della “fine della vita”*, in *Politica del diritto*, n. 4 del 1998, p. 601 ss.

¹⁵³ I commenti alle due pronunce sono moltissimi. Si veda per tutti A. MORELLI, *La voce del silenzio. La decisione della Corte sull'aiuto al suicidio e il «perdurare dell'inerzia legislativa»*, cit., p. 724 ss., anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Per una prospettiva interdisciplinare, O. DI GIOVINE, G. D'ALESSANDRO (a cura di), *La Corte costituzionale e il fine vita: un confronto interdisciplinare sul caso Cappato-Antoniani*, Giappichelli, Torino, 2020. Tra gli ecclesiastici, si segnala, in particolare, il contributo di A. LICASTRO, *Trattamenti sanitari, diritto all'autodeterminazione ed etiche di fine vita dopo l'ordinanza n. 207 del 2018 della Corte costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 14 del 2019, p. 1 ss.

2 CEDU, non [può] derivare il diritto di rinunciare a vivere, e dunque un vero e proprio diritto a morire”¹⁵⁴, come è stato “da tempo affermato dalla Corte europea dei diritti dell’uomo, proprio in relazione alla tematica dell’aiuto al suicidio”¹⁵⁵. In altri termini, secondo la giurisprudenza più recente, non esiste un “generico diritto all’autodeterminazione individuale” che possa spingersi fino al punto di configurare una positiva pretesa di fine vita¹⁵⁶.

Questa soluzione sembrerebbe suffragata anche dall’art. 4, secondo comma, Cost. (non richiamato dalla Corte), il quale, imponendo un dovere di concorrere al progresso della società, parrebbe invitare l’interprete a qualificare come anti-solidali non soltanto le condotte che comportino un’immediata lesione alla vita altrui ma anche quelle che determinino, in via definitiva e irreversibile, una defezione del singolo dal compito di contribuire all’evoluzione del sistema, quando ciò non sia giustificato dall’esigenza di tutelare il diritto alla salute¹⁵⁷.

Ciò non significa – giova evidenziarlo – che il suicidio debba essere punito (sarebbe peraltro difficile determinare in che modo)¹⁵⁸. La norma, infatti, non stabilisce un divieto di porre fine alla propria vita, per cui servirebbe un’interposizione del legislatore *ex art.* 23 Cost., ma esclude soltanto che la richiesta di morire del suicida possa costituire un

¹⁵⁴ Secondo A. MORRONE, *Il “caso Cappato” davanti alla Corte costituzionale. Riflessioni di un costituzionalista*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2018, era proprio la questione della configurabilità di un diritto a morire il “cuore della questione” che era stata sottoposta alla Corte.

¹⁵⁵ Sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo in materia di “fine vita” si veda, di recente, P. VALENTI, *Il diritto ad autodeterminarsi: il “fine vita” nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo*, in *dirittifondamentali.it*, n. 1 del 2022, p. 17 ss.

¹⁵⁶ Come evidenziato da A. LICASTRO, *Trattamenti sanitari*, cit., p. 6, la Corte costituzionale ha respinto, su questo punto, la tesi della Corte d’assise di Milano che aveva configurato una piena libertà dell’individuo di decidere quando e come morire.

¹⁵⁷ Legge la questione del “fine vita” alla luce del principio di solidarietà, A. RUGGERI, *Dignità versus vita*, in *Rivista AIC*, n. 1 del 2011, p. 12, il quale, tuttavia, raggiunge conclusioni opposte rispetto a quelle qui formulate, spingendosi financo a sostenere che, in ogni caso, senza eccezioni, vi sia un dovere di restare in vita. L’A., in particolare, sostiene che «[p]rendersi cura di sé, dunque, è già (e anche) solidarietà, il primo dei modi di essere partecipi delle esperienze di vita del consorzio sociale al quale apparteniamo. È proprio riguardando all’autodeterminazione *dal punto di vista della solidarietà* che si coglie emblematicamente il modo di essere della Costituzione come “sistema”. Con riguardo ai soggetti che versano in uno stato di particolare sofferenza, la solidarietà è, in primo luogo, della società verso il malato ma è pure – per quanto possa esser duro da digerire – dello stesso malato verso la società, ove si convenga a riguardo del fatto che tenersi in vita concorre – come si diceva – al progresso spirituale della società» (corsivo dell’Autore). Cfr. però A. MORELLI, *Tra Babele e il nulla*, cit., p. 170, nt. 33, il quale dubita che “dal riconoscimento del principio solidaristico contenuto nell’art. 2 Cost. possa ricavarsi un dovere di vivere o di prendersi cura di sé stessa” e paventa il rischio di un’interpretazione utilitaristica della solidarietà.

¹⁵⁸ In passato, gli ordinamenti europei applicavano misure persecutorie contro i cadaveri e il loro patrimonio. Si tratta però di misure che non svolgono alcuna funzione deterrente e perciò di dubbia utilità pratica. Cfr. S. CANESTRARI, voce *Biodiritto*, cit., p. 119, nt. 109.

diritto soggettivo giuridicamente tutelato, financo mediante la previsione di azioni positive e interventi promozionali da parte dello Stato.

Non depone in senso contrario il fatto che la Consulta, nelle pronunce richiamate, abbia riconosciuto che, in ipotesi puntualmente circoscritte¹⁵⁹, il malato abbia ‘diritto’¹⁶⁰ a essere agevolato e aiutato nell’esecuzione del proposito suicida. In tali casi, infatti, è la “libertà di autodeterminazione del malato nella scelta delle terapie”¹⁶¹, protetta dal sistema degli artt. 2, 13 e 32, secondo comma, che giustifica l’attuazione della scelta di togliersi la vita da parte del paziente, piuttosto che un ipotetico “diritto a morire”. Di qui la differenza con tutte le altre ipotesi di fine vita, in cui non si pongono necessità di tutela del diritto alla salute.

Nella fattispecie esaminata dalla Corte, la condotta di chi aveva aiutato il malato a morire era giustificata da una *causa curandi* e non da una *causa moriendi*, la cui sussistenza avrebbe invece portato a un’incriminazione ai sensi dell’art. 580 c.p. Così, alla luce di diversi valori, due condotte materialmente identiche (il ‘darsi la morte’) possono essere valutate diversamente da parte dell’ordinamento, il quale, in questo caso,

¹⁵⁹ Invero, l’art. 580 c.p. è stato dichiarato illegittimo “nella parte in cui non esclude la punibilità di chi, con le modalità previste dagli artt. 1 e 2 della legge n. 219 del 2017 – ovvero, quanto ai fatti anteriori alla pubblicazione della presente sentenza nella Gazzetta Ufficiale della Repubblica, con modalità equivalenti nei sensi dianzi indicati –, agevola l’esecuzione del proposito di suicidio, autonomamente e liberamente formatosi, di una persona tenuta in vita da trattamenti di sostegno vitale e affetta da una patologia irreversibile, fonte di sofferenze fisiche o psicologiche che ella reputa intollerabili, ma pienamente capace di prendere decisioni libere e consapevoli, sempre che tali condizioni e le modalità di esecuzione siano state verificate da una struttura pubblica del servizio sanitario nazionale, previo parere del comitato etico territorialmente competente” (Corte cost., n. 242 del 2019).

¹⁶⁰ La Consulta, in realtà, non ha affermato esplicitamente che sussista un diritto in tal senso in capo al malato, nemmeno negli specifici casi in cui sussistono i requisiti di non punibilità da lei specificati. Tuttavia, poiché la questione è stata risolta sulla base dei principi di ragionevolezza e uguaglianza, postulando che il suicidio assistito costituisca, nei casi individuati, un diverso modo di raggiungere il risultato che si ottiene rifiutando le terapie e ricorrendo alle cure palliative ai sensi della legge 22 dicembre 2017, n. 219, si potrebbe ipotizzare un’analoga posizione soggettiva volta a tutelare il medesimo bene della vita di rilievo costituzionale (ovvero la salute), attraverso il compimento del proposito suicida. Secondo A. LICASTRO, *Trattamenti sanitari*, cit., pp. 3-4, «[i]n materia di scelte di fine vita, dopo l’ordinanza n. 207 del 2018 della Corte costituzionale, si potrebbe dire, nulla è più come prima. La pronuncia segna come uno spartiacque, un discrimine, tra un “prima” e un “dopo”: è vero che lo stesso legislatore, sulla scia di ben noti, quanto drammatici, casi di cronaca giudiziaria, aveva già, in qualche modo, preparato il terreno per una svolta radicale, ma solo da questo momento nel nostro sistema giuridico è ufficialmente destinato a trovare ingresso (sia pure sotto determinate condizioni) il diritto al suicidio assistito, o, se si preferisce, il diritto a morire dignitosamente con l’aiuto di un terzo, avente natura “personalissima” e carattere “fondamentale”» (il corsivo è dell’Autore). Cfr., sul punto, L. EUSEBI, *Il suicidio assistito dopo Corte cost. n. 242/2019. A prima lettura*, in *Corti supreme e salute*, n. 2 del 2019, p. 199, il quale critica il fatto che la Corte abbia assimilato il suicidio a una forma di terapia.

¹⁶¹ Si tratta dell’esito finale della “rivoluzione del consenso informato” (come la definisce S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 260), iniziata con la sentenza 23 dicembre 2008, n. 438 della Corte costituzionale, la quale ha riconosciuto nella decisione consapevole del paziente la “sintesi di due diritti fondamentali della persona: quello all’autodeterminazione e quello alla salute”.

ha riconosciuto una vera e propria posizione soggettiva tutelabile in capo al suicida, ma, in via generale, non prevede tutele positive per chi vuole porre fine alla sua vita.

Proviamo allora a specificare, a fronte di questo approfondimento, il rapporto tra diritti e libertà di fatto, nel progresso valoriale della società.

Si è già detto che i valori possono mutare di senso, entro una scala di significati possibili, e che i principi, in quanto traduzione giuridica dei valori, sottendono fattispecie che cambiano in dipendenza dei mutamenti sociali. Il nostro ordinamento, pertanto, è ‘a geometria variabile’¹⁶²; si interessa soltanto dei casi socialmente rilevanti, talora tralasciando altri aspetti della comune convivenza. Alcune questioni, peraltro, fuoriescono *ex se* dal raggio di azione del sistema e non potrebbero divenire d’interesse della Repubblica nemmeno in seguito a un mutamento nel campo dei valori. Lo impone il principio di laicità, il quale, non a caso, è stato definito come uno strumento di regolazione dello scambio di tavole assiologiche tra lo Stato e la società e, al contempo, un canone che impone all’ordinamento di impegnarsi positivamente per garantire il progresso di entrambi.

Resta da capire, quali sono gli strumenti concretamente adottati dal legislatore in questo senso. Potrebbe allora essere utile esaminare i principi cardine della disciplina del Terzo settore, quale manifestazione più importante, almeno negli anni recenti, del diritto promozionale.

6. PROGRESSO SPIRITUALE DELLA SOCIETÀ E DIRITTO PROMOZIONALE: IL ‘CASO’ DEL TERZO SETTORE

Si è già avuto modo di chiarire che dalla violazione del dovere di cui all’art. 4, secondo comma, della Costituzione non discenderebbe alcuna diretta conseguenza negativa in capo all’inadempiente. Il legislatore, infatti, non ha previsto, com’era in suo potere (art. 23 Cost.), alcuna punizione per la trasgressione del comando, mancando un corrispettivo obbligo di legge. La norma, però, non è sprovvista di sanzioni positive. Chi spontaneamente svolge un’attività che concorre al progresso materiale o spirituale della società, infatti, può avvantaggiarsi della tutela promozionale¹⁶³ prevista dal cd. Codice

¹⁶² Sul concetto di giurisprudenza “a geometria variabile” si veda M. TOSCANO, *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo. Itinerari giurisprudenziali*, ETS, Pisa, 2018, p. 200.

¹⁶³ Sul Terzo settore «nel “paradigma” del diritto promozionale» si veda L. GORI, *Terzo settore e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 2022, p. 175 ss. e, prima della riforma, G. GEMMA, *Costituzione e*

del Terzo settore (d.lgs. 3 luglio 2017, n. 117, d'ora in poi "il Codice")¹⁶⁴, il quale, non a caso, è stato emanato in attuazione, tra gli altri, dell'art. 4, secondo comma, Cost.¹⁶⁵.

Nel richiamato testo di legge, seppure non compaia mai il termine "progresso", figurano una molteplicità di espressioni che abbiamo in precedenza ricollegato al campo assiologico-semanticò dell'art. 4, secondo comma, Cost., quali per esempio: "partecipazione", "pieno sviluppo della persona", "solidarietà", "pluralismo" e "cultura". Per questo, la normativa potrebbe costituire un'occasione per comprendere concretamente quali siano, almeno nella prospettiva del legislatore, le attività che contribuiscono al progresso materiale e soprattutto spirituale della società, anche al fine di individuarne di ulteriori.

Sul punto giova osservare che il Codice definisce, in via residuale, gli enti del Terzo settore come gli "enti di carattere privato diversi dalle società costituiti per il perseguimento, senza scopo di lucro, di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale"¹⁶⁶. Ai sensi del decreto legislativo in esame, pertanto, il tratto caratteristico e meritevole di tutela di detti soggetti è rappresentato dalla finalità perseguita, che deve essere – appunto – civica, solidaristica o di utilità sociale. Le tre espressioni utilizzate dall'estensore per delineare gli scopi e l'ambito applicativo della disciplina del Terzo settore sottendono concetti pregni di significato giuridico e che non è ora possibile analizzare nel dettaglio. Si cercherà quindi di dare delle definizioni essenziali, finalizzate a questo specifico esame.

Quanto alla "solidarietà" si rinvia alle considerazioni svolte nei precedenti capitoli. In questa sede, è sufficiente ricordare che essa si traduce nella spontanea ricerca del bene

associazioni: dalla libertà alla promozione, Giuffrè, Milano, 1993 e F. RIGANO, *La libertà assistita. Associazionismo privato e sostegno pubblico nel sistema costituzionale*, CEDAM, Padova, 1995.

¹⁶⁴ Il Codice ha introdotto nel linguaggio legislativo una nozione già diffusa in ambito sociopolitico. Tra i primi ad aver utilizzato il termine in Italia, G. COTTURI, *Volontariato e crisi dello Stato sociale*, in *Democrazia e diritto*, n. 4 del 1982, p. 36 e G. RUFFOLO, *La qualità sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1985, spec. p. 199 ss.

¹⁶⁵ L'art. 1 del D.Lgs. 3 luglio 2017, n. 117 recita infatti: "[a]l fine di sostenere l'autonoma iniziativa dei cittadini che concorrono, anche in forma associata, a perseguire il bene comune, ad elevare i livelli di cittadinanza attiva, di coesione e protezione sociale, favorendo la partecipazione, l'inclusione e il pieno sviluppo della persona, a valorizzare il potenziale di crescita e di occupazione lavorativa, in attuazione degli articoli 2, 3, 4, 9, 18 e 118, quarto comma, della Costituzione, il presente Codice provvede al riordino e alla revisione organica della disciplina vigente in materia di enti del Terzo settore". Rilevante ai fini di questa analisi, la giustapposizione degli articoli 4 e 9 della Costituzione, che sembrerebbe confermare il legame che sussiste tra cultura e spiritualità.

¹⁶⁶ Secondo L. GORI, *Terzo settore e Costituzione*, cit., p. 61 ss. la finalità perseguita costituisce l'elemento distintivo che determina l'appartenenza dell'ente al Terzo settore. Sulla nozione codicistica di Terzo settore e di ente del Terzo settore si vedano P. CONSORTI, *Nozione di Terzo settore*, in *Non profit*, n. 3 del 2017, spec. pp. 38-39 ed E. ROSSI, *Che cos'è il Terzo settore? (Prime riflessioni sulla definizione legislativa introdotta dal decreto legislativo n. 117 del 2017)*, in *Paradoxa Forum*, 2017.

comune, attraverso comportamenti improntati alla “logica del dono, dello scambio simbolico e della reciprocità non sinallagmatica”¹⁶⁷.

Con riferimento invece all’espressione “finalità civica”, occorre fare un approfondimento ulteriore, seppure, anche in questo caso, tornino utili le riflessioni spese in materia di doveri costituzionali. L’espressione “civico”, infatti, riecheggia quanto disposto dall’art. 48 Cost., in base al quale il voto costituisce un dovere – appunto – “civico”.

Detta formula è il frutto di un compromesso “tra chi, in assemblea costituente, riteneva che al dovere in questione si sarebbe potuto riconoscere esclusivamente un valore morale e chi, invece, avrebbe voluto nella stessa Costituzione la previsione di una specifica sanzione in caso di suo mancato esercizio”¹⁶⁸. L’attributo “civico”, in questo senso, costituisce un ponte di collegamento tra il campo dell’etica e quella del diritto¹⁶⁹; il voto, infatti, rappresenta il mezzo attraverso il quale le istanze politico-sociali diventano, grazie all’attività dei rappresentanti eletti, realtà giuridica, trasformandosi in legge. Sicché, le attività che perseguono “finalità civiche” sono (anche) quelle concorrono al progresso nel campo dei valori politico sociali, coerentemente con quanto previsto dall’art. 4, secondo comma, Cost.

Quanto al terzo scopo selezionato dal Codice, doveroso il richiamo alla giurisprudenza della Corte costituzionale relativa all’art. 41, secondo comma, Cost., il quale prevede che l’iniziativa economica non possa svolgersi, tra l’altro, in contrasto con l’“utilità sociale”.

Secondo la Consulta, il concetto sarebbe caratterizzato da una “irriducibile poliedricità”¹⁷⁰, dato che sottenderebbe un quadro indeterminato di finalità generali che il legislatore può decidere di perseguire (purché siano condivise dalla comunità, fatto che la Corte costituzionale può valutare¹⁷¹), anche a discapito della libertà economica dei

¹⁶⁷ Così, in estrema sintesi, F. GIUFFRÈ, *La solidarietà*, cit., p. 213.

¹⁶⁸ Lo chiarisce A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri*, cit., p. 7. Evidenzia il carattere etico e insieme normativo del dovere *de quo* E. BETTINELLI, voce *Diritto di voto*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, 1990, p. 231.

¹⁶⁹ In senso parzialmente diverso, E. ROSSI, *Costituzione, pluralismo solidaristico e Terzo settore*, Mucchi, Modena, 2019, p. 53 fa coincidere la sfera delle attività che perseguono una “finalità civica” con la “dimensione di advocacy, propria di quegli enti che intendono promuovere cultura, sensibilità sociale, evoluzione del sentire comune e così via”. Una definizione che, del resto, correla con viepiù chiarezza il perseguimento di finalità civiche con il progresso della società.

¹⁷⁰ Così A. BALDASSARRE, voce *Iniziativa economica privata*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, 1971, p. 603.

¹⁷¹ Nella sua giurisprudenza, la Corte costituzionale ha chiarito che il suo potere “di giudicare in merito all’utilità sociale delle leggi «concerne solo la rilevabilità di un intento legislativo di perseguire quel fine e la generica idoneità dei mezzi predisposti per raggiungerlo»” (cfr. S. BARTOLE, voce *Giustizia*

privati. In questo senso, l'“utilità sociale”, rappresenterebbe un “principio-valvola in grado di intercettare una pluralità di azioni volte all'attuazione del programma di trasformazione delineato dalla Costituzione, consentendo il loro recepimento nel paradigma definitorio, nonostante il continuo evolversi della realtà sociale”¹⁷². Una definizione che rende questa formula assai elastica e che spinge a includere nell'ambito del Terzo settore una molteplicità di tipologie di attività disparate.

Complessivamente, le tre definizioni sono generiche e non risultano in grado di tracciare dettagliatamente il perimetro applicativo del decreto legislativo. Forse consapevole di ciò, il legislatore delegato ha previsto che le tre “cause finali” sopraelencate debbano “vivificarsi”¹⁷³ in una delle attività di interesse generale di cui all'art. 5 del cennato d.lgs.

Ai sensi dell'art. 5, secondo comma, detto elenco “può essere aggiornato con decreto del Presidente del Consiglio dei ministri”, tenuto conto “delle finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale di cui all'articolo 1, comma 1, della legge 6 giugno 2016, n. 106, nonché delle finalità e dei principi di cui agli articoli 1 e 2 del presente Codice”. Peraltro, secondo parte della dottrina, l'elencazione di specie, per quanto “articolata ed esaustiva”, sarebbe in realtà soltanto esemplificativa, sicché potrebbero essere individuate ulteriori funzioni di interesse generali fuoriuscenti dalla lista, magari anche di rilievo religioso¹⁷⁴.

In realtà, il Governo ha già avuto modo di chiarire che le attività di culto svolte da un ente ecclesiastico non possono essere considerate attività di interesse generale ex art. 5 del d.lgs., poiché non perseguono finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale¹⁷⁵.

costituzionale (linee evolutive), in *Enciclopedia del diritto*, Annali VII, 2014, p. 502). In particolare, la Corte costituzionale, 8 febbraio 1991, n. 63 ha rimesso a se stessa “solo l'identificazione del fine sociale e [la verifica] della riferibilità ad esso di programmi e controlli” nella disciplina prevista dal legislatore.

¹⁷² Così L. GORI, *Terzo settore e Costituzione*, cit., p. 65, che a sua volta richiama la prospettiva di E. ROSSI, *Costituzione, pluralismo solidaristico*, cit., p. 52, per il quale l'utilizzo dell'espressione rivela “un intento in certa misura riepilogativo e di apertura generale”. L'espressione “principio-valvola” riferita alla clausola di cui all'art. 41 Cost. è di M. LUCIANI, *La produzione economica privata nel sistema costituzionale*, CEDAM, Padova, 1983, p. 79.

¹⁷³ *Ivi*, p. 63.

¹⁷⁴ In questo senso, A.G. CHIZZONITI, *La riforma del Terzo settore: aspetti di diritto ecclesiastico*, in A. GIANFREDA, M. ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del Terzo settore*, Libellula, Tricase, 2018, p. 17, il quale evidenzia le “ibridazioni tra attività di interesse generale e di religione e di culto” già presenti nell'attuale elenco previsto dall'art. 5 del Codice, in particolare alle lettere f) (tutela del patrimonio culturale) e k) (attività turistiche di interesse [...] religioso)”.
¹⁷⁵ Sul punto si veda G. D'ANGELO, *Attività di culto e Codice del Terzo settore. I “chiarimenti del Ministero del Lavoro in tema di attività diverse (art. 6) e di accesso alle agevolazioni urbanistiche per le attività principali degli ETS (art. 71)*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2019, p. 551 ss., spec. p. 564, per il quale “[q]uanto alla esclusione delle attività di culto dal perimetro delle attività di interesse generale di cui all'art. 5 del Codice, di primo acchito si potrebbe in effetti osservare che il Ministero non abbia fatto altro che trarre le logiche conseguenze dalla predefinizione normativa delle

Si tratta di un assunto coerente con l'art. 4, terzo comma, del Codice, che esclude che agli “enti religiosi civilmente riconosciuti”¹⁷⁶ possa applicarsi la disciplina del Terzo settore, se non per quel singolo “ramo”¹⁷⁷ autoregolato che svolge “attività diverse” con un patrimonio destinato e scritture contabili separate¹⁷⁸.

Dal punto di vista del dato positivo, pertanto, *nulla quaestio*. L'esclusione, invece, si fa più problematica se affrontata in sede di valutazioni di politica del diritto. Si potrebbe infatti ritenere che il Codice avrebbe dovuto dettare una disciplina unitaria di tutte quelle attività che contribuiscono al progresso spirituale, di modo da non creare asimmetrie tra i diversi campi della vita che consentono il pieno sviluppo della personalità umana. È un'opzione che andrebbe vagliata con un'attenzione specifica, confrontando la disciplina del Terzo settore con quella prevista per le diverse tipologie di enti religiosi. Un'analisi che però fuoriesce dal campo di ricerca di questo lavoro, che vuole soltanto evidenziare come le diverse discipline, rispettivamente, della cultura e della religione concorrano parimenti a delineare il sistema normativo che si è denominato la ‘Costituzione spirituale’ e richiedano quindi un esame condotto secondo (alcuni) principi comuni.

attività (ovvero degli ambiti di intervento) ritenute meritevoli di venire incentivate e sostenute in quanto espressive del «perseguimento di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale» (art. 2)”. Cfr. A. PEREGO, *Enti religiosi, Terzo settore e categorie della soggettività tributaria*, in *Jus-Online*, n. 3 del 2019, p. 273 ss. spec. p. 278, il quale prospetta la possibilità che gli enti religiosi civilmente riconosciuti, anche ecclesiastici, acquisiscano la qualifica soggettiva di ETS, anziché limitarsi ad accedere al Terzo settore con un ramo della loro attività. Secondo l'A., “che la sovrapposibilità tra attività religioso-culturali ed attività d'«interesse generale», o com'erano definite in passato di “utilità sociale”, sia possibile lo ha già ampiamente dimostrato quel fenomeno di «mimetismo» tipico delle associazioni di ispirazione islamica che, al fine di poter accedere a regimi giuridici speciali come quello delle associazioni di promozione sociale o delle ONLUS, hanno valorizzato la portata culturale e sociale di talune attività dissimulandone il loro significato e la loro implicazione religiosi o culturali. Tale tendenza alla sovrapposizione degli ambiti e delle qualificazioni sembra inoltre destinata a trovare ulteriori conferme in futuro, per la segnalata «'espansione' dell'incidenza del fenomeno religioso», sempre più multiforme ed incline ad intrecciarsi, finanche a confondersi, con la sfera delle attività socio-culturali”.

¹⁷⁶ Sugli aspetti problematici della nozione si vedano P. CONSORTI, *L'impatto del nuovo Codice del Terzo settore sulla disciplina degli “enti religiosi”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 4 del 2018, p. 4 ss.; G. DALLA TORRE, *Enti ecclesiastici e Terzo settore. Annotazioni prospettive*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2018, p. 16; G. D'ANGELO, *Sul significato e le implicazioni ecclesiasticistico-canonistiche del Codice del Terzo settore. Questioni problematiche e considerazioni prospettive a partire dalle prime riflessioni della dottrina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2018, p. 665 ss.

¹⁷⁷ Per utilizzare un'espressione simile a una formula (“ramo ONLUS”) già utilizzata dalla dottrina in passato. Si veda, per esempio, G. FELICIANI, *Organizzazioni “non profit” ed enti confessionali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1997, p. 13 ss.

¹⁷⁸ Per approfondire si rinvia ai contributi raccolti in A. GIANFREDA, M. ABU SALEM (a cura di), *Enti religiosi e riforma del Terzo settore*, cit.

7. CONCLUSIONI

Con l'ultimo capitolo si è voluta proporre un'analisi di alcuni aspetti del sistema giuridico, che dipendono, almeno in parte, dalla scelta del Costituente di porre in capo a tutti un dovere di contribuire al progresso spirituale della società, contestualmente o in ipotetica alternativa al progresso materiale.

Di preliminare importanza, la questione, non solo di rilievo teorico, della definitiva positivizzazione dei valori all'interno della Costituzione e quindi, di riflesso, delle possibilità di mutamento dei principi fondamentali. Sul punto, si è avuto modo di evidenziare come, nonostante la Carta sottragga dalla revisione costituzionale la "forma repubblicana", i canoni che contribuiscono a delineare la fisionomia dello Stato possano nel tempo mutare di senso, o meglio, assumere diverse sfumature, alla luce degli accadimenti più recenti. Ciò ovviamente entro un preciso spettro assiologico, essendo precluso all'interprete di spingersi fino a sovvertire il significato letterale delle parole.

Di qui l'attenzione alle questioni più attuali dal punto di vista sociopolitico, con particolare riferimento al problema del mutamento di significato del concetto di lavoro, posto a fondamento della Repubblica democratica dall'art. 1 Cost.

L'interesse si giustifica altresì a fronte delle prospettazioni di sociologi e filosofi contemporanei che suggeriscono la lettura congiunta degli artt. 1 e 4, secondo comma, della Cost., al fine di adattare il principio lavoristico al preconizzato superamento della *πρόξίς* nella sfera economica. Invero, a una prospettiva di recessione delle possibilità di apporto materiale al progresso risponde, simmetricamente, una dilatazione dei potenziali ambiti di svolgimento delle libertà dello spirito, non venendo meno il bisogno dell'uomo di trovare valori comuni su cui fondare una pacifica convivenza.

Occorre allora ipotizzare nuove strutture sociali, in cui l'identità della persona non si esaurisca nell'occupazione materialmente svolta.

Tale prospettiva ben si coniuga con i canoni dell'ordinamento laico interventista, chiamato a porre tutti in condizione di partecipare all'edificazione dell'*ethos* collettivo, non potendo confinare le questioni identitarie alla sfera della *privacy*. In questo senso, assumono rilevanza le rivendicazioni finalizzate a un riconoscimento da parte dell'ordinamento delle esigenze della coscienza, intese come istanze di progresso spirituale della società da coordinare tra di loro per evitare la disgregazione, in senso libertario, del sistema.

Si tratta di un'esigenza di effettività del diritto, non di legittimazione metagiuridica. Ove, infatti, la legge continuasse a ignorare i modelli di vita che privatamente i consociati decidono di perseguire, si rischierebbe di trasformare l'ordinamento in un inefficiente apparato sanzionatorio, incapace di garantire la certezza dei suoi comandi e quindi la prevedibilità degli scambi economico-sociali. È questo un insegnamento che possiamo già imputare a Beccaria, ma che si è fatto ancora più importante nel contesto della società multiculturale, in cui sono diversi (e intersecati) gli schemi che guidano la condotta dei singoli.

Per fare fronte ai fenomeni di disgregazione della comunità generale, si è ipotizzata la canalizzazione delle spinte etiche della collettività entro procedure di partecipazione democratica in grado di ricavare dal disordine delle richieste individuali una comune linea di progresso. Sono molte le riforme istituzionali che potrebbero essere intraprese in questo senso, come posto in luce dagli studiosi che si sono occupati di concetti quali la "democrazia partecipativa" e la "democrazia deliberativa". Alcune di queste misure sono già state parzialmente attuate nel nostro ordinamento, come, per esempio, la recente riforma del regolamento della Consulta sui giudizi di costituzionalità, in base alla quale è ora possibile l'audizione di *Amici curiae* portatori (anche) di interessi 'spiritualmente' qualificati.

Allo stesso modo, sono state salutate con favore le consultazioni che già avvengono sul piano istituzionale tra Governo, Parlamento e ordini professionali, in materie che riguardano i diritti fondamentali dei cittadini.

Si è quindi postulata l'esistenza, in prospettiva ecclesiasticistica, di un rapporto di complementarità tra etica e diritto e quindi di interrelazione tra progresso spirituale della società ed evoluzione dell'ordinamento. Un legame però che deve essere rispettoso del principio di distinzione degli ordini, nucleo essenziale della laicità.

In questo senso, le soluzioni suggerite dalla cultura e dalla religione non possono essere direttamente recepite dal legislatore, il quale dovrà sempre adottare provvedimenti giustificabili alla luce della Costituzione e impermeabili a valori 'privati'.

Il quadro costituzionale, tuttavia, non è statico e definito; i significati delle formule di principio, infatti, mutano – come ricordato – in base al contesto sociopolitico. Si innesca così il già richiamato "circolo ermeneutico", per cui le istanze etiche della società devono adattarsi al linguaggio costituzionale, il quale tuttavia non è rigido e quando calato nella realtà storica tende a lasciarsi plasmare dalle fattispecie che si trova a regolare.

È in quest'ottica che devono essere letti fenomeni come l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile, i quali suggeriscono un mutamento nel campo dei valori idoneo a trasformare un divieto in libertà (anche solo 'di fatto'), stimolando la poiesi del legislatore.

La sfera però più ambita, a cui tutte le posizioni di coscienza vorrebbero accedere, è quella del diritto promozionale. È nel dispiegamento delle sanzioni positive, infatti, che l'ordinamento deve, a fronte di risorse limitate, decidere quali istanze siano maggiormente meritevoli, perché concretamente concorrono al progresso spirituale della società. In questa operazione, però, è importante che lo Stato non prenda le sue scelte discernendo nel merito i contenuti delle diverse credenze. Verrebbe altrimenti meno il rispetto dei doverosi canoni di equidistanza e di imparzialità, riflessi essenziali del principio supremo di laicità.

Per questo, sarebbe parso opportuno approcciare il problema del diritto promozionale mediante il coinvolgimento dell'intero ambito dello spirituale, comprensivo di tutte quelle attività che salvaguardano un interesse generale di tipo solidale. Il legislatore delegato, di contro, ha scelto espressamente di escludere gli enti ecclesiastici dal novero degli enti del Terzo settore, separando la sfera della religione da quella della cultura. Si tratta, peraltro, di una cesura necessariamente imperfetta dacché le due sfere del pluralismo si alimentano di reciproche interazioni.

Non si intende con ciò dire che sia stata attuata una disparità di tutela tra libertà di religione e libertà dell'arte e della scienza. Non ogni differenza di trattamento, infatti, si traduce automaticamente in una discriminazione, la quale presuppone il superamento del limite della ragionevolezza.

Preme però al contempo ribadire che tra la sfera del religioso e del culturale sussiste un rapporto di complementarità, e talvolta compenetrazione, entrambi concorrendo alla formazione del generale indirizzo di progresso spirituale della società. Tale commistione genera un flusso che il legislatore non dovrebbe ambire a indirizzare ma soltanto a rendere quanto più plurale possibile. È dalla leale competizione pluralista, infatti, che sgorgano soluzioni nuove per il *vivre ensemble*; oggi sempre più richieste, a fronte del continuo intersecarsi di patrimoni coscienziali in una società che, nella crisi della mondializzazione egemonica, è viepiù globale, ma al contempo 'magmatica'.

NOTAZIONI CONCLUSIVE

Lo studio qui condotto cerca di porre in evidenza alcuni mutamenti a partire dalle tappe evolutive dell'ordinamento italiano, che hanno delineato le traiettorie del "progresso spirituale" della società, esercitando un'azione determinante sulla vita religiosa e culturale del Paese.

Dall'analisi emerge anzitutto la centralità del rapporto tra pensiero e azione, che, pur non costituendo l'oggetto diretto di questa ricerca, ne ha latentemente accompagnato il percorso interpretativo. L'idea storicamente data di progresso, infatti, sembrerebbe condizionare il concreto atteggiarsi dei pubblici poteri nei confronti della società, come se l'avvicinarsi dei modelli teorici influisse in qualche misura sulle effettive condizioni politico-sociali.

Così, la riflessione illuministica e l'ideologia industrial-borghese sembrerebbero influenzare la concezione temporale della classe dirigente ottocentesca che pare leggere nel corso degli accadimenti politici un erramento determinismo teso a realizzare obiettivi prescritti dallo 'spirito del mondo'. Domina, in questo contesto, la filosofia di Hegel, il quale nelle "Lezioni sulla filosofia della storia" definisce il corso storico come un divenire dialettico delle diverse epoche che ambisce a realizzare il trinomio razionalità-verità-libertà. Di qui la definizione, ormai di senso comune, di progresso quale 'avanzamento verso il meglio', che reca con sé la possibilità di discernere il 'bene' dal 'male', sulla base di criteri obiettivi.

Nonostante il fine acclarato della modernità fosse quello di smantellare le false credenze del passato ed eliminare ogni forma di dogmatismo, il progresso si situa al centro di una 'mitologia' che equipara le creazioni artificiali delle società umane a oggetti metafisici della natura, scoperti attraverso il metodo scientifico¹. In diritto, si identifica come obiettivo di sviluppo l'affermazione della supremazia dello Stato sulle altre istituzioni sociali, elevata a necessità storica più che a possibile modello politico. Al pari dell'idea di progresso anche il sistema delle fonti si dispone in senso gerarchico e verticistico, riflettendo, in questo, lo schema piramidale accentrato che sembra caratterizzare la società e i paradigmi teorici di quel periodo.

Cruciale, in questo sistema, è l'idea di Nazione. Il fine di realizzare l'unità nazionale invero sembrerebbe giustificare molti rivolgimenti emblematici dell'età

¹ In argomento, cfr. P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, cit., spec. p. 36.

moderna, tra cui quelli relativi ai rapporti tra Stato e confessioni religiose. Il principio *cuius regio eius religio* e il *jus maiestaticum circa sacra* sono espressioni di un modello di sovranità che nasce nel XV secolo e che condizionerà, a lungo, la politica ecclesiastica europea, financo in seguito alla Rivoluzione francese.

Si tratta di un assetto ordinamentale che, per gradi, sembrerebbe attecchire anche nell'Italia postunitaria, nell'ambito della quale, però, pare riscontrarsi una contraddizione tra lo spirito moderno, che sollecitava il Regno a ingaggiare un conflitto con la Chiesa universale, e l'istinto di conservazione della coesione politica, che lo invitava ad adagiarsi sui valori della religione di maggioranza. Un'antinomia (solo apparente) che sembrerebbe caratterizzare il processo di secolarizzazione di uno Stato, che, da un lato, si prodigava per diminuire l'influenza del potere religioso sulle formazioni sociali (in primo luogo, la famiglia e la scuola), e dall'altro ometteva di rinnovare i principi posti alla base degli istituti giuridici di maggiore rilievo collettivo (si pensi, per esempio, alle affinità sussistenti tra il matrimonio civile introdotto dal Codice Pisanelli e il corrispondente modello canonistico).

Il fascismo, sotto questo profilo, costituì al contempo una forza di continuità e di rottura, trattandosi di un movimento ambiguo, caratterizzato, nell'essenza, dal pragmatismo del suo *leader*. Una volta attuato, il regime assunse tratti differenti rispetto a quelli immaginati dai suoi teorici, non esitando a mutare, all'occorrenza, la propria natura. Occorre dunque distinguere l'ideologia e la retorica del Partito dalla realtà dei fatti politici, i quali, in parte, sembrano dipendere da decisioni contingenti, più che da predeterminati modelli astratti.

Lo conferma l'analisi della politica ecclesiastica del periodo. È nel rapporto con la *potestas* della Chiesa che paiono rinvenirsi le più profonde discrasie tra gli schemi concettuali sottesi all'attualismo di Gentile e il tipo di assetto di poteri concretamente realizzato da Mussolini. Il Duce, infatti, non esiterà a lasciarsi alle spalle lo spirito anticlericale del movimento delle origini, per guidare il Paese verso l'agognata Conciliazione. Una palmare defezione alla teorica gentiliana, in base alla quale lo Stato (in quanto) 'etico' avrebbe dovuto rivendicare il ruolo di guida esclusiva del progresso spirituale della società, senza scendere a compromessi con soggetti terzi rivendicanti una giurisdizione concorrente sulla vita morale dei regnicoli. I Patti lateranensi, di contro, erano stati negoziati su un piano di parità con la Chiesa e concedevano all'istituzione religiosa un potere di ingerenza in settori strategici per il completamento del progetto totalitario, come, per esempio, quello della famiglia e dell'istruzione.

Queste premesse potrebbero spingere a indubbiare il reale carattere di eticità dell'ordinamento del Ventennio. Tuttavia, ancora una volta, il dato teorico pattizio risulta smentito, nella prassi, da alcuni eventi occorsi successivamente al 1929. In particolare, l'art. 43 del Concordato non impedì lo scioglimento, nel 1931, dei circoli giovanili dell'Azione Cattolica per decisione del Governo, il quale, favorito in questa operazione dall'ambiguità della disposizione, dimostrava di rivendicare 'una competenza sulle competenze', vincolando la libertà della Chiesa al rispetto degli interessi politici dello Stato.

Il complicato schema di relazioni tra fascismo e progresso spirituale della società potrebbe allora essere sunteggiato come segue. Formalmente, il fascismo disattende il progetto di eticità gentiliana, riconoscendo, con i Patti, l'esistenza di un'altra entità sovrana in materia morale, indipendente dallo Stato dal punto di vista organizzativo; nella sostanza, si riafferma l'assoluta sovranità dell'ordinamento secolare, strumentale però alla conservazione del potere politico. È questa l'essenza di quel che si è definito 'pragmatismo ideologico'; espressione con cui si vuole indicare, al contempo, il fine che il regime intendeva perseguire (la sua concreta sopravvivenza) e lo strumento utilizzato per raggiungere questo obiettivo (l'ideologia). Si è quindi concluso che la misura del progresso fascista coincide con l'utilità del Partito, cui l'interesse dell'individuo risulta servente; si conferma così il paradigma hegeliano, che sacrifica le esigenze del singolo in favore di bisogni asseritamente superiori, siano essi quelli dello Stato, della Nazione o più semplicemente del suo *leader*.

Da questo punto di vista, l'entrata in vigore della Costituzione segna un passaggio inedito. La Carta costituzionale, infatti, pone al centro l'uomo e lo sviluppo della sua personalità, imprimendo un carattere 'finalistico' e personalistico all'ordinamento. Cambia il cardine assiologico del sistema e con esso il rapporto tra lo Stato e il progresso della società. Cede, invero, la pretesa dei pubblici poteri di indirizzare il corso della storia. Si favorisce, piuttosto, la scelta del soggetto di intraprendere, in gruppo o come singolo, percorsi di autodeterminazione individuale, con la consapevolezza che solo il pluralismo dei formanti etico-identitari è in grado di garantire la libertà di decisione in campo morale e di scongiurare i pericoli del monismo etico.

Non si abbandona però la prospettiva comune. Per i Costituenti, infatti, il singolo, sviluppando la sua personalità, concorre ("partecipa") all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese, come chiarito dalla lettura combinata (suggerita dall'affinità lessicale) degli artt. 2 e 3, secondo comma, Cost.

Sono assunti, questi, che si è avuto modo di corroborare per il tramite dell'analisi dell'art. 4, secondo comma, Cost. La disposizione, infatti, si pone al centro di una triplice equazione, che consente di sciogliere alcuni nodi interpretativi relativi ai primi quattro articoli della Carta. Da un lato, la previsione consente di superare la portata letterale dell'art. 1 Cost., chiarendo il carattere socialmente 'fondativo' (non soltanto del lavoro di rilievo economico, ma anche) di ogni "attività" o "funzione che concorra al progresso [...] spirituale della società". Dall'altro, attraverso un'ulteriore equivalenza, l'articolo contribuisce a disvelare il significato del concetto di "partecipazione" di cui all'art. 3, secondo comma, Cost., che si esprime nel "concorso" al progresso.

Lo conferma la rispondenza tra il "triplice ambito in cui si articola l'organizzazione del Paese ai sensi dell'art. 3 Cost." e il "triplice impegno imposto dall'art. 2 Cost."², di cui l'art. 4, secondo comma, Cost. sembra costituire una specifica estrinsecazione.

Il dovere di concorrere al progresso materiale o spirituale della società possiede tutti i crismi dei doveri di solidarietà politica, economica e sociale, tra cui, in primo luogo, quello della giuridicità. Seppure infatti l'articolo in esame non preveda alcuna 'reazione' punitiva diretta nei confronti di chi viola il suo comando, la correlata norma produce almeno due conseguenze di rilievo sulla 'realtà' ordinamentale: anzitutto, consente di giustificare eventuali misure positive o negative volte a 'sanzionare' condotte conformi, "supererogatorie"³ o contrarie rispetto al suo precetto; in secondo luogo, operando come principio, impone, in ipotesi, all'ordinamento di considerare diritti soggettivi le rivendicazioni di libertà che mirano a contribuire o di fatto contribuiscono al progresso della società, in quanto forme di sviluppo della personalità umana.

Questo uno dei principali portati della presente ricerca. Gli sforzi sistematici compiuti sarebbero però stati vani senza una definizione di "spirituale" e di "progresso"; l'ambito oggettivo del dovere *de quo*, infatti, dipende essenzialmente dal significato dei due termini, che sono perciò stati oggetto di specifica trattazione, secondo una prospettiva il più possibile attenta alle elaborazioni intellettuali e ai rivolgimenti sociali più recenti.

Con riferimento alla categoria dello "spirituale", si è ipotizzato che essa racchiuda i due ambiti di pluralismo individuati dalla Corte costituzionale nella sentenza n. 203 del 1989, la quale aveva connotato in senso ancipite (segnatamente, confessionale e culturale)

² Cfr., sul punto, A. MORELLI, *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, cit., p. 6 e J. PASQUALI CERIOLI, in G. D'ANGELO, J. PASQUALI CERIOLI, *L'emergenza e il diritto ecclesiastico*, cit., p. 71 (da cui il passaggio nel testo).

³ N. BOBBIO, *Sulla funzione promozionale del diritto*, cit., p. 1313 ss.

il regime di contesto del principio supremo di laicità. Così individuato un canone interpretativo comune al microsistema di disciplina del fattore religioso (artt. 3, 7, 8, 19, 20 e 117 Cost.) e all'insieme delle norme concernenti l'arte e alla scienza (artt. 9 e 33 Cost.), è stato allora possibile raccogliere sotto l'espressione 'Costituzione spirituale' i due distinti gruppi normativi, ponendo però in luce le differenze che caratterizzano le rispettive regolamentazioni. L'esperienza della πίστις religiosa, infatti, risulta connotata da profili collettivi e istituzionali coesenziali al credo, che sembrerebbero invece difettare nel caso della ricerca artistica o scientifica, necessitando perciò di una disciplina peculiare anche a fronte di alcuni principi comuni.

Non osta all'operazione ermeneutica di coordinamento la mancata menzione dell'art. 4, secondo comma, Cost. da parte del giudice delle leggi. Gli articoli della Costituzione formale, infatti, costituiscono solamente tramite di 'emersione' della laicità, la quale rappresenta, oltre che un canone giuridico, un fine-valore che permea l'intero ordinamento, regolando il rapporto tra i pubblici poteri e la vita "spirituale" della società.

La spiritualità, invero, non si esaurisce nella sfera interiore dell'uomo⁴; lo 'spirito soggettivo' sovente si proietta nella sfera collettiva, traducendosi in 'spirito oggettivo' come canone di pubblica condotta. Di qui la configurabilità di un progresso valoriale della comunità politica sottostante all'ordinamento, che si rinnova con l'esercizio della libertà di coscienza del singolo. Si tratta di un fenomeno noto all'ecclesiasticista, dacché le regole religiose di frequente non si limitano a disciplinare le vicende che si esauriscono nel foro interno dell'uomo, ma ambiscono altresì a regolare la sua vita all'interno della comunità di riferimento o della società intera.

Sono quindi due le caratteristiche del progresso poste in luce dall'analisi compiuta.

La prima è la sua natura singolare e, insieme, comune, in quanto sintesi di una molteplicità di esperienze e di percorsi individuali. In questo senso, una condotta all'apparenza regressiva potrebbe rivelarsi conforme al dovere di cui all'art. 4, secondo comma, Cost., se in grado di stimolare (anche solo per reazione) una trasformazione della *Weltanschauung* di maggioranza, in conformità con il minimo etico costituzionale.

Il secondo è il suo tratto utopistico, che si traduce in un mutamento continuo e a-direzionale, potenzialmente proteso all'infinito. Così, l'avanzamento della società auspicato dall'art. 4, secondo comma, Cost. non è diretto verso un fine predeterminato; i

⁴ Come chiarito da A. FALZEA, *Introduzione alle scienze giuridiche*, cit., p. 389 ss.

principi costituzionali, infatti, costituiscono argini invalicabili di comportamento, non obiettivi morali di sviluppo della personalità del singolo.

L'attuale assetto ordinamentale risulta perciò connotato da un carattere di perenne dinamismo, lasciandosi fecondare, fermi alcuni principi, dai mutamenti del suo formante comunitario. La simbiosi democratica tra Repubblica e società è favorita, a livello apicale, dai procedimenti di revisione costituzionale e dall'attività interpretativa della Consulta, mentre, al rango primario e sub-primario, dalla più ampia partecipazione (o "concorrenza", nell'accezione di cui agli artt. 4, secondo comma, e 49 Cost.) delle forze etico-sociali ai processi di determinazione della politica del Paese.

Si tratta di garanzie della necessaria complementarità tra etica e diritto⁵; fecondandosi con l'*ethos* costituzionale, infatti, il progresso spirituale della società può tradursi in evoluzione dell'ordinamento e *viceversa*, evitando che il sistema giuridico si trasformi in un complesso di regole prive di un principio ordinatore comune. Garante del dinamismo è il principio di "distinzione degli ordini", dal quale, com'è stato posto in luce dagli studiosi di *Law and Religion*⁶, discende il divieto per la Repubblica di appropriarsi di dogmi, valori o finalità d'origine confessionale o, più in generale, di natura fideistica. Se infatti l'ordinamento facesse propri principi etici o religiosi in quanto tali, sottraendoli alla pubblica discussione, si creerebbero nefasti 'monopoli' dello spirito, lesivi del 'libero mercato delle idee' e quindi del progresso, come sopra definito. Solo il pluralismo, in questo senso, è in grado di garantire un fecondo confronto tra posizioni coscienziali divergenti, innescando il cambiamento.

Questo è il quadro concettuale che pare emergere dall'analisi della dottrina e della giurisprudenza costituzionale. Occorrerebbe quindi verificare se i postulati del presente studio trovino riscontro nel diritto positivo. Sono molti, infatti, i campi normativi cui si potrebbe estendere l'esame, qui circoscritto per necessità di sintesi, alle questioni che parevano mostrare un legame più evidente con l'art. 4, secondo comma, Cost. Resta da esplorare, per esempio, il legame tra sviluppo della persona umana e principi dell'ordinamento scolastico; la questione educativa, infatti, si lega indissolubilmente al tema del progresso, coinvolgendo gli interessi, soprattutto spirituali, delle generazioni future (si pensi alle problematiche sottese all'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica o all'esposizione dei simboli religiosi nelle aule scolastiche). Dal punto di vista teorico, invece, occorrerebbe indagare in modo organico il rapporto tra progresso

⁵ S. BERLINGÒ, *Ordine etico e legge civile: complementarità e distinzione*, cit., p. 198 ss.

⁶ Per tutti, J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello stato e delle confessioni religiose*, cit.

spirituale e religione civile, cui si è fatto cenno solo sparsamente. Si tratta di stimoli, tra i molti, che necessitano di ulteriori approfondimenti e che si candidano a offrire lo spunto per un ulteriore ampliamento dell'orizzonte di ricerca dell'ecclesiasticista.

BIBLIOGRAFIA

- ACQUARONE A., *L'organizzazione dello Stato totalitario (1965)*, Torino, Einaudi, 1978.
- AINIS M., *Cultura e politica. Il modello costituzionale*, CEDAM, Padova, 1991.
- AINIS M., FIORILLO M., *L'ordinamento della cultura*, Giuffrè, Milano, 2003.
- ALICINO F., *Laicità e bilateralità a trent'anni dalla sentenza madre. I test dell'Islam italiano e dell'ateismo militante*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 1 del 2021, p. 21 ss.
- ALICINO F., *Il crocifisso nelle aule scolastiche alla luce di Sezioni Unite 24414/2021. I risvolti pratici della libertà*, in *Diritti Comparati*, rivista telematica (www.diritticomparati.it), n. 1 del 2021.
- ALLEGRETTI U., *L'amministrazione dall'attuazione costituzionale alla democrazia partecipativa*, Giuffrè, 2009.
- ALLEGRETTI U., *Democrazia partecipativa*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IV, 2011, p. 295 ss.
- AMBROSOLI L., *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze, 1980.
- AMATO G., *Individuo e autorità nella disciplina della libertà personale*, Giuffrè, Milano 1967.
- AMATO G., voce *Libertà (diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIV, 1974, p. 272 ss.
- ANGELUCCI A., *Ancora sul concetto di confessione religiosa e alcune note sulla natura confessionale dell'islam*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2019, p. 21 ss.
- ANGIONI F., *Contenuto e funzioni del concetto di bene giuridico*, Giuffrè, Milano, 1983.
- ANNICHINO P., FATTORI G., *Diritto ecclesiastico e canonico tra 'vecchio' e 'nuovo' multiculturalismo*, in G. Macrì, M. Parisi, V. Tozzi (a cura di), *Diritto e religione. L'evoluzione di un settore della scienza giuridica attraverso il confronto fra quattro libri*, Plectica, Salerno, 2012, p. 345 ss.
- APOSTOLI A., *L'art. 139 e il nucleo essenziale dei principi supremi e dei diritti inviolabili*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 3 del 2018, p. 1 ss.
- ARCURI A., PARDOLESI R., voce *Analisi economica del diritto*, in *Enciclopedia del diritto*, Aggiornamento VI, 2002, p. 7 ss.
- ARENDT A., *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. it. T. Serra, Giuffrè, Milano, 1985.
- ARENDT A., *Vita activa. La condizione umana (1958)*, trad.it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 1989.
- AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino, 1972.

- BADIOU A., *Sarkozy: di che cosa è il nome?* (2007), Cronopio, Napoli, 2008.
- BADOCCO C., voce *Circolo ermeneutico*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, 2006, p. 1938 ss.
- BALDASSARRE A., voce *Iniziativa economica privata*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, 1971, p. 582 ss.
- BALDASSARRE A., voce *Libertà. I) Problemi generali*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XIX, 1990.
- BANFI A., *Eterodossia e minoranze religiose: il Tardo Antico, al termine di un lungo percorso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2021.
- BARASSI L., *Proprietà e comproprietà*, Giuffrè, Milano, 1951.
- BARBÈ C., *Progresso e sviluppo. La formazione della teoria dello sviluppo e lo sviluppo come ideologia*, Giappichelli, Torino, 1974.
- BARCELLONA M., *Diritto, sistema e senso. Lineamenti di una teoria*, Giappichelli, Torino, 1996.
- BARCELLONA M., *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2006.
- BARCELLONA M., *Della causa. Il contratto e la circolazione della ricchezza*, CEDAM, Padova, 2015.
- BARILE P., *La libertà nella Costituzione italiana*, CEDAM, Padova, 1966.
- BARTOLE S., voce *Stato (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali II, 2008, p. 1116 ss.
- BARTOLE S., voce *Giustizia costituzionale (linee evolutive)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali VII, 2014, p. 477 ss.
- BASCHERINI G., *I doveri costituzionali degli immigrati*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 113 ss.
- BASILE F., *Localismo e non-neutralità culturale del diritto penale 'sotto tensione' per effetto dell'immigrazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2008.
- BATTAGLIA F., *Stato etico e Stato di diritto (1937)*, in ID., *Nuovi scritti di teoria dello Stato*, Giuffrè, Milano, 1955.
- BAUDRILLARD J., *Simulacri e impostura. Bestie Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco, Roma, 2008.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida (2000)*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- BAUMAN Z., *Vita liquida (2005)*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- BAUMAN Z., *Paura liquida (2006)*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- BECCARIA C., *Dei delitti e delle pene (1764)*, Feltrinelli, Milano, 2003.

- BECCHI P., *Il principio di dignità umana*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- BECK U., *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino, 2000.
- BEDESCHI G., *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015.
- BELLINI P., *Le leggi ecclesiastiche separatiste e giurisdizionaliste (1848-1867)*, in P.A. D'avack (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, Neri Pozza, Vicenza, 1967, p. 145 ss.
- BELLINI P., *Principi di diritto ecclesiastico*, Cetim, Bresso, 1972.
- BELLINI P. (a cura di), *Teoria e prassi delle libertà di religione*, il Mulino, Bologna, 1975.
- BELLINI P., *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nell'esperienza giuridica dell'Europa preumanista*, Le Monnier, Firenze, 1981.
- BELLINI P., *Libertà e dogma. Autonomia della persona e verità di fede*, il Mulino, Bologna, 1984.
- BELLINI P., *Del primato del dovere: introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.
- BELLINI P., *La Chiesa e la politica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2009.
- BELLINI P., *Libertà della scienza come premessa della libertà di insegnamento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2014, p. 1 ss.
- BELLINI P., DE GREGORIO, F. *Il dovere di dire ciò che si pensa, il diritto di tacere ciò che si crede. Pluralità di idee non rinunciando alla propria identità*, Giappichelli, Torino, 2022.
- BELLUCCI M., CILIBERTO M., *La scuola e la pedagogia del fascismo*, Loescher, Torino, 1978.
- BENIGNO F., *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma, 2013.
- BERLINGÒ S., voce *Ordinamento giuridico (II. Ordinamento giuridico canonico)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXI, 1990.
- BERLINGÒ S., *Ordine etico e legge civile: complementarità e distinzione*, in *Iustitia*, n. 3 del 1996, p. 198 ss.
- BERLINGÒ S., *L'ultimo diritto: tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Giappichelli, Torino, 1998.
- BERLINGÒ S., *Alla riscoperta della laicità in Europa*, in *Derecho y Opinión*, n. 8 del 2000, p. 274 ss.
- BERLINGÒ S., CASUSCELLI G., DOMIANELLO S., *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, UTET, Torino, 2000.

- BERLINGÒ S., *Mediazione, diritto e religioni: la laicità di una società complessa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*. Daimon, 2020, p. 7 ss.
- BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale (1983)*, trad.it. E. Vianello, il Mulino, Bologna, 1998.
- BERTOLINO R., *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino, 1994.
- BETTI E., *Teoria generale del negozio giuridico*, UTET, Torino, 1943.
- BETTI E., *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (1949)*, Giuffrè, Milano, 1971.
- BETTI E., *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, 1990.
- BETTINELLI E., voce *Diritto di voto*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, 1990, p. 217 ss.
- BETTINELLI E., voce *Resistenza (diritto di)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. XIII, 1997, p. 183 ss.
- BIANCONE P., SECINARO S., RADWAN M., *Compatibilità della finanza islamica alla normativa italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2020, p. 1 ss.
- BIANO I., *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in *Società Mutamento Politica*, n. 15 del 2017, pp. 81 ss.
- BIFULCO R., *Democrazia deliberativa e democrazia partecipativa*, in *www.astrid-online.it*, 2009.
- BIN R., *art. 1*, in V. Crisafulli, L. Paladin (a cura di), *Commentario breve alla Costituzione*, CEDAM, Padova, 1990, p. 2 ss.
- BIN R., *70 anni dopo. Attualità e mitologie della Costituente. Discutendo le relazioni di Morelli, Faraguna, D'Amico, e Saitto*, in C. Caruso, F. Cortese, S. Rossi (a cura di), *Immaginare la Repubblica. Mito e attualità dell'Assemblea Costituente. 70 anni dell'Assemblea Costituente e della Costituzione*, Franco Angeli, Milano, 2018, p. 165 ss.
- BIONDO F., *Disobbedienza civile e teoria del diritto: i conflitti presi sul serio*, Giappichelli, Torino, 2012
- BISCARETTI DI RUFFIA P., voce *Statuto Albertino*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 981 ss.
- BOBBIO L., *Dilemmi della democrazia partecipativa*, in *Democrazia e diritto*, n. 4 del 2006, p. 11 ss.
- BOBBIO N., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955.
- BOBBIO N., *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Giappichelli, Torino, 1960.

- BOBBIO N., *Sulla funzione promozionale del diritto*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1969, p. 1313 ss.
- BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.
- BOBBIO N., PASQUINO G.N. (a cura di), *Il dizionario di politica*, UTET, Torino, 2004.
- BOBBIO N., VIROLI M., *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *La nazione. Identità nella differenza*, in ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, trad.it. M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Lo Stato come Stato etico (1978)*, ETS, Pisa, 2017.
- BODDA P., *Lo Stato di diritto*, Giuffrè, Milano, 1935.
- BOGNETTI G., *La costituzione economica italiana*, Giuffrè, Milano, 1983.
- BONGHI R., *Pio IX ed il Papa futuro*, Treves, Milano, 1977.
- BORGHESI M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Torino-Bologna, 2013.
- BORGHI L., *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- BORTOLOTTO G., *Lo Stato e la dottrina corporativa. Saggio d'una teoria generale*, I, Zanichelli, Bologna 1931.
- BOTTA R., *L'intesa con gli israeliti*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1987, p. 95 ss.
- BOTTAI G., *La Carta della Scuola*, Mondadori, Milano, 1939.
- BOTTAI G., *Politica fascista delle arti*, Signorelli, Roma, 1940.
- BOTTAI G., *Vent'anni e un giorno*, Garzanti, Milano, 1949.
- BRANCA G., *Autoritarismo, spirito punitivo e diritti di famiglia*, in M. Bin (a cura di), *Famiglia e Società*, Giappichelli, Torino, 1974.
- BRUCCULERI A., *Il lavoro*, La civiltà cattolica, Roma, 1953.
- BRUNIALTI A., *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, UTET, Torino, 1892.
- BRUNNER O., *Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, in P. Schiera (a cura di), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1970, pp. 165 ss.
- BURATTI A., voce *Resistenza (diritto di)*, in S. Cassese (a cura di), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 2006, p. 5081 ss.
- CALABRÒ G.P., *Potere costituente e teoria dei valori. La filosofia giuridica di Costantino Mortati*, Marco Editore, Cosenza, 1997.
- CALAMANDREI P., *Questa nostra Costituzione*, Bompiani, Milano, 1955.

- CALASSO R., *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano, 2020.
- CAMAIANI P.G., *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 1973, p. 65 ss.
- CAMMARANO F., GUAZZALOCA G., PIRETTI M.S., *Storia contemporanea. Dal XIX al XXI secolo*, Le Monnier, Firenze, 2009.
- CAMPOLONGO F., voce *Culti (Reati contro la libertà di)*, in *Digesto Italiano*, vol. VII, pt. IV, 1895, p. 795 ss.
- CANESTRARI S., *Laicità e diritto penale nelle democrazie costituzionali*, in ID. (a cura di), *Laicità e diritto*, Bononia, Bologna, 2007, p. 11 ss.
- CAPOGRASSI, *Obbedienza e coscienza*, in *Il Foro Italiano*, n. 2 del 1950, p. 47 ss.
- CAPOGRASSI G., *Opere*, I e IV, Giuffrè, Milano, 1959.
- CAPUTO G., *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Giuffrè, Milano, 1965.
- CAPUTO G., *L'obiezione di coscienza: un'erma bifronte fra tolleranza e fondamentalismo*, in R. Botta (a cura di), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 11 ss.
- CARAVALE M., *La lettura italiana della teoria dei diritti riflessi*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, n. 7 del 2016, p. 235 ss.
- CARBONE C., *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, Giuffrè, Milano, 1968.
- CARDIA C., *Ateismo e Libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione, dall'Unità ai giorni nostri*, De Donato, Bari, 1973.
- CARDIA C., *Il diritto di famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- CARDIA C., *La riforma del Concordato. Dal confessionismo alla laicità dello Stato*, Einaudi, Torino, 1980.
- CARDIA C., voce *Stato Laico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 874 ss.
- CARDIA C., voce *Religione (libertà di)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Aggiornamento II, 1998, p. 914 ss.
- CARDIA C., *Diritto e famiglia negli anni '30-'50*, in *Quaderni Fiorentini*, n. 2 del 1999, p. 853 ss.
- CARDIA C., *Risorgimento e religione*, Giappichelli, Torino, 2011.
- CARRARA F., *Programma del corso di diritto criminale*, VI, Giusti, Lucca, 1876.
- CARROZZA P., voce *Nazione*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. X, 1995, p. 126 ss.
- CARTABIA M., *I "nuovi" diritti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2011, p. 11 ss.

- CARTABIA M., *Attuare la Costituzione: la presenza femminile nelle Istituzioni*, in M. D'Amico, S. Leone (a cura di), *La donna dalla fragilitas alla pienezza dei poteri? Un percorso non ancora concluso*, Giuffrè, Milano, 2017, p. 13 ss.
- CASAVOLA F.P., *Struttura dello Stato e solidarietà*, in *Iustitia*, n. 4 del 1999, p. 390 ss.
- CASSANDRO G., voce *Resistenza (diritto di)*, in *Novissimo Digesto italiano*, vol. XV, 1968, p. 590 ss.
- CASSESE S., *Un programmatore degli anni Trenta: Giuseppe Bottai*, in *Politica del Diritto*, n. 1 del 1970, p. 404 ss.
- CASSESE S., *Giolittismo e burocrazia nella «cultura delle riviste»*, in *Storia d'Italia. Annali IV. Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino, 1981, p. 513 ss.
- CASSESE S., *Lo Stato, «stupenda creazione del diritto» e «vero principio di vita» nei primi anni della Rivista di diritto pubblico (1909-11)*, in *Quaderni fiorentini*, 1987, p. 501 ss.
- CASSESE S., *Lo Stato fascista*, il Mulino, Bologna, 2010.
- CASSESE S. (a cura di), *La nuova costituzione economica*, Laterza, Roma-Bari, 2021.
- CASSESE S., A. GUARINO A. (a cura di), *Dallo Stato monoclasse alla globalizzazione*, Giuffrè, Milano, 2000.
- CASTELLI M., *Individualismo e trascendenza nella Rivoluzione francese*, in *Humanitas*, n. 2 del 2021, p. 263 ss.
- CASTORI C., *I reati di stampa e l'editto 26 Marzo 1848*, UTET, Torino, 1889.
- CASTRO JOVER A., *Libertad de conciencia, objecio'n de conciencia y derecho a la objecio'n de conciencia*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2 del 2016, p. 441 ss.
- CASUSCELLI G., *Concordati, intese, pluralismo confessionale*, Giuffrè, Milano, 1974.
- CASUSCELLI G., *Post-confessionismo e transizione. I problemi del diritto ecclesiastico nella attuale esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1984.
- CASUSCELLI G., *Ancora sulla nozione di «confessione religiosa»: il caso Scientology*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 1998, p. 816 ss.
- CASUSCELLI G., voce *Uguaglianza e fattore religioso*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, vol. XV, 1999, p. 428 ss.
- CASUSCELLI G., *Il crocifisso nelle scuole: neutralità dello Stato e «regola della precauzione»*, in *ww.olir.it*, 2005, p. 1 ss.
- CASUSCELLI G., (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2015.
- CATALANO G., *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957.
- CATALANO G., *Sovranità dello Stato e autonomia della Chiesa nella Costituzione repubblicana*, Giuffrè, Milano, 1974.

- CATALANO G, voce *Exequatur e placet (Diritto ecclesiastico)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVI, 1967, p. 143 ss.
- CATTANEO M.A., *I principi dell'illuminismo giuridico-penale*, in S. Vinciguerra (a cura di), *I codici preunitari e il codice Zanardelli*, CEDAM, Padova, 1999, p. 3 ss.
- CAVAGGION G., *Riflessioni su principio di solidarietà e processo di integrazione europea nella prospettiva della crisi economico-sanitaria*, in *Federalismi.it*, n. 4 del 2022, p. 226 ss.
- CECCHETTI M., art. 9, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, estensione online (www.leggiditalia.it).
- CERRI A., *Rimeditazioni sulla cd. «libertà di fatto»*, in *Studi in on. di M. Mazziotti di Celso*, I, CEDAM, Padova, p. 167 ss.
- CESARINI A., *Libertà e responsabilità nella convivenza coniugale. La stabilità dell'assegno divorzile a seguito di 'delibazione' della nullità canonica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 11 del 2021, p. 13 ss.
- CESARINI SFORZA W., *La crisi delle fonti*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 1936, p. 18 ss.
- CESARINI SFORZA W., voce *Corporativismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, Giuffrè, Milano, 1962, p. 664 ss.
- CHABOD F., *Storia della politica estera italiana*, Laterza, Roma-Bari, 1951.
- CHABOD F., *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 1961.
- CHARNITZKY J., *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime (1922-1943)*, La Nuova Italia, Firenze, 1996.
- CHIOSSO G., *La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare*, R. Lill e F. Traniello (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Atti della XXXII settimana di studio 17-21 settembre 1990*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 335 ss.
- CHIZZONITI A.G., *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- CHIZZONITI A.G., *La riforma del Terzo settore: aspetti di diritto ecclesiastico*, in A. Gianfreda, M. Abu Salem (a cura di), *Enti religiosi e riforma del Terzo settore*, Libellula, Tricase, 2018, p. 11 ss.
- CIANITTO C., *Quando la parola ferisce. Blasfemia e incitamento all'odio nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2016.
- CICU A., *Lo spirito del diritto familiare nel nuovo codice civile*, in *Rivista di diritto civile*, n. 1-2 del 1939.
- CICU A., *Il diritto di famiglia nello Stato fascista*, in *Jus*, n. 3 del 1940, p. 373 ss.
- CIPROTTI P., *Diritto ecclesiastico*, CEDAM, Padova, 1959.

- COCOZZA V., *Le unioni civili fra Giudice e Legislatore*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2018, p. 1 ss.
- COLAIANNI N., *Sull'ammissibilità e i limiti del sindacato giurisdizionale sui provvedimenti spirituali e disciplinari delle autorità confessionali (Parere pro veritate)*, in *www.olir.it*, 2005.
- COLAIANNI N., *La Consulta per l'Islam italiano: un caso di revisione strisciante della Costituzione*, in *www.olir.it*, 2006.
- COLAIANNI N., *Il crocifisso di nuovo in Cassazione. Note da amicus curiae*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 12 del 2021, p. 1 ss.
- COLAO F., *Il delitto politico tra Ottocento e Novecento. Da «delitto fittizio» a «nemico dello Stato»*, Giuffrè, Milano, 1986.
- COLAO F., *Il diritto penale politico nel codice Zanardelli*, in S. Vinciguerra (a cura di), *I codici preunitari e il codice Zanardelli*, CEDAM, Padova, 1999, p. 661 ss.
- COLAO F., *L'«idea di Nazione» nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in *Quaderni Fiorentini*, n. 1 del 2001, p. 285 ss.
- COLAO F., *Caratteri originari e tratti permanenti del processo penale dal codice «moderatamente liberale», al codice «fascista», al «primo codice della Repubblica»*, in F. Colao, L. Lacchè, C. Storti (a cura di), *Giustizia penale e politica in Italia tra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 195 ss.
- COLOMBO F., *Interpreting Article 17 TFUE: New Opening towards a European Law and Religion System*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2020, p. 17 ss.
- COMANDUCCI P. (a cura di), *L'illuminismo giuridico*, il Mulino, Bologna, 1978.
- CONSO G., *Contro i reati di vilipendio*, in *Indice penale*, 1970, p. 545 ss.
- CONSOLI A., *Il reato di vilipendio della religione cattolica*, Giuffrè, Milano, 1957.
- CONSORTI P., *Conflitti, mediazione e diritto interculturale*, Pisa University Press, Pisa, 2013.
- CONSORTI P., *Nozione di Terzo settore*, in *Non profit*, n. 3 del 2017, p. 31 ss.
- CONSORTI P., *L'impatto del nuovo Codice del Terzo settore sulla disciplina degli «enti religiosi»*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 4 del 2018, p. 1 ss.
- CONSORTI P., *Diritto e religione*, Laterza, Roma-Bari, 2020.
- CONTI R., MORELLI A., *Doveri dell'uomo da Mazzini ad oggi: opinioni a confronto*, in *www.giustiziainsieme.it*, 2022.
- CORRADO G., *L'ermeneutica metodica di E. Berti e l'ontologia ermeneutica di H.G. Gadamer: due prospettive a confronto*, in *Iride*, n. 3 del 2001, p. 505 ss.

- CORRAO G., *Breve itinerario storico-giuridico dell'insegnamento religioso nella scuola italiana*, in F. De Gregorio (a cura di), *Studi seminariali di storia, diritto canonico ed ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 278 ss.
- CORSALE M., *Lacune dell'ordinamento*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 257 ss.
- COSI G., *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Giuffrè, Milano, 1984.
- COSTA P., *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano, 1986.
- COSTA P., 'Imitatio imperii' e 'imitatio sacerdotii': *morte e trasfigurazione di una celebre formula*, in A. Ceretti, L. Garlati (a cura di), *Laicità e Stato di diritto. Atti del IV convegno di facoltà, Università di Milano-Bicocca, 9-10 febbraio 2006*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 179 ss.
- COSTA P., *Lo 'Stato totalitario': un campo semantico nella giuspubblicistica del fascismo*, in *Quaderni fiorentini*, 1999, p. 61 ss.
- COSTAMAGNA C., *Elementi di diritto costituzionale corporativo fascista*, Bemporad, Firenze, 1929.
- COSTAMAGNA C., *Dottrina del fascismo*, UTET, Torino, 1940.
- COTTURI G., *Volontariato e crisi dello Stato sociale*, in *Democrazia e diritto*, n. 4 del 1982, p. 33 ss.
- CRISAFULLI V., *Il concetto di Stato nel Codice penale*, in *Rivista penale*, 1935, p. 1320 ss.
- CRISAFULLI V., *Appunti preliminari sul diritto al lavoro nella Costituzione*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1951, p. 161 ss.
- CRISAFULLI V., *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Giuffrè, Milano, 1952.
- CRISAFULLI V., *Stato e popolo nella Costituzione italiana. Studi per il primo decennale della Costituzione*, II, Giuffrè, Milano, 1958.
- CRISAFULLI V., *Lezioni di diritto costituzionale*, I, CEDAM, Padova, 1970.
- CRISAFULLI V., NOCILLA D., voce *Nazione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVII, 1977, p. 787 ss.
- CRISAFULLI V., *La Corte costituzionale ha vent'anni*, in N. Occhiolupo (a cura di), *La Corte costituzionale tra norma giuridica e realtà sociale. Bilancio di vent'anni di attività*, il Mulino, Bologna, 1978, p. 84 ss.
- CROCE B., *Etica e politica (1931)*, Laterza, Roma-Bari, 1967.
- CUOCOLO F., *Istituzioni di diritto pubblico*, Giuffrè, Milano, 1988.

- CUPRI A., *L'economia del Profeta: la finanza islamica e i fondamenti religiosi del diritto islamico dei contratti Shari'ah Compliant*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 20 del 2021, p. 19 ss.
- CURCIO C., voce *Eguaglianza (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIV, 1965, p. 510 ss.
- CURCIO G.G., PAPINI R. (a cura di), *Jacques Maritain e il Concilio Vaticano*, Studium, Roma, 2016.
- DALLA MASSARA T., *Alle origini della causa del contratto. Elaborazione di un concetto nella giurisprudenza classica*, CEDAM, Padova, 2004.
- DALLA TORRE G., *Ancora su «due modelli di matrimonio»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1988, p. 33 ss.
- DALLA TORRE G., *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino, 1993.
- DALLA TORRE, *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Studium, Roma, 1997.
- DALLA TORRE G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni tra Chiesa e comunità politica*, Editrice A.V.E., Roma, 2007.
- DALLA TORRE G., *Matrimonio e famiglia tra laicità e libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2018, p. 1 ss.
- DALLA TORRE G., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2019.
- DALLA TORRE P., *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, Aracne, Roma, 2011.
- D'ALOIA A., *Diritto di morire? La problematica dimensione costituzionale della "fine della vita"*, in *Politica del diritto*, n. 4 del 1998, p. 601 ss.
- D'ALTO F., *Tra Ottocento e Novecento: dai diritti sul proprio Corpo ai diritti della persona*, in *Questione Giustizia*, 2016.
- D'AMICO M., *Le questioni "eticamente sensibili" fra scienza, giudici e legislatore*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2015, p. 1 ss.
- D'ANDREA L., *Eguale libertà ed interesse alle intese delle confessioni religiose: brevi note a margine della sent. cost. n. 346/2002*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2003, p. 667 ss.
- D'ANDREA L., voce *Effettività*, in S. Cassese (diretto da), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. III, Giuffrè, Milano, 2006, p. 2118 ss.
- D'ANDREA L., *Diritto costituzionale e processi interculturali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2009.
- D'ANGELO G., *Sul significato e le implicazioni ecclesiasticistico-canonistiche del Codice del Terzo settore. Questioni problematiche e considerazioni prospettive a partire dalle prime riflessioni della dottrina*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2018, p. 665 ss.

- D'ANGELO G., *Attività di culto e Codice del Terzo settore. I "chiarimenti del Ministero del Lavoro in tema di attività diverse (art. 6) e di accesso alle agevolazioni urbanistiche per le attività principali degli ETS (art. 71)*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2019, p. 551 ss.
- D'ANGELO G., *Fattore religioso e Costituzione economica. A proposito di enti ecclesiastici-religiosi e impresa sociale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2022.
- DANOVI R., *Ordinamento forense e deontologia*, Giuffrè, Milano, 2022.
- D'ARIENZO M., *Il concetto giuridico di responsabilità: rilevanza e funzione nel diritto canonico*, Pellegrini, Cosenza, 2012.
- D'ARIENZO M., *I fondamenti religiosi della finanza islamica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2012, p. 1 ss.
- D'ARRIGO C.M., *Integrità fisica*, in *Enciclopedia del diritto*, Aggiornamento IV, 2000, p. 715 ss.
- D'AVACK P.A., *Corso di diritto canonico*, I, Giuffrè, Milano, 1956.
- D'AVACK P.A., voce *Concordato ecclesiastico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, 1961, p. 441 ss.
- D'AVACK P.A., voce *Confessionismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, 1961, p. 929 ss.
- D'AVACK P.A., *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano. Le fonti*, Giuffrè, Milano, 1963.
- D'AVACK P.A., *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Giuffrè, Milano, 1969.
- DE CUPIS A., *I diritti della personalità*, Giuffrè, Milano, 1982.
- DE FELICE R., *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Einaudi, Torino, 1968.
- DEGNI F., *Il diritto di famiglia nel nuovo codice civile italiano*, CEDAM, Padova, 1943.
- DE GREGORIO L. (a cura di), *Il cammino della laicità. Dalla legge sul divorzio alla revisione del Concordato (1970-1985)*, il Mulino, Bologna, 2012.
- DEL GIUDICE V., *La separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Manuzio, Roma, 1913.
- DEL GIUDICE V., *Le nuove basi del Diritto ecclesiastico italiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1929.
- DEL GIUDICE V., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1959.
- DEL GIUDICE V., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1970.
- DEL VECCHIO G., *La crisi dello Stato*, Pallotta, Roma, 1934.

- DELLAVALLE S., *Dall'immagine Dei al riconoscimento reciproco. L'evoluzione del concetto di dignità umana alla luce della difesa della libertà religiosa*, in *Costituzionalismo.it*, n. 3 del 2014.
- DEL VECCHIO G., *Il progresso giuridico*, in *Rivista italiana di sociologia*, n. 5 del 1911.
- DE MAGLIE C., *Società multiculturali e diritto penale: la cultural defense*, in E. Dolcini, C.E. Paliero (a cura di), *Studi in onore di G. Marinucci*, Giuffrè, Milano, 2006, p. 214 ss.
- DE MAURO G.B., voce *Vilipendio della Nazione italiana*, in *Nuovo digesto italiano*, vol. XII, 1940, p. 1035 ss.
- DE SANCTIS F., *Saggi critici*, Principato, Milano, 1965.
- DE SANCTIS F., voce *Resistenza (diritto di)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIX, 1988, p. 994 ss.
- DIAMOND J., *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere (2005)*, trad.it. F. Leardini, Einaudi, Torino, 2005.
- DI COSIMO G., *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000.
- DIENI E., *Diritto & Religione vs. «nuovi» paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), aprile 2008.
- DI GIOVINE O., G. D'ALESSANDRO (a cura di), *La Corte costituzionale e il fine vita: un confronto interdisciplinare sul caso Cappato-Antoniani*, Giappichelli, Torino, 2020.
- DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito (1883)*, Bompiani, Milano, 2007.
- DISEGNI G., *Considerazioni sulla storia e la natura giuridica della comunità ebraiche*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, n. 3 del 1985, p. 625 ss.
- DOGLIANI M., *Interpretazione della Costituzione*, Franco Angeli, Milano, 1982.
- DOLCINI E., *Omosessualità, omofobia, diritto penale. Riflessioni a margine del volume di M. Winkler e G. Strazio, L'abominevole diritto. Gay e lesbiche, giudici e legislatori, 2011*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., maggio 2012.
- DOMIANELLO S., MORELLI A., *Alle radici della laicità civile e della libertà confessionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2007.
- DOMIANELLO S., *Osservazioni sulla laicità quale tecnica metodologica di produzione del "diritto giurisprudenziale"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2011.
- DOMIANELLO S., in S. Domianello, J. Pasquali Cerioli (a cura di), *Aporie e opacità dell'otto per mille: tra interesse pubblico a un pluralismo aperto e interessi specifici alla rigidità del mercato religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 5 del 2020.

- DONATI D., *Il problema delle lacune nell'ordinamento giuridico (1910)*, in ID., *Scritti di diritti pubblico*, vol. I, CEDAM, Padova, 1966.
- D'ORTA M., *Diritto e tempo. L'idea di "progresso" del diritto dall'antichità alla modernità*, Giappichelli, Torino, 2012.
- DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale (1893)*, trad. it. di F. Airoldi Namer, Il saggiatore, Milano, 2016.
- EGBERT D.D., *Arte e sinistra in Europa: dalla Rivoluzione francese al 1968*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- ELIA L., *Introduzione ai problemi della laicità*, in AA.VV., *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI, Atti del XXII Convegno Annuale dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Napoli, 26-27 ottobre 2007*, CEDAM, Padova, 2008.
- ELIOT T.S., *Appunti per una definizione di cultura (1948)*, trad.it. G. Manganelli, Bompiani, Milano, 1952.
- ELIOT T.S., *Il bosco sacro. Saggi su poesia e critica*, Bompiani, Milano, 1995.
- EL-SAWAD A., ARNOLD J., COHEN L., 'Doublethink': *The prevalence and function of contradiction in accounts of organizational life*, in *Human Relations*, n. 57 del 2004, p. 1179 ss.
- ESPOSITO C., *La Costituzione italiana. Saggi*, CEDAM, Padova, 1954.
- ESPOSITO C., *Le libertà di manifestazione del pensiero nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 1958.
- EUSEBI L., *Il suicidio assistito dopo Corte cost. n. 242/2019. A prima lettura*, in *Corti supreme e salute*, n. 2 del 2019, p. 193 ss.
- FABRE G., *Tra propaganda ed educazione: il fascismo, la censura e gli editori*, in *History of education & children's literature*, n. 1 del 2006, p. 103 ss.
- FALCO M., *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*, Bocca, Torino, 1913.
- FALCO M., *La politica ecclesiastica della Destra*, Bocca, Torino, 1914.
- FALCO M., *La nuova legge sulle comunità israelitiche*, in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1931, p. 512 ss.
- FALCO M., *La natura giuridica delle comunità israelitiche italiane*, in AA.VV., *Studi in onore di Francesco Scaduto*, I, Carlo Cya, Firenze, 1936, p. 315 ss.
- FELICIANI G., *Organizzazioni "non profit" ed enti confessionali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1997, p. 13 ss.
- FALZEA A., *Voci di teoria generale del diritto*, Giuffrè, Milano, 1985.
- FALZEA A., *Introduzione alle scienze giuridiche. Il concetto del diritto*, Giuffrè, Milano, 1992.

- FALZEA A., *Etica e diritto. Prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2002/2003 dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria*, 8 marzo 2003, disponibile online al sito www.unirc.it.
- FALZEA A., voce *Complessità giuridica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali I, 2007, p. 201 ss.
- FANTI I., *Dell'attentato politico contro il sovrano, i poteri, la costituzione e l'integrità dello Stato*, in *Rivista penale*, n. 11 del 1879.
- FATTORI G., *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa. Le scienze umane moderne nella giurisprudenza rotale postconciliare*, Vita e Pensiero, Milano, 2011.
- FATTORI G., *Chiesa-ordinamento e scienze moderne in Italia*, in *Studi Urbinati, A - Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, n. 3 del 2010, p. 387 ss.
- FATTORI G., *Il rovesciamento giurisprudenziale delle norme in materia di procreazione medicalmente assistita. Interpretazione evolutiva e dilemma contro-maggioritario*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2015, p. 143 ss.
- FATTORI G., *Diritto costituzionale della religione. Repertorio della manualistica e analisi dei percorsi*, Giappichelli, Torino, 2018.
- FATTORI G. (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pacini, Pisa, 2021.
- FEROCI V., *Istituzioni di diritto pubblico secondo la vigente legislazione fascista*, Hoepli, Milano, 1934.
- FERRARI A., *Laicità e religione civile: qualche osservazione su un «matrimonio dispari»*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2003, p. 139 ss.
- FERRARI A., *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012.
- FERRARI A., *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 7 del 2013.
- FERRARI A., *Secularism e post-modernità: qualche eco da oltreoceano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 2 del 2018, p. 1 ss.
- FERRARI D., *La libertà di coscienza nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Libellula, Lecce, 2015.
- FERRARI S., *Religione e codice civile. Dinamica istituzionale e problematica amministrativa del diritto matrimoniale postunitario*, in *Storia contemporanea*, 1976, p. 123 ss.
- FERRARI S., *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Giuffrè, Milano, 1979.
- FERRARI S., *Tra uguaglianza e libertà: una funzione attuale del principio separatistico*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1987, p. 409 ss.

- FERRARI S., ZANOTTI A., *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa*, in R. Lill e F. Traniello (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Atti della XXXII settimana di studio 17-21 settembre 1990*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 421 ss.
- FERRARI S., *Francesco Ruffini nella crisi dello Stato liberale*, in *Nuova antologia*, 1993, p. 168 ss.
- FERRARI S., *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in V. Parlato, G.B. Varnier (a cura di), *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 19 ss.
- FERRARI S., *Una modesta proposta per prevenire...*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 1998, p. 3 ss.
- FERRARI S., *La politica ecclesiastica subalpina e le leggi Siccardi*, in G. Griseri e G.S. Pene Vidari (a cura di), *Giuseppe Siccardi, magistrato, giurista, ministro nel bicentenario della nascita*, Società per gli studi storici, Cuneo, 2005, p. 65 ss.
- FERRARI S., *Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni*, in *Sociologia del diritto*, n. 2 del 2006, p. 5 ss.
- FERRARI S., *Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2007, p. 3 ss.
- FERRARI S., *Diritto e religione nella storia d'Europa. Premesse storiche allo studio del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012.
- FERRARI S., PASTORELLI S., *Religion in Public Spaces. A European Perspective*, Routledge, Londra, 2012.
- FERRARI S., *Perché è necessaria una legge sulla libertà religiosa? Profili e prospettive di un progetto di legge in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2017.
- FERRARI S. (a cura di C. Cianitto, A. Ferrari, D. Milani, A. Tira), *Scritti. Percorsi di libertà religiosa per una società plurale*, il Mulino, Bologna, 2022.
- FERRI E., *Scuola criminale positiva e filosofia idealista*, in *Scuola positiva*, n. 1 del 1925, pp. 1 ss.
- FERRI G.D., *Sui caratteri giuridici del regime totalitario*, Cremonese, Roma, 1937.
- FIANDACA G., *Problematica dell'osceno e tutela del buon costume*, CEDAM, Padova, 1984.
- FIANDACA G., *Intorno al diritto penale liberale*, in *disCrimen*, 2019.
- FINOCCHIARO F., *Appunti in tema di vilipendio della Religione dello Stato e libera manifestazione del pensiero*, in *Giurisprudenza italiana*, n. 4 del 1962, p. 17 ss.
- FINOCCHIARO F., *Santi Romano e il diritto ecclesiastico*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1975, p. 183 ss.

- FINOCCHIARO F., *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 1986.
- FINOCCHIARO S., *Verso una giustizia costituzionale più “aperta”: la Consulta ammette le opinioni scritte degli “amici curiae” e l’audizione di esperti di chiara fama*, in *Sistema penale*, 2020.
- FIORAVANTI M., voce *Stato (storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 708 ss.
- FIORAVANTI M., *Giuristi e dottrine del partito politico: gli anni Trenta e Quaranta*, in C. Franceschini, S. Guerrieri e G. Monina (a cura di), *Le idee costituzionali della Resistenza*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1997, p. 193 ss.
- FIORAVANTI M., *Stato e costituzione*, in ID. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 3 ss.
- FIORAVANTI M., *La crisi dello Stato liberale di diritto*, in *Ars Interpretandi*, n. 1 del 2011, p. 81 ss.
- FIORE C., *I reati di opinione*, CEDAM, Padova, 1972.
- FIORE C., *I limiti d’espressione dell’antagonismo politico*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 2 del 2016, p. 893 ss.
- FISHER M., *Realismo capitalista (2009)*, Nero, Roma, 2018.
- FLORIS P., *Libertà di religione e libertà di espressione artistica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2008, p. 157 ss.
- FLORIS P., *La tutela delle esigenze religiose in ambito locale tra regole giuridiche e buone pratiche. Il contesto italiano*, in A. CASTRO JOVER, *Diversidad Religiosa y Gobierno Local: Marco Jurídico y Modelos de Intervención en España y en Italia*, Aranzadi, Cizur Menor, 2013, p. 175 ss.
- FOIS S., *Principi costituzionali e libera manifestazione del pensiero*, Giuffrè, Milano, 1957.
- FONTANA G., *art. 33*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, estensione online (www.leggiditalia.it).
- FORMIGONI G., *L’Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, il Mulino, Bologna, 1998.
- FORTINO M., *Diritto di famiglia. I valori, i principi, le regole*, Giuffrè, Milano, 2004.
- FRENI F., *Biogiuridica e pluralismo etico-religioso. Questioni di bioetica, codici di comportamento e comitati etici*, Giuffrè, Milano, 2000.
- FRENI F., *La laicità nel biodiritto. Le questioni bioetiche nel nuovo incedere interculturale della giuridicità*, Giuffrè, Milano, 2012.
- FRENI F., *Codici di autodisciplina e libertà di coscienza: per una democrazia più partecipativa e solidale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 17 del 2015, p. 1 ss.

- FROMM E., *La disobbedienza e altri saggi*, trad. it. F. Saba Sardi, Mondadori, Milano, 1982.
- GADAMER H.G., *Emilio Betti und das Idealistische Erbe*, in *Quaderni fiorentini*, n. 7 del 1978, p. 5 ss.
- GADAMER H.G., *Verità e metodo (1960)*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000.
- GALANTE A., voce *Exequatur e placet regio*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. V, 1911 p. 840 ss.
- GALEOTTI S., *Il valore della solidarietà*, in *Diritto e società*, 1996, p. 1 ss.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica (1999)*, AlboVersorio, Milano, 2011.
- GALIMBERTI U., *L'età della tecnica e la fine della storia*, Orthotes, Salerno, 2021.
- GALLETTI A., SALVEMINI G., *La riforma della scuola media: notizie, osservazioni, proposte*, Sandron, Milano, 1908.
- GALLO F., *Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis a confronto (1848-1862)*, in *Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, n. 6 del 2017, p. 651 e ss.
- GALLUCCIO A., *Punire la parola pericolosa? Pubblica istigazione, "discorso d'odio" e libertà di espressione nell'era di internet*, Giuffrè, Milano, 2020.
- GARLATI L., *Dalla tutela della religione di Stato alla difesa della libertà dei culti: la svolta liberale del codice Zanardelli*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., aprile 2007.
- GAUDIO A., *Scuola e fascismo*, La Scuola, Brescia, 1995.
- GEMMA G., *Costituzione e associazioni: dalla libertà alla promozione*, Giuffrè, Milano, 1993
- GENNARI M., voce *Educazione*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 3222 ss.
- GENTILE E., *Alfredo Rocco*, in F. Cordova (a cura di), *Uomini e volti del fascismo*, Bulzoni, Roma, 1980, pp. 303-336.
- GENTILE E., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- GENTILE E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001
- GENTILE E., *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- GENTILE E., *Italiani senza padri. Intervista sul risorgimento*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- GENTILE G., *Il fascismo al governo della scuola*, Sandron, Milano-Palermo, 1924.
- GENTILE G., *Origini e dottrina del fascismo (1928)*, Libreria del Littorio, Roma, 1929.

- GENTILE G., *Scritti pedagogici. La riforma della scuola in Italia*, III, Sansoni, Firenze, 1937
- GENTILE G., *Educazione e scuola laica*, Sansoni, Firenze, 1942.
- GENTILE G., *I profeti del Risorgimento italiano (1923)*, Le Lettere, Firenze, 2004.
- GENTILE G., *I fondamenti della filosofia del diritto (1916)*, Le Lettere, Firenze, 2012.
- GENTILE G., *Discorsi di religione (1935)*, Ortothes, Salerno, 2015
- GERBER C.F., *Über öffentliche Rechte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1853.
- GIANNINI M.S., *Rilevanza costituzionale del lavoro*, in *Rivista giuridica del lavoro*, n. 1 del 1949.
- GIANNINI M.S., *Rilevanza costituzionale del lavoro*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1949-1950, p. 3 ss.
- GIANNINI M.S., *Profili costituzionali della protezione sociale delle categorie lavoratrici*, in *Rivista Giuridica del Lavoro e della Previdenza Sociale*, n. 1 del 1951, p. 13 ss.
- GIANNINI M.S., *I pubblici poteri negli Stati pluriclasse*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1979, p. 389 ss.
- GIANNINI M.S., *Il pubblico potere. Stati e amministrazioni pubbliche*, il Mulino, Bologna, 1986.
- GISMONDI P., voce *Exequatur e placet*, in *Nuovo Digesto Italiano*, vol. V, 1938 (estratto).
- GISMONDI P., *Il nuovo giurisdizionalismo italiano. Contributo alla dottrina della qualificazione dei rapporti tra Stato e Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1946.
- GIUFFRÈ F., *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2002.
- GIUFFRÈ F., *I doveri di solidarietà sociale*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 31 ss.
- GIUPPONI T.F., *La sicurezza e le sue "dimensioni" costituzionali*, in *Forum di Quaderni Costituzionali* (www.forumcostituzionale.it), 2008.
- GOMEZ DE AYALA A., *Il neo-giurisdizionalismo liberale*, in in P.A. D'avack (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, Neri Pozza, Vicenza, 1967, p. 93 ss.
- GORI L., *Terzo settore e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 2022.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, III, 1975.
- GRASSO G., *La sentenza n. 1 del 1956. Sessant'anni dopo*, in *Osservatorio AIC*, n. 1 del 2017.
- GRAZIANI E., *La riforma del concordato lateranense e prospettive*, in *Temi romana*, 1969, p. 621 ss.

- GRAZIANI L., *Degli appelli «ab abusu» e della revoca degli «exequatur» e dei «placet»*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 1891, p. 473 ss.
- GRISOLIA M., voce *Arte (profili costituzionali e organizzazione amministrativa)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. III, 1958, p. 96 ss.
- GROSSI P., *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico (1860-1950)*, Giuffrè, Milano, 2000.
- GROSSI P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007.
- GROSSI P., *Scritti canonistici*, Giuffrè, Milano, 2013.
- GROSSI P., *Sulla odierna fattualità del diritto*, in *Giustizia civile*, n. 1 del 2014, p. 11 ss.
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale (1995)*, Laterza, Roma-Bari, 2017.
- GROSSI P., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2017.
- GUARINO G., *La previdenza sociale nella costituzione italiana e nelle altre costituzioni*, in *Rivista degli infortuni e delle malattie professionali*, 1952, p. 12 ss.
- GUARINO A., *Lo Scaduto dimenticato*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 2 del 2002, p. 475 ss.
- GUERZONI L., *Stato laico e stato liberale. Un'ipotesi interpretativa*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1977, p. 509 ss.
- GUERZONI L., *L'obiezione di coscienza tra politica, diritto e legislazione*, in R. Botta (a cura di), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico*, Giuffrè, Milano, 1991, p. 163 ss.
- HÄBERLE P., *Per una dottrina della costituzione come scienza della cultura (1982)*, Carocci, Roma, 2011.
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo (1981)*, trad. it. P. Rinaudo, I e II, il Mulino, Bologna, 1987.
- HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica (1962)*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- HABERMAS J., *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, n. 14 del 2006, p. 1 ss.
- HABERMAS J., *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009, p. 24 ss.
- HAYEK F.A., *The constitution of liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- HARRIS H.S., *La filosofia di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1973.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia (1837)*, La Nuova Italia, Firenze, 1981.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito (1807)*, Bompiani, Milano, 2000.
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto (1820)*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

- HOBSBAWM E.J., *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale (1984)*, Laterza, Roma-Bari, 1990
- HOBSBAWM E.J., RANGER T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione (1983)*, trad. it. E. Basaglia, Einaudi, Torino, 2002.
- IACCIO P., *La censura teatrale durante il fascismo*, in *Storia contemporanea*, n. 4 del 1956, p. 567 ss.
- IANNONE R., *La dimensione culturale del diritto*, in *Quaderni di sociologia*, 2002, p. 187 ss.
- IANNUZZI A., *Il diritto capovolto. Regolazione a contenuto tecnico-scientifico e Costituzione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018.
- IRTI N., *L'ordine giuridico del mercato*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- IRTI N., *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- IRTI N., SEVERINO E., *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- JEMOLO A.C., *L'amministrazione ecclesiastica*, in V.E. Orlando (a cura di), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, X, Società Editrice Libreria, Milano, 1916.
- JEMOLO A.C., *Elementi di diritto ecclesiastico*, Vallecchi, Firenze, 1927.
- JEMOLO A.C., *Sulla qualificazione giuridica dello Stato italiano in ordine alle sue relazioni con la Chiesa*, in *Rivista di diritto pubblico*, n. 4 del 1931, pp. 161 ss.
- JEMOLO A.C., *Alcune considerazioni sul R.D. 30 ottobre 1930, n. 1731 sulle Comunità Israelitiche*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1931, p. 73 ss.
- JEMOLO A.C., *Lezioni di diritto ecclesiastico italiano. Il diritto ecclesiastico dello Stato italiano*, Leonardo Da Vinci, Città di Castello, 1933.
- JEMOLO A.C., voce *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XVII, 1933, p. 366 ss.
- JEMOLO A.C., *Corso di diritto ecclesiastico: 1944-1945*, Tipografia dell'Università di Roma, Roma, 1945.
- JEMOLO A.C., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1948.
- JEMOLO A.C., *La famiglia e il diritto*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania*, n. 3 del 1949 (estratto pubblicato da Jovene nel 1949).
- JEMOLO A.C., *La crisi dello Stato moderno*, Laterza, Bari, 1954.
- JEMOLO A.C., *Le problème de la laïcité en Italie*, in AA.VV., *La laïcité. Atti della VI sessione del Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 455 ss.
- JEMOLO A.C., *I problemi pratici della libertà*, Giuffrè, Milano, 1961.
- JEMOLO A.C., *Religione dello Stato*, UTET, Torino, 1967.

- JEMOLO A.C., *Il matrimonio*, UTET, Torino, 1968.
- JEMOLO A.C., voce *Giurisdizionalismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, 1970, p. 185 ss.
- JEMOLO A.C., *Gli occhiali del giurista*, CEDAM, Padova, 1970.
- JORI M., PINTORE A., *Introduzione alla filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2014.
- KANT I., *Storia universale e teoria del cielo*, trad.it. di S. Velotti, Theoria, Roma-Napoli, 1987.
- KELSEN H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 1954.
- KELSEN H., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderna come "nuove religioni"*, trad.it. P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- KOSELLECK R., *Progresso e decadenza*, in ID., *Il vocabolario della modernità*, trad. it. C. Sandrelli, il Mulino, Bologna, 2009 (ed. or. 2006).
- LACCHÈ L., *La penalistica costituzionale e il 'liberalismo giuridico'. Problemi e immagini della legalità nella riflessione di Francesco Carrara*, in *Quaderni Fiorentini*, 2007, p. 663 ss.
- LANCHESTER F., voce *Stato (forme di)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, 1990, p. 796 ss.
- LANCHESTER F., voce *Panunzio, Sergio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 81, 2014, disponibile online (www.treccani.it).
- LANGE M.M., voce *Progress*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), 2011.
- LANZILLO, *Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento*, in G. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 83 ss.
- LARICCIA S., *La rilevanza giuridica dell'interesse religioso*, in P.A. D'avack (a cura di), *Atti del congresso celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, Neri Pozza, Vicenza, 1967, p. 293 ss.
- LARICCIA S., *La legge sul divorzio e la riforma del diritto di famiglia in Italia negli anni 1970-'75*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2020, p. 62 ss.
- LA TORRE M., *L'evoluzione del diritto e la «pretesa di progresso»*. *Per una modesta filosofia della storia del diritto*, in *Ragion pratica*, n. 1 del 2017, p. 197 ss.
- LAVAGNA C., *Istituzioni di diritto pubblico*, UTET, Torino, 1982.
- LECIS A.M., *La svolta del processo costituzionale sotto il segno della trasparenza e del dialogo: la Corte finalmente pronta ad accogliere amicus curiae e esperti dalla porta principale*, in *Diritti Comparati* (www.dirittocomparati.it), 2020.

- LEMME G., *Articolo 41 Cost. e sviluppo sostenibile: contrasto o concordanza? Note minime sulla modernità del concetto di utilità sociale*, in *Gazzetta Ambiente*, n. 4 del 2007, p. 85 ss.
- LEVI N., *Dolo e coscienza dell'illiceità nel diritto vigente e nel Progetto*, in *Studi economico- giuridici pubblicati a cura della Facoltà di giurisprudenza di Cagliari*, Anno XVI, 1928 (estratto).
- LIBONATI B., *Ordine giuridico e legge economica del mercato*, in *Rivista delle società*, 1998, p. 1540 ss.
- LICASTRO A., *I ministri di culto nell'ordinamento giuridico italiano*, Giuffrè, Milano, 2005.
- LICASTRO A., *Unione europea e "status" delle confessioni religiose: fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2014.
- LICASTRO A., *Trattamenti sanitari, diritto all'autodeterminazione ed etiche di fine vita dopo l'ordinanza n. 207 del 2018 della Corte costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 14 del 2019, p. 1 ss.
- LICASTRO A., *Crocifisso "per scelta". Dall'obbligatorietà alla facoltatività dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (in margine a Cass. civ., sez. un., ord. 9 settembre 2021, n. 24414)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2021, p. 17 ss.
- LILL R., *Introduzione*, in R. Lill e F. Traniello (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Atti della XXXII settimana di studio 17-21 settembre 1990*, il Mulino, Bologna, 1992.
- LILLO P., *I limiti all'esercizio della libertà religiosa nell'Italia liberale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2003, p. 37 ss.
- LOMBARDI G., *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1967.
- LOMBARDI G., *El pensamiento constitucional de Simon Bolivar entre «constitucionalismo de la restauracion» y «constitucionalismo del progreso»*, in AA.VV., *Pensamiento constitucional de Simon Bolivar*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1983.
- LOMBARDI VALLAURI L., *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1979, p. 21 ss.
- LOMBARDI VALLAURI L., *L'orizzonte problematico. "Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno"*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, I, Giuffrè, Milano, 1981, p. 3 ss.
- LONGO M., voce *Progresso*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 9022 ss.
- LOY G., *Una Repubblica fondata sul lavoro*, in E. Ghera, A. Pace (a cura di), *L'attualità dei principi fondamentali della Costituzione in materia di lavoro*, Jovene, Napoli, 2009, p. 28 ss.

- LUCIANI M., *La produzione economica privata nel sistema costituzionale*, CEDAM, Padova, 1983.
- LUCIANI M., *Radici e conseguenze della scelta costituzionale di fondare la Repubblica democratica sul lavoro*, in *Argomenti di diritto del lavoro*, n. 3 del 2010, p. 628 ss.
- LUCIANI M., *Unità nazionale e struttura economica. La prospettiva della Costituzione repubblicana*, in *Costituzionalismo e Costituzione nella vicenda unitaria italiana. Atti del XXVI Convegno annuale AIC 2011*, Jovene, Napoli, 2014, p. 3 ss.
- LUZZATI C., *La vaghezza delle norme. Un'analisi del linguaggio giuridico*, Giuffrè, Milano, 1990.
- LUZZATI C., 1929. *La libertà negata*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 4 del 2020, p. 54 ss.
- LUZZATTI L., *Lo Stato e la Chiesa nel Belgio con alcune applicazioni alla questione religiosa in Italia. Saggio storico-critico*, Editori della Biblioteca Utile, Milano, 1867.
- MACRÌ G., voce *Lobbies*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Aggiornamento 2012, p. 471 ss.
- MACRÌ G., *Organizzazioni religiose e attività di lobbying*, in *Percorsi costituzionali*, n. 3 del 2012, p. 75 ss.
- MAGGIORE G., *Che è la borghesia?*, Il Solco, Città di Castello, 1921.
- MAGNI C., *Teoria del diritto ecclesiastico civile. I fondamenti*, CEDAM, Padova, 1952.
- MAGNI C., *I subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi con un raffronto*, CEDAM, Padova, 1961.
- MAIONE R., *La religione civile come nucleo di senso della dignità umana*, CEDAM, Padova, 2018
- MANCINA C., *Hegel e la famiglia moderna*, in *Studi Storici*, n. 4 del 1984, p. 985 ss.
- MANCINI P.S., *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti (1851)*, Giappichelli, Torino, 1994.
- MANNHEIM K., *Ideologia e utopia (1929)*, il Mulino, Bologna, 1965.
- MANTOVANI F., *Diritto penale. Parte speciale, I. I delitti contro la persona*, CEDAM, Padova, 2013.
- MANZIN MAESTRELLI S., voce *Istruzione dell'obbligo*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IX, 1994, p. 2 ss.
- MANZINI V., *Trattato di diritto penale italiano*, UTET, Torino, 1921.
- MANZINI V., *Trattato di diritto penale italiano secondo il codice del 1930*, VI, UTET, Torino 1935.
- MARCHEI N., *“Sentimento religioso” e bene giuridico. Tra giurisprudenza costituzionale e novella legislativa*, Giuffrè, Milano, 2006.

- MARCHESI F.M., *Il concordato italiano dell'11 febbraio 1929*, D'Auria, Napoli, 1960.
- MARCONI G., *I delitti contro la personalità dello Stato. Profili storico-sistemati*, Giuffrè, Milano, 1984.
- MARGIOTTA BROGLIO F., *L'origine giansenista della formula della formula cavouriana "libera Chiesa in libero Stato"*, in *Jus*, n. 3 del 2015, p. 245 ss.
- MARGOZZI M., *L'«azione» per l'arte contemporanea. Le esposizioni, i premi, le leggi per la promozione e il coordinamento dell'attività artistica. Introduzione*, in V. Cazzato (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, I, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2001, p. 27 ss.
- MARI G., *Il lavoro dopo la "fine del lavoro"*, in *Iride*, n. 2 del 2008, p. 259 ss.
- MARITAIN J., *Umanesimo integrale* (or. 1936), trad. it. di P. Viotto, Borla, Torino, 1964.
- MARITAIN J., *La persona e il bene comune* (1947), trad. it. M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia, 2009.
- MARTINA G., *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, III, Morcelliana, Brescia, 1995.
- MARTINA G., *Pio IX (1867-1878)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990.
- MARTINES T., *Concetti indeterminati e attività interpretativa della Corte costituzionale*, in AA.VV., *Studi sull'art. 41 della Costituzione*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 171 ss.
- MARTINES T., *Ordine dello Stato e «principi supremi» della Costituzione*, in S. Berlingò, G. Casuscelli (a cura di), *Stato democratico e regime pattizio, Atti dell'incontro di studio, Messina 6-7 giugno 1975*, Giuffrè, Milano, 1977, p. 84 ss.
- MARTINES T., *Libertà religiosa e libertà di formazione della coscienza*, in I.C. Iban (a cura di), *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1989, p. 25 ss.
- MARTUCCI R., *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Carocci, Roma, 2015.
- MASCIOTTA C., *Note a margine delle nuove norme integrative per i giudizi davanti alla Corte costituzionale*, in *Osservatorio sulle fonti* (www.osservatoriosullefonti.it), n. 1 del 2020, p. 194 ss.
- MASSA PINTO I., *Doveri e formazioni sociali. Il dovere di fedeltà alla Repubblica come dovere di non rompere l'armistizio tra gruppi portatori di fini non negoziabili (ovvero il dovere di comprendere le ragioni degli altri)*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 52 ss.
- MASSA R., voce *Educazione*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano, 2004, p. 294 ss.
- MATERNINI ZOTTA M.F., voce *Comunità israelitiche*, in *Digesto discipline pubblicistiche*, vol. III, 1989, p. 4 ss.
- MAYER M.E., *Rechtsnormen und Kulturnormen*, Schletter, Breslau, 1903.

- MAZZACANE A. (a cura di), *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli, 1986.
- MAZZARELLA F., *La semplicità immaginaria. Apogeo e crisi dello Stato liberale di diritto*, in *Ars interpretandi*, n. 1 del 2011, p. 57 ss.
- MAZZINI G., *I doveri dell'uomo (1860)*, Richiedei, Roma, 1872.
- MAZZINI G., *Pensieri sulla democrazia in Europa (1846-47)*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- MAZZINI G., *Dal Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Claudiana, Torino, 2011.
- MAZZIOTTI DI CELSO M., *Il diritto al lavoro*, Giuffrè, Milano, 1956.
- MAZZIOTTI DI CELSO M., *Lezioni di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1985.
- MAZZOLA R., *Santi Romano e la scienza ecclesiasticistica: attualità e inattualità di un modello teorico*, in G.B. Varnier (a cura di), *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto canonico al diritto ecclesiastico*, EUM, Macerata, 2011, p. 193 ss.
- MAZZOLA R., *Confessioni, organizzazioni filosofiche e associazioni religiose nell'Unione Europea tra speranze disilluse e problemi emergenti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2014, p. 1 ss.
- MECACCI F., *Dei reati politici*, Tipografia del Senato, Roma, 1879.
- MENGONI L., *Fondata sul lavoro: la Repubblica tra diritti inviolabili dell'uomo e doveri inderogabili di solidarietà*, in M. Napoli (a cura di), *Costituzione, lavoro, pluralismo sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 3 ss.
- MERLINI S., *La "politica culturale" della Repubblica ed i principi della Costituzione*, in AA.VV., *Diritti, nuove tecnologie, trasformazioni sociali. Scritti in memoria di Paolo Barile*, CEDAM, Padova, 2003, p. 515 ss.
- MERUSI F., *I servizi pubblici negli anni '80*, in *Quaderni Regionali*, 1985, p. 39 ss.
- MILANI D., *Partecipazione e religione: strumenti e percorsi per una governance condivisa*, in A. CASTRO JOVER, *Diversidad Religiosa y Gobierno Local: Marco Jurídico y Modelos de Intervención en España y en Italia*, Aranzadi, Cizur Menor, 2013, p. 207 ss.
- MINGHETTI M., *Stato e Chiesa*, Hoepli, Milano, 1874.
- MIRABELLI C., voce *Israeliti*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, 1972, p. 975 ss.
- MIRABELLI C., *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico italiano*, CEDAM, Padova, 1974.
- MOCCIA S., *Carpzov e Grozio. Dalla concezione teocratica alla concezione laica del diritto penale*, Editoriale scientifica, Napoli, 1988.
- MOCCIA S., *Ideologia e diritto nel sistema sanzionatorio del codice Zanardelli*, in S. Vinciguerra (a cura di), *I codici preunitari e il codice Zanardelli*, CEDAM, Padova, 1999, p. 562 ss.

- MODUGNO F., voce *Legge (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 872 ss.
- MODUGNO F., *Ordinamento giuridico (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXX, 1980, p. 720 ss.
- MODUGNO F., *I nuovi diritti nella giurisprudenza costituzionale*, Giappichelli, Torino, 1995.
- MOLA A.A., *Michele Coppino. Scritti e discorsi*, Famija Albeisa, Alba, 1978.
- MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e Dio laico. La dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983.
- MONTALDO R., *La tutela costituzionale dell'ambiente nella modifica degli artt. 9 e 41 Cost.: una riforma opportuna e necessaria?*, in *federalismi.it*, n. 13 del 2022, p. 187 ss.
- MORELLI A., *Tra Babele e il nulla: questioni etiche di fine vita, «nichilismo istituzionale» e concezioni della giustizia*, in P. Falzea (a cura di), *Thanatos e nomos. Questioni bioetiche e giuridiche di fine vita*, Jovene, Napoli, 2009, p. 160 ss.
- MORELLI A., *I paradossi della fedeltà alla Repubblica*, Giuffrè, Milano, 2013.
- MORELLI A., *Le trasformazioni del principio democratico*, in *Consulta online*, n. 1 del 2015, p. 194 ss.
- MORELLI A., *I principi costituzionali relativi ai doveri inderogabili di solidarietà*, in *Forum di Quaderni Costituzionali (www.forumcostituzionale.it)*, 2015.
- MORELLI A., *Diritto, scienza e tecnica: la prospettiva del costituzionalista. Recensione ad A. Iannuzzi, Il diritto capovolto. Regolazione a contenuto tecnico-scientifico e Costituzione, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018*, in *Rivista di Diritti Comparati (diritticomparati.it)*, n. 1 del 2019, p. 204 ss.
- MORELLI A., *Il principio personalista nell'era dei populismi*, in *Consulta Online*, n. 2 del 2019, p. 359 ss.
- MORELLI A. (a cura di), *Doveri costituzionali*, in *Diritto costituzionale: rivista quadrimestrale*, n. 2 del 2019.
- MORELLI A., *La voce del silenzio. La decisione della Corte sull'aiuto al suicidio e il «perdurare dell'inerzia legislativa»*, in *dirittifondamentali.it*, n. 1 del 2020, p. 724 ss.
- MORI M., voce *Progresso*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano, 2004, p. 886 ss.
- MORRONE A., *Il custode della ragionevolezza*, Giuffrè, Milano, 2001.
- MORRONE A., *Il "caso Cappato" davanti alla Corte costituzionale. Riflessioni di un costituzionalista*, in *Forum di Quaderni Costituzionali (www.forumcostituzionale.it)*, 2018.
- MORTATI C., *Art. 1*, in G. Branca (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, Zanichelli, Bologna-Roma, 1975, p. 1 ss.

- MORTATI C., *La Costituzione in senso materiale (1940)*, Giuffrè, Milano, 1998.
- MORTATI C., *Il lavoro nella Costituzione (1954)*, ora in L. Gaeta (a cura di), *Costantino Mortati e "Il lavoro nella Costituzione": una rilettura*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 7 ss.
- MUSCO E., *Bene giuridico e tutela dell'onore*, Giuffrè, Milano, 1974.
- MUSSOLINI B. (a cura di), *Italia, Roma e Papato nelle discussioni parlamentari dell'anno 1929-VII*, II, Libreria del Littorio, Roma, 1929.
- MUSSOLINI B., *Stile fascista, stile di vita*, Ravagnati, Milano, 1929.
- NEGRI Am., *Dei delitti contro le libertà*, P. Cogliolo (a cura di), *Completo Trattato teorico e pratico di diritto penale*, II.I, Vallardi, Milano, 1888.
- NEGRI Al., *Radicalizzazione religiosa e de-radicalizzazione laica. Sfide giuridiche per l'ordinamento democratico*, Carocci, Roma, 2022.
- NOCILLA D., voce *Popolo (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIV, 1985, p. 341 ss.
- NOCILLA D., voce *Libertà*, in S. Cassese (a cura di), *Dizionario di Diritto Pubblico*, IV, Giuffrè, Milano, 2006, p. 3496 ss.
- NOCITO P., *Corso di diritto penale col commento delle relative leggi. Reati contro il diritto politico*, Tipografia del Senato, Roma, 1901.
- OLIVIERO G., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1963.
- ONIDA F., *Il problema dei valori nello Stato laico*, in M. Tedeschi (a cura di), *Il principio di laicità nello stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 83.
- ONIDA V., *Le "radici" delle leggi razziali*, in M. D'Amico, A. De Francesco, C. Siccardi (a cura di), *L'Italia ai tempi del ventennio fascista. A ottant'anni dalle leggi antiebraiche: tra storia e diritto*, Franco Angeli, Milano, 2019, p. 191 ss.
- ONUFRIO S., *Lo "Stato etico" e gli hegeliani di Napoli*, Celebes Editore, Trapani, 1972.
- ORLANDO V.E., *Diritto pubblico generale*, Giuffrè, Milano, 1954.
- OSTENC M., *La scuola italiana durante il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- PACE A., *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, CEDAM Padova, 2003.
- PALADIN L., voce *Fascismo (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XVI, Milano, 1967, p. 887 ss.
- PALADIN L., *Diritto costituzionale*, CEDAM, Padova, 1998.
- PALAZZO F.C., *Il principio di determinatezza nel diritto penale*, CEDAM, Padova, 1979.
- PALIERO C.E., *La laicità penale alla sfida del "secolo delle paure"*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 3 del 2016, p. 1154 ss.
- PALMA L., *Corso di diritto costituzionale*, III, Pellas, Firenze, 1885.

- PALMIERI R., voce *Vilipendio politico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLVI, 1993, p. 737 ss.
- PANUNZIO S., *Lo Stato di diritto*, Taddei, Ferrara, 1921.
- PANUNZIO S., *Il sentimento dello Stato*, Libreria del Littorio, Roma, 1929.
- PANUNZIO S., *Teoria generale dello Stato fascista*, CEDAM, Padova, 1939.
- PANUNZIO S., *Il fondamento giuridico del fascismo*, Bonacci, Roma, 1987.
- PARIS D., *L'obiezione di coscienza. Studio sull'ammissibilità di un'eccezione dal servizio militare alla bioetica*, Passigli, Bagno a Ripoli, 2011.
- PARLATO V., *Note su matrimonio e unioni civili nella concezione cattolica e nel diritto canonico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2014, p. 1 ss.
- PASOLINI P.P., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975
- PASQUALI CERIOLI J., *Propaganda religiosa. La libertà silente*, Giappichelli, Torino, 2018.
- PASQUALI CERIOLI J., *Parola, ideologia e sicurezza a novant'anni dalla "legge sui culti ammessi": Dalla "libera" discussione in materia religiosa alla libertà di propaganda*, in *Diritto e Religioni*, n. 1 del 2020, p. 217 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., "Senza D": *La campagna Uaar tra libertà di propaganda e divieto di discriminazioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 9 del 2020, p. 50 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., «*Mediatic Globalization*» e *propaganda religiosa nella società iperreale*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2021, p. 119 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., *(Non) conclusioni: tre questioni su minoranze e laicità positiva negli attuali anni Venti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2021, p. 181 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., in G. D'Angelo, J. Pasquali Cerioli, *L'emergenza e il diritto ecclesiastico, L'emergenza e il diritto ecclesiastico: pregi (prospettici) e difetti (potenziali) della dimensione pubblica del fenomeno religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 19 del 2021, p. 25 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., *La mediazione laica sul crocifisso a scuola nel diritto vivente: da simbolo "del potere" a simbolo partecipato "della coscienza"*, in *Diritto di Famiglia e delle Persone*, n. 1 del 2022, p. 10 ss.
- PASQUALI CERIOLI J., *Potere, simboli, religione: dal confessionismo di Stato alla laicità del diritto*, in corso di pubblicazione.
- PASQUALI CERIOLI J., *Laicità*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Enrico Paliero*, in corso di pubblicazione.
- PASTORE P., *La dialettica amico-nemico. Politica e pluralismo in Carl Schmitt*, in *Annali dell'Università di Ferrara*, n. 24 del 2010, p. 1 ss.

- PASTORI P., *Sergio Panunzio fra cesura rivoluzionaria e riordinamento dei poteri del Regime fascista*, in *Archivio Storico Italiano*, 1988, p. 281 ss.
- PAVESI G., *Le frontiere europee della religious accommodation. Spunti di comparazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 10 del 2021, p. 75 ss.
- PAVESI G., *Simboli religiosi e accomodamento ragionevole 'all'italiana' nella recente giurisprudenza di legittimità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2022, p. 1 ss.
- PEDRINI F., *Contro le "clausole generali" (sans phrase). Precauzioni per l'uso d'una categoria dottrinale ancora troppo vaga*, in *Rivista AIC* (www.rivistaaic.it), n. 3 del 2017, p. 1 ss.
- PEDULLÀ G., *Il teatro italiano nel tempo del fascismo*, il Mulino, Bologna, 1994.
- PENE VIDARI G.S., *Storia del diritto. Età contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2014.
- PEREGO A., *Enti religiosi, Terzo settore e categorie della soggettività tributaria*, in *Jus-Online*, n. 3 del 2019, p. 273 ss.
- PESANTE M., *Corpo umano (atti di disposizione)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, 1962, p. 659 ss.
- PEYROT G., *Significato e portata delle intese*, in C. Mirabelli (a cura di), *Le intese tra Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano 1978, p. 49 ss.
- PIACENTINI M., *I culti ammessi nello Stato italiano*, Hoepli, Milano, 1934.
- PIACENTINI M., *I delitti contro il sentimento religioso*, in *Giustizia penale*, n. 2 del 1935, pp. 531 ss.
- PIERANDREI F., voce *Corte costituzionale*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. X, 1962, p. 835 ss.
- PINELLI C., *"Lavoro" e "Progresso" nella Costituzione*, in *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali*, n. 3 del 2009, p. 401 ss.
- PINELLI C., *Libertà e responsabilità*, in *Rivista AIC*, n. 0 del 2010.
- PINTORE A., voce *Ravà, Adolfo Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 86, 2016, disponibile online (www.treccani.it).
- PIZZOLATO F., *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- PIZZORUSSO A., *Diritto della cultura e principi costituzionali*, in *Quaderni costituzionali*, n. 2 del 2000, p. 317 ss.
- POCAR V., RONFANI P., *La famiglia e il diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- POGGI A., *L' 'intenzione del costituente' nella teoria dell'interpretazione costituzionale. Spunti per una definizione alla luce della dottrina americana dell' 'original intent of the Framers'*, in *Diritto pubblico*, n. 1 del 1997, p. 153 ss.

- POLACCHINI F., *Doveri costituzionali e principio di solidarietà*, Bononia University Press, Bologna, 2016.
- POLACCHINI F., *Solidarietà e doveri per una cittadinanza europea in costruzione: dai diritti di cittadinanza ad una comunità sovranazionale di diritti e doveri*, in *Rivista AIC*, cit., n. 4 del 2020, p. 465 ss.
- POLACCO V., *Opere Minori*, I, Editore dell'Università degli Studi di Modena, Modena, 1928.
- POLATO, voce *Battaglia, Felice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 34, 1988, disponibile online (www.treccani.it).
- PORENA D., *'Anche nell'interesse delle generazioni future'. Il problema dei rapporti intergenerazionali all'indomani della revisione dell'art. 9 della Costituzione*, in *federalismi.it*, n. 15 del 2022, p. 122 ss.
- POZZOLINI A., *Dei delitti contro il buon costume e l'ordine delle famiglie*, in AA. VV., *Trattato di diritto penale*, V, Vallardi, Milano, 1902, p. 316 ss.
- PREDIERI A., *Le norme tecniche nello Stato pluralista e prefederativo*, in *Il diritto dell'economia*, 1996, p. 251 ss.
- PRISCO S., *La dignità del malato tra pluralismo delle morali ed etica dello Stato*, in A. D'Aloia (a cura di), *Il diritto alla fine della vita. Principi, decisioni, casi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012, p. 67 ss.
- PRISCO S., *La laicità come apertura al dialogo critico nel rispetto delle identità culturali (riflessioni a partire da Corte di Cassazione, Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 21 del 2021, p. 53 ss.
- PROSPERETTI U., *La posizione professionale del lavoratore subordinato*, Giuffrè, Milano, 1958.
- PUGIOTTO A., *Sindacato di costituzionalità e "diritto vivente". Genesi, uso, implicazioni*, Giuffrè, Milano, 1994.
- PUGLIA F., *Legge sulla stampa (26 marzo 1848)*, in P. Cogliolo (a cura di), *Completo Trattato teorico e pratico di diritto penale*, II.VI, Vallardi, Milano, 1890, p. 1200 ss.
- PUGLIATTI S., *Diritto civile. Metodo, Teoria, Pratica*, Giuffrè, Milano, 1951, p. 105 ss.
- PUGLIATTI S., voce *Conoscenza*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IX, 1961, p. 58 ss.
- PUGLIATTI S., *La giurisprudenza come scienza pratica*, in ID., *Grammatica e diritto*, Giuffrè, Milano, 1978, p.103 ss.
- PULITANÒ D., *Laicità e diritto penale*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, n. 1 del 2006, p. 55 ss.
- PULITANÒ D., *Offensività del reato (principio di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali VIII, 2015, p. 665 ss.
- PUNZI NICOLÒ A.M., *Due modelli di matrimonio*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1986, p. 6 ss.

- QUADRI E., *La famiglia dal codice ai nostri giorni*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, n. 2 del 1992, p. 763 ss.
- QUAGLIONI D., «*A ciascuno il suo*». *Libertà religiosa e sovranità in Francesco Ruffini*, in *Polemos*, n. 1 del 2007.
- RANELLETTI O., *Istituzioni di diritto pubblico*, CEDAM, Padova, 1932.
- RAVÀ A., *Lo Stato come organismo etico (1914)*, in ID., *Diritto e Stato nella morale idealistica*, CEDAM, Padova, 1950.
- RAVÀ A., *Crisi del diritto e crisi mondiale*, in AA.VV., *La crisi del diritto*, CEDAM, Padova, 1953.
- REDANÒ U., *Lo Stato etico*, Vallecchi, Firenze, 1927.
- RENAN E., *Che cos'è una nazione? (1882)*, Donzelli, Roma, 2004.
- REICH W., *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1933.
- RESCIGNO P., voce *Obbligazioni (nozioni generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIX, 1979, p. 133 ss.
- RICCA M., *Diritti della coscienza, identità personale e multiculturalismo*, in C. Cardia (a cura di), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 651 ss.
- RICCA M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari, 2008.
- RICCA M., *Diritto errante. Spazi e soggetti*, in *Democrazia e sicurezza*, n. 4 del 2014, p. 1 ss.
- RICOLFI L., *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano, 2019.
- RIFKIN J., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato (1995)*, Mondadori, Milano, 2002.
- RIGANO F., *La libertà assistita. Associazionismo privato e sostegno pubblico nel sistema costituzionale*, CEDAM, Padova, 1995.
- RIMOLI F., *La libertà dell'arte nell'ordinamento italiano*, CEDAM, Padova, 1992.
- RIMOLI F., *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999.
- RIMOLI F., *Postmodernità e diritto: appunti per uno studio introduttivo*, in C. Salvi, G. Grisi (a cura di), *A proposito del diritto post-moderno*, Roma Tre-Press, Roma, 2019, p. 103 ss.
- ROCCO A., *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, La Voce, Roma, 1927.
- ROCCO A., *Discorso*, in B. Mussolini (a cura di), *Italia, Roma e Papato nelle discussioni parlamentari dell'anno 1929-VII*, II, Libreria del Littorio, Roma, 1929.

- ROCCO A., *Politica e diritto nelle vecchie e nelle nuove concezioni dello Stato*, in *La Nuova Antologia*, 1931, p. 357 ss.
- ROCCO A., *Scritti e discorsi politici*, II e III, Giuffrè, Milano, 1938.
- ROCCO A., *La nuova corte d'Assise*, in *Rivista Penale*, 1931, p. 601 ss.
- RODOTÀ S., *Le fonti di integrazione del contratto*, Giuffrè, Milano, 1969.
- RODOTÀ S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari-Roma, 2012.
- ROMAGNOLI U., *Costantino Mortati*, in L. Gaeta (a cura di), *Costantino Mortati e "Il lavoro nella Costituzione": una rilettura*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 105 ss.
- ROMAGNOLI U., *Diritti sociali e Costituzione: dalla cittadinanza industriale alla cittadinanza industriosa*, in G. Casadio (a cura di), *I diritti sociali e del lavoro nella Costituzione italiana*, Ediesse, Roma, 2006, p. 168 ss.
- ROMANO S., *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969.
- ROMANO S., *L'ordinamento giuridico (1918)*, Quodlibet, Macerata, 2018.
- ROMANO S., *Frammenti di un dizionario giuridico (1947)*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- ROSSI E., *Le formazioni sociali nella Costituzione italiana*, CEDAM, Padova, 1989.
- ROSSI E., *art. 2*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino, 2006, estensione online (www.leggiditalia.it).
- ROSSI E., *Che cos'è il Terzo settore? (Prime riflessioni sulla definizione legislativa introdotta dal decreto legislativo n. 117 del 2017)*, in *Paradoxa Forum*, 2017.
- ROSSI E., *Costituzione, pluralismo solidaristico e Terzo settore*, Mucchi, Modena, 2019.
- ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale (1762)*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- RUFFILLI R., *Istituzioni, società, Stato*, II, *Nascita e crisi dello Stato moderno: ideologie e istituzioni*, il Mulino, Bologna, 1990.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea (1901)*, Feltrinelli, Milano, 1967.
- RUFFINI F., *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, il Mulino, Bologna, 1974.
- RUFFINI F., *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico soggettivo*, Bocca, Torino, 1924 (ora anche il Mulino, Bologna, 1992).
- RUFFOLO G., *La qualità sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- RUGGERI A., *Dignità versus vita*, in *Rivista AIC*, n. 1 del 2011, p. 1 ss.
- RUGGERI A., *La dignità dell'uomo e il diritto di avere diritti (profili problematici e ricostruttivi)*, in *Consulta Online*, n. 2 del 2018, p. 392 ss.

- RUGGERI A., *Tre questioni in tema di revisione costituzionale*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 2 del 2018, p. 1 ss.
- RUGGERI A., *Doveri dell'uomo da Mazzini ad oggi: opinioni a confronto. Conclusioni*, in www.giustiziainsieme.it, 2022.
- RUGGERI A., SPADARO A., *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in *Politica del diritto*, n. 22 del 1991, p. 343 ss.
- RÜPKE J., *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia, 2013.
- RUSCONI G.E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- RUSSELL B., *Elogio dell'ozio (1935)*, in ID., *Elogio dell'ozio*, TEA, Milano, 2012.
- SABBATUCCI G., VIDOTTO V., *Il mondo contemporaneo. Dal 1948 a oggi*, il Mulino, Bologna, 2008.
- SACCO R., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna, 2015.
- SALE G., *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Jaca book, Milano, 2010.
- SANDULLI A.M., voce *Legge (Diritto costituzionale)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. IX, 1963, p. 630 ss.
- SANETTI M., *Politica e religione nell'Italia liberale: il patto Gentiloni*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1997, p. 548 ss.
- SANGUINETI LAZAGNA C., *La concezione delle arti figurative nella politica culturale del fascismo*, in *Il movimento di liberazione in Italia*, n. 19 del 1967, p. 3 ss.
- SANTORO PASSERELLI F., *Ordinamento e ordine civile. Ultimi saggi*, Jovene, Napoli, 1988.
- PASSERIN D'ENTREVES A., *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1970.
- SBRICCOLI M., *Dissenso politico e diritto penale in Italia tra Otto e Novecento*, in *Quaderni Fiorentini*, 1973, p. 607 ss.
- SBRICCOLI M., *Le mani nella pasta e gli occhi al cielo. La penalistica italiana negli anni del fascismo*, in *Quaderni Fiorentini*, n.2 del 1999, p. 817 ss.
- SBRICCOLI M., *Giustizia criminale*, in M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 163 ss.
- SCADUTO F., *L'abolizione delle facoltà di teologia in Italia (1873): studio storico-critico*, Loescher, Torino, 1886.
- SCADUTO F., *Le adunanze dei fedeli e la nuova legge di pubblica sicurezza*, Corrado, Napoli, 1890.

- SCALA G., *Diritto pubblico subiettivo e libertà religiosa. Profili di diritto comparato*, Padova University Press, Padova, 2021.
- SCARSELLI G., *I nuovi artt. 9 e 41 Cost.: centralità dell'uomo e limiti di revisione costituzionale*, in www.giustiziainsieme.it, 2022.
- SCHIAPPOLI D., *Manuale del Diritto ecclesiastico*, I, UTET, Torino, 1902. .
- SCHIAPPOLI D., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Alvano, Napoli, 1924.
- SCHMITT C., *Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 1934, p. 945 ss.
- SCHMITT C., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1972.
- SCHMITT C., *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.
- SCHMITT C., *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo (1914)*, il Mulino, Bologna, 2013.
- SCHMITT C., *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh (1971)*, Quodlibet, Macerata, 2015.
- SCHMITT C., *Legalità e legittimità (1932)*, il Mulino, Bologna, 2018.
- SCIACCA M.T., *Il lavoro intellettuale ai tempi della censura. Storia delle riviste letterarie durante il fascismo*, in *Kykéion*, n. 3 del 2000, p. 59 ss.
- SCOPPOLA P., *La Chiesa e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1971.
- SCOPPOLA P., *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Studium, Roma, 1979.
- SCURATI, M. *Il figlio del secolo*, Bompiani, Milano, 2018.
- SEMINARA S., *La dimensione del corpo nel diritto penale*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da), *Trattato di Biodiritto. Il governo del corpo*, I, Giuffrè, Milano, 2011, p. 189 ss.
- SEVERINI M., *La Repubblica romana del 1849*, Marsilio, Venezia, 2011.
- SERIO M., *La legge sulla tutela delle cose di interesse artistico o storico. Introduzione*, in V. Cazzato (a cura di), *Istituzioni e politiche culturali in Italia negli anni Trenta*, I, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2001, p. 331 ss.
- SEVERINO E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998.
- SILVESTRI G., *La parabola della sovranità*, in *Rivista di Diritto Costituzionale*, n. 1 del 1996, p. 3 ss.
- SILVESTRI G., *Il potere costituente come problema teorico-giuridico*, in *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, n. 8 del 2004, p. 521 ss.
- SILVESTRI G., *Il potere costituente come problema teorico-giuridico*, in *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, n. 8 del 2004.
- SITI W., *Contro l'impegno*, Rizzoli, Milano, 2021.

- SIRACUSANO P., *I delitti in materia di religione*, Giuffrè, Milano, 1983.
- SMEND R., *Costituzione e diritto costituzionale (1928)*, ed. it. a cura di F. Fiore e J. Luther, Giuffrè, Milano, 1988.
- SOFFICI A., *Il fascismo e l'arte*, in *Gerarchia*, n. 9 del 1922.
- SPADARO A., *Sul necessario carattere «globale» (e non solo interno) dei doveri nello Stato costituzionale contemporaneo*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 462 ss.
- SPADARO A., *Laicità e confessioni religiose: dalle etiche collettive (laiche e religiose) alla "meta-etica" pubblica (costituzionale)*, in AA.VV., *Annuario 2007. Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI*, CEDAM, Padova, 2008, p. 57 ss.
- SPADARO A., *Libertà di coscienza e laicità nello Stato costituzionale. Sulle radici "religiose" dello Stato "laico"*, Giappichelli, Torino, 2008.
- SPAVENTA B., *Saggi di critica filosofica, politica, religiosa*, Ghio, Napoli, 1867.
- SPAVENTA B., *Principi di Etica*, Pierro, Napoli, 1904.
- SPAVENTA S., *La politica della Destra*, Laterza, Roma-Bari, 1910.
- SPAVENTA S., *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti pubblicati da Benedetto Croce*, Laterza, Roma-Bari, 1923.
- SPINELLI L., *Appunti in tema di tutela del sentimento religioso nell'ordinamento penale italiano*, in *Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale*, 1962, 370 ss.
- SPINELLI L., *Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e Stato*, Mucchi, Modena, 1970.
- SPINELLI L. (in collaborazione con G. DALLA TORRE), *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 1982
- SPINELLI L., voce *Stato e confessioni religiose. II) Stato e Chiesa cattolica*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXX, 1993.
- SPIRITO U., *Storia del diritto penale italiano*, Sansoni, Firenze, 1974.
- STORTI C., *Una costituzione per il regime? 1940: lo scoppio della guerra e del conflitto tra partito fascista e scienza giuridica*, in *Giornale di storia costituzionale*, n. 1 del 2020, p. 143 ss.
- STRADELLA E., *Note in tema di libertà di manifestazione del pensiero e «espressioni infedeli» tra democrazie protette, reati di opinione e garanzia della sicurezza*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 469 ss.
- SUMAN G., *Il codice penale italiano*, UTET, Torino, 1892.
- TABACCO G., *La relazione fra i concetti di potere temporale e potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino, 1950.

- TAJADURA TEJADA J., *El preámbulo constitucional*, Comares, Albolote, 1997.
- TALAMANCA A., voce *Istruzione religiosa*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXIII, 1973, p. 117 ss.
- TALAMANCA A., *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, CEDAM, Padova, 1975.
- TASCONE M.G., voce *Vilipendio (reati di)*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XXXII, 1994.
- TEDESCHI M., *Saggi di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 1987.
- TEDESCHI M., *La legge sui culti ammessi*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 2 del 2003, p. 641 ss.
- TESSITORE F., *Crisi e trasformazioni dello Stato*, Morano, Napoli, 1963.
- THOMAS Y., CHIFFOLEAU J., *L'istituzione della natura*, trad.it. M. Spanò, Quodlibet, Macerata, 2020.
- THON A., *Norma giuridica e diritto soggettivo: indagini di teoria generale del diritto*, trad. it. A. Levi, CEDAM, Padova, 1939.
- TIRA A., *Alle origini del diritto ecclesiastico italiano. Prolusioni e manuali tra istanze politiche e tecnica giuridica (1870-1915)*, Giuffrè, Milano, 2018.
- TIRA A., *Il diritto ecclesiastico negli anni Trenta: sistematica concordataria e percorsi dottrinali*, in I. Birocchi, G. Chiodi, M. Grondona (a cura di), *La costruzione della "legalità fascista" negli anni Trenta*, RomaTrePress, Roma, 2020, p. 345 ss.
- TONDI DELLA MURA, *La frontiera aperta da Giorgio Lombardi nella sistematica dei doveri costituzionali: dall'idealismo mazziniano al personalismo costituzionale*, in *federalismi.it*, n. 4 del 2021, p. 304 ss.
- TORNIELLI A., *Pio IX. L'ultimo Papa re*, Mondadori, Milano, 2011.
- TOSCANO M., *La decisione del mediatore europeo del 25 gennaio 2013: un passo in avanti verso un'applicazione efficace dell'art. 17 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 5 del 2014, p. 1 ss.
- TOSCANO M., *Il fattore religioso nella Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo. Itinerari giurisprudenziali*, ETS, Pisa, 2018.
- TOSCANO M., *Crocifisso nelle aule scolastiche: una fattispecie inedita al vaglio delle Sezioni unite*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3 del 2020, p. 887 ss.
- TOSCANO M., *Il crocifisso 'accomodato'. Considerazioni a prima lettura di Corte cass., Sezioni Unite civili, n. 24414 del 2021*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 18 del 2021, p. 45 ss.
- TOSCANO M., *Il principio supremo di laicità e i suoi riflessi*, in Id. (a cura di), *Compendio di diritto ecclesiastico*, Lex Iuris, Bologna, 2022.
- TRENTIN B., *La libertà viene prima*, Editori Riuniti, Roma, 2004.

- TRENTIN S., *Les Transformations récentes du Droit public Italien*, Marcel Giard, Parigi, 1929.
- TRIFONE G.P., *Dallo Stato di diritto al diritto dello Stato. Giusformalismo e fascismo*, Giappichelli, Torino, 2019.
- UNGARI P., *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Morcelliana, Brescia, 1963.fri
- UNGARI P., *Storia del diritto di famiglia in Italia*, il Mulino, Bologna, 1974.
- VALENTI P., *Il diritto ad autodeterminarsi: il "fine vita" nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *dirittifondamentali.it*, n. 1 del 2022, p. 17 ss.
- VARNIER G.B., *Le norme in materia di libertà religiosa: molti silenzi e rinnovate vecchie proposte*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2007, p. 1 ss.
- VARNIER G.B., *L'ordinamento legislativo in materia ecclesiastica dal 1929 alla prova delle innovazioni della Costituzione repubblicana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 2010.
- VELLUZZI V., *Interpretazione degli enunciati normativi, linguaggio giuridico, certezza del diritto*, in *Criminalia*, 2008, p. 493 ss.
- VELLUZZI V., *Le clausole generali. Semantica e politica del diritto*, Giuffrè, Milano, 2010.
- VENTURA L., *Le sanzioni costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1981.
- VENTURA L., *Relazione introduttiva*, in *Rivista del Gruppo di Pisa*, n. 2 del 2018, p. 1 ss.
- VENTURA M., *Laicità e fattore religioso in bioetica*, in L. Chieffi (a cura di), *Bioetica e diritti dell'uomo*, Paravia, Torino, 2000, p. 37 ss., spec. p. 43 ss.
- VENTURA M., *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- VENTURA L., MORELLI A., (a cura di), *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2015.
- VERUCCI G., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- VERUCCI G., *Anticlericalismo e laicismo negli anni del «Kulturkampf»*, in R. Lill e F. Traniello (a cura di), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca. Atti della XXXII settimana di studio 17-21 settembre 1990*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 31 ss.
- VIGEVANI G.E., *Origine e attualità del dibattito sulla XII disposizione finale della Costituzione: i limiti della tutela della democrazia*, in *MediaLaws – Rivista dir. media*, n. 1 del 2019, p. 25 ss.
- VINCENTI U., voce *Etica pubblica*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IX, 2016, p. 315 ss.
- VISMARA G., *Il diritto di famiglia in Italia dalle riforme ai codici*, Giuffrè, Milano, 1978.

- VITALE A., *Fedeltà alla Repubblica a obiezione di coscienza. In margine ad una recente pubblicazione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2 del 1986. p. 320 ss.
- VITALI E., *Vilipendio della religione dello Stato*, CEDAM, Padova, 1964.
- VITALI E., *Rivoluzione e religione nel pensiero di Robespierre*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1 del 1969, p. 22 ss.
- VITALI E., *L'evoluzione del diritto ecclesiastico nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2008.
- VITALI E., *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, Giuffrè, Milano, 2012.
- VOEGELIN E., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993.
- VOLONTÈ P., voce *Solidarietà*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, p. 10848.
- WALZER M., *Il liberalismo come arte della separazione*, in *Biblioteca delle libertà*, n. 92 del 1986, p. 11 ss.
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1905)*, Rizzoli, Milano, 1991.
- WRIGHT R., *Breve storia del progresso (2004)*, trad. it. S. Denicolai, Mondadori, Milano, 2006.
- ZACCARIA R., *Ermeneutica e giurisprudenza. Saggio sulla metodologia di Josef Esser*, Giuffrè, Milano, 1984.
- ZACCARIA R., DOMIANELLO S., FERRARI A., FLORIS P., MAZZOLA R. (a cura di), *La legge che non c'è. Proposta per una legge sulla libertà religiosa in Italia*, il Mulino, Bologna, 2019.
- ZAGREBELSKY G., *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.
- ZAGREBELSKY G., *Fondata sulla cultura. Arte, scienza e Costituzione*, Einaudi, Torino, 2014.
- ZANON N., *Corte costituzionale, evoluzione della «coscienza sociale», interpretazione della Costituzione e diritti fondamentali: questioni e interrogativi a partire da un caso paradigmatico*, in *Rivista AIC*, n. 4 del 2017, p. 1 ss.
- ZICCARDI G., *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, UTET, Torino, 2017.