

VERITÀ, POTERE E SIMBOLI RELIGIOSI*

di

Alessandro Morelli

(Ricercatore di Diritto costituzionale, Università “Magna Græcia” di Catanzaro)

e

Andrea Porciello

(Ricercatore di Filosofia del diritto, Università “Magna Græcia” di Catanzaro)

SOMMARIO: Introduzione. – PARTE PRIMA: 1.1. Diritto e potere tra *veritas* e *auctoritas*. – 1.2. Verità e democrazia costituzionale. – 1.3. Prime conclusioni. – PARTE SECONDA: 2.1. Verità, democrazia e simboli. – 2.2. Il simbolo, veicolo di accesso a verità intraducibili. – 2.3. Simbolismo vs democrazia? – 2.4. I simboli della democrazia e la scelta di un simbolo di Stato come esercizio di potere costituente. – 2.5. La questione del crocifisso in Italia. – 2.6. Appunti per un’“ermeneutica democratica” del simbolico.

Introduzione

Cos’è la laicità se non la forza di fare a meno di qualcosa, di non essere qualcuno o di non avere cose che altri sono e possiedono? (F. Remotti, 2005, p. 2). Si è laici sempre rispetto a qualcuno, si è laici perché si è diversi da qualcuno, perché rispetto a quel qualcuno si è scelto di essere privi di qualcosa. Ma di quale privazione o mancanza si sta parlando? Di cosa i laici, se sono veramente tali, scelgono ogni giorno di fare definitivamente a meno?

A queste domande si sono offerte innumerevoli risposte, la maggior parte delle quali sembrano contenere la parola “Dio”: laico sarebbe l’a-teo, il senza Dio. È di Dio, o comunque della sua “terrena” manifestazione concettuale, che i laici sembrerebbero privarsi. Ma tali risposte non tengono conto del fatto che laicità ed ateismo non sono la stessa cosa, e confonderle può creare una fitta rete di pericolosi fraintendimenti di cui proprio di questi tempi la “fazione” laica sembra essere vittima. Non è di Dio che il laico vuole o deve privarsi, è ad un’altra privazione che il concetto di laicità sembra fare richiamo.

La più semplice ed ovvia dimostrazione di ciò consiste, infatti, nella circostanza, ultimamente troppo spesso dimenticata, che non esiste alcun valido motivo per non ritenere del tutto legittima la posizione di chi si professa contemporaneamente credente, ossia “con Dio”, e “laico”. Le due condizioni possono coincidere, e spesso coincidono (molti laici, probabilmente la maggior parte, sono anche atei), ma si tratta di una sovrapposizione del tutto contingente e non necessaria. Laicità ed ateismo rappresentano condizioni distinte e separate.

E se ci si sposta dalla dimensione privata a quella pubblica, se si prende ad esempio in considerazione non l’uomo laico, il privato laico, bensì lo Stato laico, la differenza tra laicità ed ateismo sembra manifestarsi con intensità ancora maggiore. In questo caso, infatti, laicità ed ateismo non solo appaiono come entità diverse, ma addirittura così diverse da risultare in conflitto, in un rapporto di mutua esclusione: è evidente che uno Stato non può essere contemporaneamente ateo e laico. Uno Stato che si priva di Dio, come qualche anno fa ha espressamente fatto l’Albania, e che dunque non garantisce la libertà di culto ai propri cittadini espungendo dall’ambito privato oltre che da quello pubblico la dimensione del “religioso”, non può di fatto definirsi contemporaneamente laico. Così come, viceversa, uno Stato che si professa laico non può non prevedere in una norma del suo ordinamento una qualche tutela della libertà di culto, o in altri termini non può eliminare dalla propria agenda la questione religiosa.

* Comunicazione al Convegno annuale dell’Associazione italiana dei costituzionalisti su *Problemi della laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli 26-27 ottobre 2007. A. Porciello ha scritto l’introduzione e la prima parte; A. Morelli la seconda.

Ed allora, se non è di Dio che il laico vuole privarsi, di cosa intende concretamente fare a meno?

Nella prima parte di questo intervento si tenterà di offrire una risposta a tale domanda, presentando, sebbene molto sinteticamente, una rilettura del principio di laicità che, lungi dall'essere definito semplicemente come uno fra i tanti elementi caratterizzanti il moderno Stato democratico, viene qui piuttosto inteso come la stessa possibilità d'essere di uno Stato siffatto, come uno "strumento" di tutela posto a garanzia del corretto funzionamento dell'intero processo democratico-costituzionale. La tesi qui sostenuta poggia sulla convinzione in base alla quale, come d'altronde avviene per gli altri principi di rango costituzionale, quando la laicità dello Stato viene minacciata, non è soltanto il principio posto a sua tutela che viene messo a repentaglio, ma è l'intero sistema costituzionale a risultarne alterato e gravemente compromesso.

Come ci è noto, il problema non è soltanto teorico. Negli ultimi anni sono molti i Paesi occidentali che hanno dovuto fare i conti con pesanti intromissioni nella "laica" sfera politica da parte d'istituzioni religiose che, ormai completamente fuoriuscite dall'ambito spirituale, si sono mostrate capaci di un'azione politica in ambito temporale degna del più organizzato tra i partiti politici. Pensiamo in proposito alle argomentazioni addotte dall'amministrazione neoconservatrice statunitense per giustificare l'attività bellica in Iraq e alla nuova teologia politica che da quel momento sembra essersi riappropriata dell'ingranaggio amministrativo disegnato da Bush. Argomentazioni così intrise di moralismo religioso da farci ricadere, a distanza di secoli, in una dimensione da crociata colonizzatrice a dir poco anacronistica: i buoni, quelli che credono nel Dio più "giusto e misericordioso", impugnano le loro spade per colpire gli infedeli, quelli che credono nel Dio "sbagliato". Il linguaggio della politica, quella estera in questo caso, fa propri i vocaboli e le dinamiche del linguaggio religioso, creando, com'è inevitabile, scontri e fratture tra coloro i quali si sentono vicini a quei vocaboli e a quelle dinamiche e chi, invece, li ripudia. Basta guardare agli indici di gradimento dell'amministrazione Bush già all'origine del conflitto irakeno per rendersi conto che la dialettica presidenziale non convinse una gran fetta di elettori, in particolar modo quelli lontani dalle sue argomentazioni dogmatiche di derivazione evangelica.

E, senza dover attraversare l'oceano, anche l'Italia in questi ultimi anni sembra aver messo a dura prova la propria aspirazione laica. Pensiamo alla "campagna elettorale" condotta dalla Chiesa in occasione del referendum sulla fecondazione assistita e la libertà di ricerca, o al fondamentalismo cattolico che ha contraddistinto i recenti dibattiti politici sulle questioni dei Dico, dell'eutanasia o dell'affissione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici, solo per citare le questioni più note. Anche in questi, come in altri casi, la neutralità e la ragionevolezza che dovrebbero contraddistinguere i processi deliberativi delle istituzioni democratiche sembrano lasciare il posto a prese di posizione fortemente dogmatiche aventi come unico intento quello di imporre una qualche verità precostituita. Il che, in ultima analisi, finisce per snaturare a tal punto il dibattito democratico da trasformarlo in un conflitto ideologico a tinte forti.

Ciò premesso, l'esigenza che nella prima parte dell'intervento verrà sottolineata consiste nell'imprescindibile necessità di depurare l'ambito pubblico, l'ambito delle decisioni politiche, da tutte quelle contaminazioni dogmatiche che finiscono col reintrodurre il pericoloso concetto di verità al centro della discussione pubblica.

Nella seconda parte, all'interno del quadro teorico delineato nella prima, si porrà al centro dell'attenzione l'esame della questione inerente all'esposizione nei luoghi pubblici di simboli religiosi, con riferimento privilegiato alla questione italiana concernente l'esposizione del crocifisso nelle scuole. Non tanto per l'interesse intrinseco che detta questione certamente possiede, ma soprattutto perché la sua analisi sembra offrire un'innegabile utilità ai fini della comprensione dei complessi rapporti tra democrazia, autorità e verità. Nella convinzione che la posizione che si assume in merito alla questione specifica dell'esposizione di simboli religiosi in luoghi pubblici necessariamente implica e presuppone una precisa idea di ciò che la democrazia costituzionale dovrebbe essere, e soprattutto di ciò che dovrebbe garantire.

Ebbene, sulla scorta di quanto sostenuto nella parte teorico generale, l'idea ispiratrice della seconda parte poggia sulla convinzione in base alla quale se la Costituzione "parla" a tutti, se al suo interno viene sviluppata una dialettica tendenzialmente universale, lo stesso non si può dire per i simboli, che di fatto appaiono come entità essenzialmente "partigiane", come entità simboliche e rappresentative di una parte ma non anche delle altre. Il che sta a significare che se un simbolo per alcuni possiede una fortissima carica evocativa, per altri rimane "muto", "in silenzio", privo di qualsiasi capacità comunicativa. Il riconoscimento del simbolo da parte del soggetto conferisce al simbolo immediata autorità, viceversa il suo disconoscimento equivale ad uno svuotamento di contenuto, alla sua completa desautorazione. L'epilogo di tale impostazione è a questo punto chiaro, l'esposizione di simboli religiosi all'interno di luoghi pubblici risulta quantomeno fortemente problematica: se, da un lato, la Costituzione, nonché lo Stato democratico da essa organizzato, manifestano una dialettica tendenzialmente universalistica, in cui interlocutore privilegiato è l'uomo in quanto tale, e non il cittadino, il religioso, il maschio, il bianco etc., i simboli religiosi, anche quelli più radicati nella nostra tradizione, per loro attitudine, appunto perché "partigiani", sono invece fonte di esclusione, per loro natura dividono, e difficilmente aggregano. La tesi qui sostenuta poggia sulla convinzione in base alla quale il fatto che le istituzioni che operano all'interno di un sistema democratico costituzionale avallino, sostengano o addirittura si identifichino con tale attitudine "divisionista" certamente pone un problema sul tavolo della discussione, problema che non può essere eluso mediante il semplice richiamo ad un non ben definito senso comune della religiosità o a alle comuni radici cristiane.

PARTE PRIMA

1.1. *Diritto e potere tra "veritas e auctoritas"*

Da sempre la filosofia politica ha tentato di risolvere l'annosa questione della giustificazione del potere giuridico e politico.

Veritas non auctoritas facit legem: la soluzione di matrice giusnaturalistica, che pone la "verità" a fondamento del sistema politico e a parametro di validità della norma giuridica, ha costituito di certo la più longeva prospettiva elaborata sul punto. Partorita dalla filosofia antica, rielaborata da quella medievale, giunge quasi inalterata, alle soglie della modernità. Inalterata, quantomeno nel suo nocciolo duro di significato, in quanto sebbene siano stati tanti i "giusnaturalismi" che si sono susseguiti nel corso del tempo, spesso assai distanti tra loro, non è difficile scorgere un nucleo concettuale capace di accomunarli tutti sotto un'unica egida, l'egida della verità. Tale nucleo concettuale può essere sintetizzato efficacemente mediante due passaggi argomentativi: il diritto, e dunque il potere di cui questo si fa foriero, è valido (giustificato) quando è giusto; ed è giusto quando è in un qualche senso vero. Condensando i due argomenti, sembra legittimo concludere che per le teorie di matrice giusnaturalista il diritto può dirsi valido quando è in qualche senso vero. Sembra essere questo il significato del brocardo latino dal quale abbiamo preso le mosse.

Ma com'è facile intuire, tale argomento, per quanto affascinante, appare ricco d'insidie, aprendo il campo alle classiche dispute metafisiche sull'oggettività della giustizia e soprattutto della verità, che della prima sembra costituire il contenuto più intimo.

Di quale verità si sta parlando? In che senso il diritto giusto può dirsi anche vero?

Come giustamente ha notato Bobbio (1990, p. 7) l'accordo tra i filosofi giusnaturalisti si arresta unicamente dinanzi alla connessione tra la giustificazione del diritto ed una non ben definita dimensione di giustizia e di verità. Di certo non si estende anche al contenuto di tale dimensione. Nel corso del tempo, partendo da Platone ed arrivando fino ai filosofi contrattualisti del diciottesimo secolo, la verità cui riconnettere la giustizia delle decisioni prese nel nome del diritto ha, infatti, assunto i più disparati contenuti. Dalla verità come essenza del reale della filosofia greca

alla verità come volontà divina della filosofia medioevale; dalla verità come razionalità illuminata della filosofia settecentesca alla verità come espressione della natura umana sostenuta dai contrattualisti moderni. È proprio a tale dimosogeneità che Bobbio si richiamava quando si chiedeva “quale verità?”. Esiste una verità oggettiva cui ricondurre la giustificazione di un sistema giuridico, oppure si tratta più semplicemente di un espediente retorico che ha contraddistinto il giusnaturalismo in tutte le sue manifestazioni?

La filosofia ottocentesca, relativista e nichilista, permeata com'era da una grande sfiducia nelle verità metafisiche, ha offerto a tali quesiti una risposta marcatamente negativa. Sfiducia che inevitabilmente ha investito anche le teorie giuridiche positiviste poste a sostegno dello Stato di diritto ottocentesco. Il diritto, nella prospettiva vetero-positivista di Bentham e di Austin, eredi legittimi dell'insegnamento di Hobbes, viene concepito come un'attività autoreferenziale, ripiegata su se stessa, la cui applicazione comporta che la determinazione della regola giuridica da applicare al caso concreto venga effettuata esclusivamente alla luce delle “ragioni del diritto”. Il diritto, parafrasando Nietzsche, sembra diventare, nella cultura giuridica ottocentesca, un fatto “umano troppo umano”, in una parola perde la sua dimensione metafisica, la sua apertura alla verità, per diventare un prodotto umano, cangiante e direttamente foriero di una determinata dimensione culturale, e dunque ideologica. Il che significa che attraverso il diritto non si deve più ricercare alcuna verità: quest'ultima, necessariamente, lascia il proprio scettro al giusto. Ma beninteso, non di certo al “giusto” descritto da Platone e dagli altri filosofi razionalisti, bensì al “giusto legale”, a quel tipo di giusto svuotato da ogni istanza metafisica e di fatto coincidente con la volontà di chi fa o di chi interpreta e applica il diritto positivo. Insieme a Natalino Irti, si potrebbe dire che con il giuspositivismo ottocentesco il valere per il diritto coincide con il suo volere (N. Irti-E. Severino, 2001). L'ottocento è il secolo del nichilismo giuridico.

Da ciò la scissione tra verità e politica, adesso concetti del tutto inconciliabili, se non addirittura antitetici. La politica concretizza la dimensione del “contingente”, del “cangiante”, del “precario”. Il contenuto del diritto è dato dalla volontà del sovrano, di colui il quale, forte della sua posizione di vertice, non è tenuto a riconoscere alcuna volontà se non la propria. Con la conseguenza teorica che il parametro cui commisurare tutte le scelte politiche, prese in nome del diritto, viene reperito dalle teorie giuspositiviste di questo periodo nel diritto stesso, e non al di fuori di esso come pensavano precedentemente i filosofi giusnaturalisti (A. Porciello, 2005, p. 15).

L'antica formula da cui siamo partiti *veritas non auctoritas facit legem*, viene adesso capovolta nella formula hobbesiana, manifesto del pensiero positivista, *auctoritas non veritas facit legem*. La norma giuridica valida è quella posta da una volontà autorizzata, indipendentemente dai contenuti di questa volontà. «La realtà non avanzerebbe, di per sé, alcuna pretesa nei confronti del diritto, poiché la sua verità non avrebbe nulla a che vedere con la volontà dalla quale la norma giuridica deriva» (G. Zagrebelsky, 1992, p. 161).

Tenendo però ben presente un aspetto essenziale. Il fatto che in questo nuovo contesto venga usato ancora il termine verità non deve trarre in inganno. È un concetto di verità completamente svuotato da ogni istanza assolutistica e di fatto coincidente con la comune visione del reale manifestata da una comunità culturalmente omogenea. La politica sociale non sembra più aver bisogno di alcuna verità se non di quella «conseguita mediante un felice accordo tra gli individui che si riconoscono eredi di una stessa tradizione storica e che affrontano i medesimi problemi» (R. Rorty, 1994, p. 39). Alcuni hanno giustamente parlato in proposito di un processo di “sdivinizzazione” (*De-divinizing*) del concetto di verità (A. G. Gargani, 2003, p. IX), per effetto del quale quest'ultima non rispecchierebbe l'oggettività del mondo com'è in sé, ma diverrebbe l'espressione storica del consenso condiviso della comunità linguistica dei parlanti. Il che sembra richiamare decisamente la teoria linguistica del “secondo” Wittgenstein, in particolar modo nel momento in cui il filosofo austriaco afferma che «vero e falso è ciò che gli uomini dicono, e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita» (1966, p. 241).

L'esito ultimo di tale processo di sdvinizzazione della verità politica cui la cultura giuridica ottocentesca ha condotto sembra essere quello del relativismo dei valori, per il quale ogni ordinamento giuridico, e più in generale ogni comunità sociale, andrebbero considerati come monadi etiche, come entità autonome dotate di valori propri, validi in quanto imposti dal superiore politico oppure in quanto manifestazione della forma di vita di una determinata comunità. Il diritto, ormai completamente scisso dalla dimensione del "vero", diventa tecnica. Nello Stato di diritto non c'è più «una verità dello Stato o delle leggi, che ci sia rivelata dall'alto o che sia possibile scoprire mediante un *actus intellectus*. Tutto è nel dominio della volontà umana, di questa artificialità, dove la scelta degli scopi determina l'applicazione di una o di un'altra tecnica» (N. Irti, 2004, p. 3121).

E siccome, sempre in base a questa concezione veteropositivista, per definizione la tecnica, qualunque tecnica, non possiede fini intrinseci, bensì crea essa stessa i propri fini, in campo giuridico ciò significa che il diritto, in quanto tecnica, finisce con lo scegliere di volta in volta i propri fini-valori, mostrandosi disponibile ad accogliere nel grembo delle proprie procedure qualunque contenuto possibile. Flessibilità, questa, che ha caratterizzato lo Stato di diritto ottocentesco nonché la svolta totalitaria dell'inizio del novecento. Il diritto, in quanto *auctoritas*, può dire e fare qualunque cosa; nessun valore sovraordinato, e tantomeno nessuna verità, si mostra in grado di limitare la sua azione.

Tutto ciò premesso, se da un punto di vista filosofico tra "*veritas* e *auctoritas*", o se vogliamo tra giusnaturalismo e giuspositivismo, esiste uno spazio incolmabile (probabilmente ci troviamo di fronte ad una delle più grandi dicotomie del pensiero filosofico occidentale), la stessa cesura, lo stesso spazio sembra scomparire se guardiamo al problema da un punto di vista strettamente storico. Storicamente la verità che i governi hanno fatto propria per giustificare le proprie condotte è ben lontana dalla conoscenza del bene dei filosofi razionalisti. È piuttosto un'icona, un simbolo sotto la cui ombra è sempre la volontà umana a far da padrona. In nome della verità i governi, tanto quelli temporali quanto quelli spirituali, hanno "storicamente" fatto tutto ed il contrario di tutto, hanno ucciso ed hanno santificato, hanno affermato ed hanno negato, hanno tollerato ed hanno perseguitato. Insomma, *veritas* e *auctoritas* che nei libri di filosofia ci appaiono come entità così distanti, nella storia politica si avvicinano a tal punto da diventare la stessa cosa. In moltissimi casi, forse nella maggioranza dei casi, cos'è stata storicamente la verità se non la cieca giustificazione dogmatica dell'autorità, di qualunque autorità?

Gli argomenti "dell'autorità della verità" e "della verità dell'autorità", in ultima analisi, finiscono col tradursi sul piano pratico in un'applicazione dell'argomento del Trasimaco platonico, in base al quale l'unica giustizia possibile altro non è che l'imposizione d'imperio della verità del più forte, o se vogliamo l'imposizione della propria menzogna.

1.2. *Verità e democrazia costituzionale*

Le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra, nonché le filosofie che le hanno sostenute, hanno certamente segnato un passaggio epocale all'interno del dibattito appena sintetizzato.

Per un verso ribadendo, sulla scia positivista, l'incompatibilità tra democrazia e verità. La politica deve necessariamente rinunciare al concetto di verità in quanto la sua presenza nega il pluralismo, nega la possibilità dialogica e discorsiva, in una parola nega la stessa democrazia. Per un altro verso, però, in tal senso riaprendo le porte ad alcune istanze di un certo giusnaturalismo illuministico, i regimi politici costituzionali, se da un lato rinunciano ad imporre la verità in nome del dialogo democratico, dall'altro non rinunciano alla sua costante ricerca che, proprio in quel dialogo, sembra trovare la sua dimensione privilegiata. In un senso molto generale, le democrazie costituzionali sarebbero proprio questo, luoghi in cui verità parziali, o come le definisce Häberle, verità al singolare e con la v minuscola, si incontrano e si scontrano nel rispetto dell'uguaglianza e

della pari dignità argomentativa. Le costituzioni democratiche hanno il compito di rendere possibile il libero “mercato” delle idee.

Con Häberle, possiamo ritenere che «la tipologia Stato costituzionale, ovvero la democrazia pluralista, si presenta oggi come un modello vincente (certo costantemente perfezionabile) che si contrappone agli Stati totalitari di ogni colore e a tutte le pretese fondamentalistiche di verità, ai monopoli dell’informazione e alle ideologie chiuse. Si caratterizza per la consapevolezza di *non* essere in possesso di precostituite verità eterne, ma di essere destinato ad una mera *ricerca* della verità» (2000, p. 85). In netta contrapposizione con quanto sostenuto dal positivismo giuridico più intransigente, la vecchia idea della costituzione come insieme dei criteri per l’azione di *government*, come limite al potere, o, come prima l’abbiamo definito, come mera tecnica (in primo luogo di organizzazione sociale) sembra adesso lasciare il posto ad una nuova idea di costituzione intesa come «insieme dei valori che modellano i rapporti sociali nel loro complesso. (...) Il diritto dello Stato costituzionale (...) sarebbe diretto alla ricerca della verità e non del semplice giusto legale» (S. Pozzolo, 2001, p. 108).

Il che significa che il congedo dalla verità degli Stati costituzionali è, dunque, solo parziale: dopo le esperienze totalitarie, il modello democratico costituzionale non può permettersi di rinunciare completamente alla verità, o, in altre parole, non può riaprire le porte a quel pericoloso relativismo dei valori in cui era sprofondata il precedente modello politico precostituzionale.

La situazione appena descritta, quantomeno dal punto di vista teorico appare fortemente problematica. Il compito cui le costituzioni post-belliche sono chiamate appare decisamente arduo: accantonare il richiamo a verità metafisiche per evitare il pericoloso dogmatismo di cui abbiamo finora riferito, e contemporaneamente fare salva la ricerca della verità per evitare, di converso, uno svuotamento di contenuto del sistema.

Ma è possibile rinunciare a qualcosa solo parzialmente? È possibile rinunciare alla verità ed al contempo favorirne la ricerca, oppure siamo di fronte ad una secca contraddizione?

Ebbene, le costituzioni del novecento, la nostra in testa, sembrano essere riuscite in questo piccolo grande “miracolo”, attribuendo alle libertà fondamentali garantite a tutela di tale ricerca il ruolo di primaria importanza che imprescindibilmente meritano. Il concetto sembra essere chiaro: se vengono meno i pilastri su cui si regge il «forum della ricerca della verità», come Häberle definisce lo Stato costituzionale, viene meno lo Stato costituzionale stesso, o meglio, quest’ultimo, in piedi solo formalmente, finisce col trasformarsi in un differente regime politico smanioso di assolutizzare le “proprie” verità a scapito delle libertà personali.

Tra tali pilastri, che trovano nel principio di uguaglianza il loro comune denominatore, il principio di laicità e la connessa libertà di culto rappresentano di fatto quello centrale, permettendo all’intera macchina democratica di funzionare correttamente. Ed in effetti, uno Stato che, in quanto confessionale, fa proprio un credo religioso, non soltanto nega a tutti, oltre che a se stesso, la possibilità di ricercare “la” verità, o forse sarebbe meglio dire “le” verità, annullando così facendo la possibilità di un vero dialogo democratico, ma al contempo sacrifica anche arte e scienza che, manipolate dalla visione del mondo assunta istituzionalmente dall’apparato di governo, da libere ricerche si trasformano in ancelle poste al servizio di una verità, ovviamente al singolare, ed imposta d’imperio. Uno Stato che rinuncia alla propria laicità, o che, anche se formalmente laico, si mostra disponibile ad accogliere logiche di matrice irrazionale e religiosa, non sta soltanto prendendo posizione in materia religiosa, sta minando fin nelle sue basi l’intera struttura democratica.

Da quanto detto emerge chiaramente che il regime politico democratico costituzionale non espunge dalla sua agenda la verità, in un certo senso ne cambia solo il “posto”. La verità non è il punto di partenza, il dogma cui commisurare le scelte pubbliche, è il punto di arrivo, è un’aspirazione, è una tensione che trova il suo sfogo nel libero dialogo democratico, reso possibile dalle libertà e dai principi racchiusi nella Costituzione.

Il che significa che le uniche verità, dove per verità si intende a questo punto valore, che lo Stato costituzionale pone dall’alto, sono quelle verità-valori indispensabili al funzionamento del

dialogo democratico (G. Silvestri, 2005). Con l'ovvia conseguenza che anche se una compiuta definizione di verità da porre a fondamento del sistema politico risulta, per i motivi di cui si è detto, del tutto incompatibile con qualsiasi aspirazione democratica, resta comunque fatta salva una via alternativa verso la verità, consistente nell'eliminazione dal dibattito democratico di tutto ciò che sebbene aspiri ad essere vero, certamente vero non è. Come giustamente ha notato Häberle «questo procedere *ex negativo* ha dato buoni risultati in problematiche parallele, ad esempio nella lotta per il bene comune. In analogia a ciò e all'idea secondo cui i giuristi, nella ricerca della giustizia, debbano innanzitutto abbracciare l'imperativo di evitare *ingiustizie*, tale tappa è assimilabile a un primo grado della verità» (P. Häberle, 2000, p. 62).

Tutto ciò acquista un significato fondamentale con riferimento alla tendenza multiculturalista che sembra ormai contraddistinguere tutte le società occidentali. Aveva forse senso parlare di verità, anche secondo un'accezione puramente convenzionale, con riferimento a società omogenee, tenute insieme da una morale condivisa. Oggi, anche questo residuo di senso è definitivamente venuto a mancare, non esistendo più un comune sentire, un diffuso consenso sulle questioni fondamentali. In una dimensione pluralista, in cui coesistono gruppi di differente estrazione culturale, ogni rinvio alla verità al singolare suona come un tentativo di esclusione, come un tentativo di prevaricazione di un gruppo sull'altro. L'unica verità possibile in siffatto contesto, lo ribadiamo ancora, è quella squisitamente democratica, è quella in base alla quale non esiste alcuna verità, se non quella che scaturisce di volta in volta da un dialogo libero, antidogmatico, ragionevole ed in cui anche le minoranze hanno diritto di orientare le decisioni. Questo è il senso ed al contempo il fulcro della democrazia costituzionale: «essa non si concentra sul contenuto delle ragioni sostenute dalle parti, e giudica implicitamente instabili e incerte le motivazioni che intervengono nel processo deliberativo. Decisiva è piuttosto la condivisione, lo scambio costante, il movimento della discussione dall'esito non prestabilito e non legato al riconoscimento della superiorità di una delle parti, esclusivamente basato sulla ponderazione quantitativa della forza» (M. La Latta Costerbosa, 2003, p. 186).

1.3. *Prime conclusioni*

Tutto ciò premesso, possiamo forse abbozzare una risposta all'interrogativo da cui abbiamo preso le mosse: di quale privazione o mancanza si sta parlando? Di cosa i laici (singoli o Stati), se sono veramente tali, scelgono ogni giorno di fare definitivamente a meno? Ebbene, da quanto detto sembra che la risposta più plausibile consista nel fatto che singoli e Stati possono dirsi laici nel momento in cui consapevolmente scelgono di fare a meno del possesso della Verità, quella al singolare e con la v maiuscola. I primi, gli Stati, garantendo che tutte le decisioni prese nella sfera pubblica seguano logiche razionali e non dogmatiche [quando Castoriadis afferma che democrazia e filosofia sono cooriginarie (1982, p. 183) sembra far riferimento proprio a questo, ossia al fatto che in entrambi gli ambiti argomentativi, quello filosofico e quello democratico, dovrebbe essere l'argomento "più forte" ad avere la meglio e non l'argomento che promana da "chi è più forte"]; i secondi, i singoli, prendendo coscienza della precarietà delle proprie verità, e mostrandosi disponibili a rendere flessibili le proprie verità, con la v minuscola, in nome della comune ricerca di verità ulteriori, funzionali al soddisfacimento del bene comune.

Il che non vuole affatto dire rinunciare al proprio essere ed alla propria identità. E non vuol dire neanche concepire lo Stato laico come uno Stato monocromatico, in cui cittadini ed operatori istituzionali devono confondersi in una incolore neutralità. Vuol dire l'esatto contrario.

In una dimensione laica, dove laicità vuol dire garanzia di multicromaticismo, funzione primaria del diritto, in modo particolare di quello di rango costituzionale, è quella di garantire la coesistenza tra gruppi di diverso colore che, pur non rinunciando alla propria "connotazione cromatica", ossia e fuor di metafora, non rinunciando alla propria verità, si mostrano al contempo pronti ad una "contaminazione cromatica". Detto altrimenti, la laicità non riguarda, e dunque non condiziona gli stili di vita, o come li chiama Rawls, i "piani di vita" dei soggetti. Anzi, al contrario, è proprio la

presenza del principio di laicità che, spazzando via qualunque tentativo di concepire un piano di vita come migliore di un altro, consente ai privati di realizzare il piano di vita che più gli è congeniale. Ovviamente, sempre nel rispetto del quadro dei principi costituzionali, ossia dell'unica forma di verità concepibile all'interno di un sistema democratico costituzionale. Se, dunque, in ambito privato, la verità continua a giocare il proprio ruolo, sostanzandosi nelle preferenze e nelle scelte di gruppi ed individui, lo stesso non può verificarsi in ambito pubblico, dove gruppi ed individui, necessariamente, devono abbandonare le proprie posizioni dogmatiche, ossia "vere in senso forte", per far proprie le "verità" costituzionali del dialogo tra uguali, della pari dignità argomentativa, e, soprattutto, della laicità.

In quest'ottica, la fondamentale funzione dello Stato costituzionale, laico non per opportunità politica ma per esigenze strutturali di democrazia, è proprio quella di rendere possibile tutto questo. Uno Stato democratico costituzionale che non fornisce gli strumenti adatti alla ricerca della verità, alla partecipazione effettiva al pubblico dialogo, nega se stesso, nega la costituzione, reintroducendo nell'alveo della politica quell'*auctoritas* che i processi costituzionali avevano confinato ai margini del sistema.

PARTE SECONDA

2.1. *Verità, democrazia e simboli*

Si può notare come anche in un ordinamento che non riconosce alcuna verità ufficiale, assoluta e precostituita, sia sempre possibile, di fatto, che i dibattiti pubblici vengano orientati o comunque fortemente condizionati dal peso dell'autorità di qualche interlocutore, forte di un potere carismatico o di una riconosciuta competenza. Ed è, altresì, sempre possibile che anche le discussioni che precedono l'assunzione delle decisioni da parte degli organi deliberativi istituzionali risentano dei medesimi condizionamenti.

Nella libera dialettica di idee e di opinioni in cui si traduce il confronto pubblico tra parti politiche o sociali, possono sostenersi concezioni che poggiano su meri argomenti di autorità; il che si verifica ancor più frequentemente allorché si tratti di affrontare complesse – e talora laceranti – questioni bioetiche o, più ampiamente, "di coscienza". D'altro canto, nella sfera pubblica, l'argomento d'autorità si sottopone, al pari di ogni altro, ad una costante e diffusa verifica, sicché, a seconda delle circostanze, dei momenti e delle questioni affrontate, può essere ritenuto sufficiente o meno. Certo in una dimensione ideale del dibattito pubblico, verso la quale dovrebbe tendere il perfezionamento delle istituzioni democratiche, come si è detto, la forza dell'argomento – e non quella di chi sostiene l'argomento stesso – dovrebbe decretarne il successo; ma, in una prospettiva più realistica, ci si può accontentare quantomeno del rispetto di un limite minimo: ciò che non può tollerarsi è, precisamente, il tentativo di introdurre (ma sarebbe meglio dire: di reintrodurre), in maniera palese o surrettizia, il principio d'autorità quale criterio sostanziale ultimo di risoluzione dei conflitti giuridici. Proprio nella sostituzione del fondamento di valore al fondamento di autorità si è riconosciuto, infatti, l'assunto fondamentale delle democrazie costituzionali contemporanee (G. Silvestri, 2005, p. 71). E, benché, a fronte dei rivolgimenti politico-sociali indotti dalla globalizzazione e dagli imponenti flussi migratori che ormai da tempo coinvolgono i Paesi occidentali più industrializzati, nonché dinanzi alle minacce provenienti dai fondamentalismi religiosi, possano apparire forti le suggestioni offerte da modelli istituzionali diversamente ispirati, si può ancora sostenere che il portato più prezioso delle democrazie costituzionali è rappresentato proprio dal pluralismo, declinato in tutte le sue possibili accezioni, e dal connesso principio di tolleranza. Contenuti, com'è evidente, del tutto incompatibili con ogni struttura politico-istituzionale verticistica, fondata sul mero principio d'autorità.

I tentativi attualmente in atto di trasformazione dell'assetto istituzionale nel senso ora indicato sono però molteplici e non tutti appaiono immediatamente percepibili.

Utile all'analisi dei rapporti tra democrazia, autorità e verità è la ricostruzione di alcuni processi meno manifesti – proprio perché *simbolici* – tendenti al capovolgimento dei presupposti assiologici dello Stato costituzionale; l'esame della questione inerente all'esposizione nei luoghi pubblici di simboli religiosi, nel modo in cui ha trovato la sua più rilevante espressione in Italia (si allude, in particolare, alla vicenda del crocifisso), può fornire, in tal senso, interessanti spunti di riflessione. Essa verrà esaminata, in questa seconda e ultima parte dell'intervento, nel quadro di una più ampia analisi dei rapporti tra democrazia pluralista e forme di espressione simbolica.

2.2. *Il simbolo, veicolo di accesso a verità intraducibili*

La problematicità e il fascino della comunicazione simbolica nella dimensione culturale e politica della democrazia pluralista dipendono soprattutto dal fatto che, al pari del mito, del discorso figurativo e di quello religioso, il linguaggio simbolico avanza «una pretesa di senso e di verità» (G. Grampa, 2005, p. 10). Che il simbolo – e quello religioso più di tutti – rinvii ad una verità non altrimenti conoscibile è un concetto ricorrente nelle ricostruzioni teoriche sviluppate, in epoche diverse, intorno al simbolismo.

È di G.F. Creuzer, esponente del circolo romantico di Heidelberg, la definizione del simbolo come «epifania del divino», come «raggio che giunge dalle profondità dell'essere e del pensiero» (1810-1812, p. 35). E, successivamente, nell'ambito degli studi di autori come G. van der Leeuw, M. Eliade, R. Guénon e H. Corbin, si è comunemente individuato nel simbolo un «*richiamo all'origine*», salvo poi intendere diversamente la natura e la portata di tale rinvio (U. Galimberti, 2006, p. 870).

Per Eliade, ad esempio, la natura dei simboli religiosi si rivela nel rapporto con le «ierofanie», vale a dire con quelle «manifestazioni del sacro» nelle quali si esprime la stessa esperienza religiosa: il simbolo sarebbe importante non soltanto «perché *prolunga* una ierofania o le si *sostituisce*, ma anzitutto perché può continuare il processo di ierofanizzazione, e specialmente perché, all'occorrenza, è *esso stesso una ierofania*, cioè perché *rivela una realtà sacra o cosmologica che nessun'altra "manifestazione" è capace di rivelare*» (2004, p. 408). Il simbolo, dunque, può talora porsi quale unico e insostituibile canale di accesso ad una realtà altrimenti destinata a rimanere intraducibile.

Per Hegel – che vede nel simbolico una delle tre forme dell'arte, precedente quella classica e quella romantica – il simbolo si traduce in «un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, così come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e universale». Nel simbolo, sarebbero distinguibili due «lati»: il «significato», consistente in una rappresentazione o in un oggetto, e l'«espressione», vale a dire un'«esistenza sensibile o un'immagine di qualsiasi specie» (1967, p. 344). Il rapporto che – nel contesto dell'estetica hegeliana – intercorre tra significato ed espressione del simbolo è di natura sostanzialmente *analogica* (U. Eco, 1997, p. 224): così, ad esempio, se il leone è comunemente considerato simbolo del coraggio e la volpe simbolo dell'astuzia è perché tali animali possiedono le qualità che s'intendono specificamente rappresentare. D'altro canto, esiste sempre un «disaccordo parziale», una sproporzione tra i due «lati» anzidetti, in quanto il simbolo, per rimanere tale, non deve farsi «interamente commisurato» al suo stesso significato (ed, infatti, il leone non è soltanto coraggioso e la volpe non è esclusivamente astuta, ma entrambi presentano caratteristiche ulteriori e diverse; inoltre, esistono anche altri animali che possiedono gli attributi indicati, ma che non sono assunti come loro simboli). Proprio siffatta sproporzione determina la ricchezza del simbolo, ma anche la sua sostanziale «ambiguità» (G.W.F. Hegel, 1967, p. 345 s.).

Per C.G. Jung, il simbolo, a differenza del segno, «presuppone sempre che l'espressione scelta sia la migliore indicazione o formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria». Ed ancora: «fintanto che un simbolo è vivo, è espressione di una cosa che non si può caratterizzare in modo migliore. Il simbolo è vivo

soltanto finché è pregno di significato. Ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio del simbolo in uso fino a quel momento, il simbolo *muore*» (1969, p. 483 ss.).

Ma quale ermeneutica è possibile applicare a segni che, come quelli di cui ora si discorre, aspirano a connettere l'uomo con una qualche verità, trascendente o immanente?

Ad un'ermeneutica del simbolico dedica, tra gli altri, la propria riflessione P. Ricoeur, il quale procede, preliminarmente, ad un tentativo di definizione della struttura stessa del simbolo (2002, p. 15 ss.).

Come già aveva rilevato Hegel, Ricoeur nota come, pur essendo un segno, il simbolo presenti la caratteristica di non essere legato al proprio senso da un rapporto meramente convenzionale ed arbitrario.

Per Ricoeur il simbolo è «opaco», poiché «cela in sé una intenzionalità doppia»: esprime, innanzitutto, un senso letterale, il quale, a sua volta, indica analogicamente un senso ulteriore, che può essere dato esclusivamente attraverso il primo. E l'analogia, in questo caso, non è oggettivizzabile, non potendosi tradurre in una proporzione tra quattro elementi, come si ritiene possibile fare per ogni ragionamento analogico (2002, p. 16 s.). Il secondo senso, infatti – quello nascosto ed enigmatico, che deve essere continuamente svelato e riscoperto –, *non può fare a meno del simbolo che lo rappresenta*. Non esistono espressioni sinonimiche di un simbolo.

Ricoeur individua, poi, altre caratteristiche essenziali.

Innanzitutto, il confronto tra simbolo ed allegoria consente di chiarire meglio il concetto d'intraducibilità del primo: mentre, infatti, l'«interpretazione allegorizzante» permette una traduzione a conclusione della quale l'allegoria stessa può essere lasciata cadere, in quanto ormai inutile, il simbolo, invece, «precede l'ermeneutica»; esso «evoca», «suggerisce», «dà il suo senso in *enigma* e non per traduzione» (2002, p. 18 s.). Nell'ambito di qualunque processo ermeneutico si voglia avviare nei confronti di una rappresentazione di tal sorta, non è mai possibile «liberarsi» del simbolo: «ogni discorso sul simbolo – è stato detto – è sempre un discorso *dal* simbolo e *nel* simbolo, mai il simbolo nel discorso» (U. Galimberti, 2006, p. 870).

La configurazione alla quale si allude, inoltre, non è quella della logica simbolica, nella cui dimensione il simbolismo stesso si pone quale «culmine del formalismo», ma è un segno indissolubilmente legato al suo contenuto e, quindi, non formale (P. Ricoeur, 2002, 19 ss.).

I simboli, infine, si distinguerebbero dai miti, in quanto si sostanzierebbero in «significazioni analogiche spontaneamente formate e date», mentre, invece, i secondi si tradurrebbero in simboli sviluppati «in forma di racconto», articolati «in un tempo e in uno spazio non coordinabili a quelli della storia e della geografia critiche» (*ivi*, 21 s.).

Delineati i caratteri essenziali del segno in questione, il problema che il filosofo francese si pone è proprio quello di ricostruire i connotati di un pensiero che muova dal simbolo, senza tradursi in quell'«interpretazione allegorizzante», al termine della quale, come si è detto, il simbolo stesso risulterebbe inutile e inservibile. Problema davvero formidabile se si reputa ogni configurazione simbolica sostanzialmente intraducibile e capace di generare soltanto lo «stupore» o l'«arresto» del pensiero (*ivi*, 23 ss.).

La proposta teorica di Ricoeur si risolve in una «filosofia del simbolo», implicante un percorso in tre tappe: una «fenomenologica», consistente nella collocazione del segno all'interno del suo «sistema simbolico»; una «ermeneutica», che instaura un circolo virtuoso tra credenza e comprensione (per comprendere fino in fondo un simbolo sarebbe necessario credere al suo significato e, viceversa, per credere occorrerebbe comprendere o, quantomeno, pre-comprendere il simbolo stesso); una propriamente «filosofica», nella quale il simbolo viene assunto come un «rivelatore della realtà», uno strumento attraverso cui approfondire la conoscenza dell'essere umano, nella consapevolezza dell'esistenza di simboli primi, irriducibili e, in definitiva, insostituibili, in quanto rivelatori di sentimenti che non potrebbero essere espressi in altro modo.

Nel complesso, la riflessione di Ricoeur rivela come il nodo cruciale di ogni simbolismo sia dato dal suo rapporto con l'interpretazione ed è proprio su questo campo, come si vedrà di qui a

breve, che si registrano le maggiori difficoltà di conciliazione tra simbolismo e metodo democratico.

2.3. *Simbolismo vs democrazia?*

Il legame privilegiato che il simbolo intrattiene con la Verità – quella verità al singolare e con la maiuscola di cui, come si è detto, lo Stato costituzionale, per mantenere la propria specifica e irrinunciabile identità, deve necessariamente fare a meno – è la prima e più evidente causa del difficile rapporto tra democrazia e simbolismo. Essa, tuttavia, non è la sola. Ci sono altre ragioni, meno manifeste, che rendono il linguaggio dei simboli quasi del tutto inservibile per le stesse istituzioni democratiche.

In base a quanto si è fin qui osservato, si può asserire, innanzitutto, che il riconoscimento di un simbolo dipende sia da elementi oggettivi, come le sue caratteristiche morfologiche (ad esempio, l'immagine di un serpente che si morde la coda è sicuramente inconsueta e suggerisce un senso «indiretto», «figurato»: U. Eco, 1997, p. 213) o il contesto nel quale esso venga collocato (si pensi, ad esempio, alla peculiare funzione di una croce piantata nel terreno, in un cimitero), sia da una scelta soggettiva, vale a dire da una precisa *decisione* dell'interprete, in forza della quale quest'ultimo connette al segno un contenuto semantico estremamente vago e indeterminato. Dietro ogni simbolismo è rinvenibile, pertanto, una qualche forma di decisionismo.

Scrive, in tal senso, Eco che «il modo simbolico è [...] un procedimento non necessariamente di produzione ma comunque e sempre di *uso* del testo, che può essere applicato a ogni testo e a ogni tipo di segno, attraverso una decisione pragmatica ('voglio interpretare simbolicamente') che produce a livello semantico una nuova funzione segnica, associando ad espressioni già dotate di contenuto codificato nuove porzioni di contenuto, quanto più possibile indeterminate e decise dal destinatario» (*ivi*, 253 s.). Si può, quindi, procedere ad interpretare simbolicamente qualunque testo (o segno), anche non intenzionalmente creato come "prodotto simbolico"; e, di contro, si può anche non cogliere la valenza simbolica di un testo (o di un segno) "pensato" dal suo inventore in termini simbolici. La decisione, in definitiva, spetterà all'interprete, ma ovviamente, nella scelta, quest'ultimo sarà influenzato dalle indicazioni provenienti da altri interpreti, da lui ritenuti più autorevoli.

La vaghezza è dunque un dato strutturale e ineliminabile di quella specie di segno cui si è attribuita, da più parti, la denominazione di "simbolo". E ben si comprende, a questo punto, l'ispirazione tendenzialmente antidemocratica del «modo simbolico» d'uso dei segni: *l'impiego di strumenti semiotici caratterizzati da un contenuto irrimediabilmente vago e inesauribile, la cui percezione è rimessa alle libere, incontrollate ed incontrollabili scelte dell'interprete, è del tutto incompatibile, innanzitutto, con le più elementari esigenze di certezza del diritto*, nei termini in cui tale principio si è venuto conformando negli ordinamenti democratici contemporanei. In tali contesti istituzionali, pur caratterizzati da un alto tasso di complessità, la certezza costituisce, infatti, ancora un valore primario, la cui attuazione è condizione necessaria affinché il diritto possa continuare a svolgere la sua funzione di guida dell'azione umana nella dimensione sociale (F. Lopez de Oñate, 1968).

D'altro canto, la vaghezza non è, di per sé, una patologia, bensì un connotato normale dei termini e degli enunciati linguistici. Essa diventa un problema quando supera un dato livello quantitativo (C. Luzzati, 1990, 1999). Le disposizioni normative dal contenuto vago devono trovare specificazione in enunciati normativi più determinati, fino all'atto dell'applicazione della regola al caso concreto. Nella fisiologia dello Stato costituzionale, la vaghezza va comunque risolta nelle forme e nei modi costituzionalmente e legalmente previsti. Ma i segni di cui ora si discorre possono essere caratterizzati anche da una vaghezza estrema e, nel contempo, irriducibile, se non a pena della loro stessa «morte» – per usare l'efficace espressione junghiana – come veicoli di accesso a verità intraducibili.

Del resto, le dinamiche ermeneutiche che consentono la vita di un diritto democratico incontrano ostacoli considerevoli, se non insormontabili, negli impieghi “simbolici” dei testi normativi. Siffatte pratiche, peraltro, risultano incompatibili – ed è qui ravvisabile un’ulteriore causa di attrito tra simbolismo e democrazia – con un’altra insopprimibile esigenza dello Stato costituzionale: *quella separazione dei poteri o, se si vuole, quella corretta scansione dei «cicli funzionali», che sola può evitare il prodursi di accentramenti istituzionali autoritari* (G. Silvestri, 1979, 1984). La distinzione delle diverse funzioni di normazione, attuazione e controllo è possibile solo se, in premessa, si riconosce la stessa possibilità d’interpretare e tradurre compiutamente in altri termini il contenuto stesso di un enunciato normativo. Ma l’impiego di un «modo simbolico» induce ad intendere il testo (o anche il singolo segno oggetto d’osservazione) come il «luogo di una infinità di interpretazioni». La lettura simbolica finisce con il connettere al segno una «nebulosa di contenuto» e ogni forma di decodificazione appare, in tale prospettiva, parziale, relativa e persino fuorviante (U. Eco, 1997, p. 225 ss.). La produzione normativa tende ad assumere i connotati di un discorso oracolare, la cui comprensione è mediata da interpreti qualificati, competenti o semplicemente dotati di un riconosciuto carisma.

Il problema è che autorità di tal sorta possono imporsi nella società attraverso forme di legittimazione diverse da quelle proprie dei circuiti istituzionali democratici; dato quel rapporto privilegiato tra simbolo e verità di cui si è detto, il seguito di cui godono tali soggetti dipende sovente proprio dalla loro capacità di rispondere alle istanze spirituali e ai bisogni religiosi più diffusi.

2.4. I simboli della democrazia e la scelta di un simbolo di Stato come esercizio del potere costituente

Il difficile rapporto tra democrazia e simbolismo è ravvisabile tanto nelle occasioni in cui le istituzioni democratiche si trovino a dover affrontare e dirimere – in genere con non poco imbarazzo – conflitti socio-culturali che si esprimono in forma simbolica (si allude, in particolare, alle questioni inerenti all’esposizione spontanea, libera, non prescritta da alcuna norma giuridica, di simboli religiosi in luoghi pubblici), quanto nell’impiego che gli stessi regimi democratici fanno di configurazioni simboliche per manifestarsi e rendersi riconoscibili. Tralasciando in questa sede i problemi relativi all’esposizione spontanea di simboli, la cui soluzione non può prescindere dai criteri elaborati dalla giurisprudenza costituzionale in merito alla tutela delle modalità espressive delle libertà di religione e di manifestazione del pensiero, ci si soffermerà ora, in particolare, sui simboli ufficiali delle democrazie costituzionali e sulle questioni inerenti alla scelta e all’eventuale successiva revisione degli stessi.

Al riguardo, è possibile rilevare che, anche se non mancano esempi di marcati simbolismi democratici (si pensi soltanto ai segni della «religione civile» statunitense), l’iconografia e la simbolica democratica si rivelano, in genere, più dimesse e sobrie delle analoghe manifestazioni ravvisabili in Stati confessionali o totalitari. E ciò, probabilmente, per le ragioni che si sono fin qui esposte.

Il problematico rapporto tra istituzioni democratiche e simboli, nei termini in cui si è tentato di ricostruire, può spiegare anche, in parte, lo scarso interesse che i segni repubblicani hanno suscitato nella società civile del nostro Paese, fenomeno le cui cause sono state rinvenute, per lo più, in ragioni storiche e politiche, che avrebbero impedito la piena affermazione e la diffusione di un’etica repubblicana (in una prospettiva storica si rinvia, per tutti, ai contributi pubblicati in AA.VV., 2003).

Ciò nondimeno, per quanto possa risultare difficile una scelta ampiamente condivisa di un simbolo democratico (si pensi soltanto alle tante difficoltà che accompagnarono l’elaborazione dello stemma repubblicano, nonché alle aspre critiche ed, infine, alla diffusa indifferenza che esso incontrò allorché finalmente trovò una forma definitiva: A.G. Ricci, in AA.VV., 2003, p. 240 ss.),

le configurazioni rappresentative di un ordinamento risultano comunque indispensabili proprio per consentire la visibilità dei suoi principi supremi e delle sue istituzioni. Anche in questo caso il simbolo consente di rendere presente ciò che altrimenti risulterebbe irrimediabilmente assente e invisibile.

La particolarità è data dal fatto che, in una democrazia pluralista, i simboli ufficiali non rappresentano una verità assoluta, ma piuttosto testimoniano l'esistenza di un *idem sentire de re publica*, un senso di appartenenza ad un comune mondo di valori. E, in qualche modo, la difficile vita dei segni istituzionali rivela proprio la crisi di quell'unità che oggi parrebbe attentare alle stesse fondamenta della vita democratica (L. Ventura, 2002, p. 60). Che lo scarso attaccamento ai simboli repubblicani e la difficoltà di riconoscimento dei (e di identificazione nei) medesimi siano intesi come sintomi allarmanti di una profonda crisi politico-istituzionale è una riprova del fatto che la *scelta dei simboli ufficiali dell'ordinamento è esercizio del potere costituente*. Del resto, la previsione relativa al tricolore, «bandiera della Repubblica», è inserita, non a caso, tra i «*Principi fondamentali*» della Carta costituzionale e il disegno dello stemma repubblicano fu approvato dall'Assemblea costituente nella seduta del 31 gennaio 1948. In una *collocazione a sua volta simbolica*, l'art. 12 Cost. chiude la serie degli enunciati normativi che esprimono i connotati essenziali e indefettibili dell'ordinamento, sintetizzandone il senso e la portata nell'immagine evocativa della bandiera.

Si può ragionevolmente sostenere che il tricolore occupi (o meglio: debba occupare) nell'immaginario simbolico popolare lo stesso posto di supremazia che i principi fondamentali dello Stato costituzionale assumono nel sistema normativo. Ogni altra raffigurazione che aspiri a rappresentare l'ordinamento statale si pone in netta concorrenza con il simbolo consacrato nella Carta repubblicana; così come di qualunque atto normativo che prescrivesse la sostituzione del tricolore con una diversa immagine oppure l'introduzione di un altro simbolo repubblicano, accanto a quello previsto dall'art. 12, dovrebbe presumersi, a rigore, l'incostituzionalità.

Quella dei simboli di Stato è, dunque, materia costituzionale e, per il principio di corrispondenza tra forma e materia, con atti formalmente costituzionali dovrebbe essere trattata (A. Ruggeri, 2005, p. 71 ss.).

Quanto, poi, alle possibili revisioni dei simboli istituzionali esistenti, la definizione della questione dipende sostanzialmente dalla teoria della Costituzione (e dell'interpretazione costituzionale) da cui s'intende muovere: collocandosi la disposizione relativa al tricolore tra i principi fondamentali, si tende ad optare per l'una o per l'altra soluzione a seconda che, in linea con la stessa giurisprudenza costituzionale, si ritengano intangibili gli enunciati normativi in questione o che, diversamente, si reputi del tutto consentita anche una loro revisione, promossa nelle forme prescritte dall'art. 138 (ed entro i limiti posti dal solo art. 139).

In linea di massima, e senza poter qui affrontare adeguatamente una questione che meriterebbe ben altro approfondimento, si può rilevare come una lettura volta ad attribuire all'art. 12 Cost. la massima portata assiologica dovrebbe indurre a concludere che mutamenti del simbolo repubblicano siano consentiti soltanto *nella misura in cui tendano a rendere quest'ultimo maggiormente inclusivo*, vale a dire nella misura in cui riescano ad ampliare il numero dei soggetti che nel simbolo stesso si riconoscono.

Nel caso specifico, tuttavia, vista la peculiare storia del tricolore, nato ufficialmente il 7 gennaio 1797 nell'ambito del Congresso cispadano, assunto a simbolo dell'unità risorgimentale e sopravvissuto, con poche (ma, sul piano simbolico, decisive) revisioni formali, al regime monarchico e al periodo fascista (G. Vecchio, in AA.VV., 2003, p. 42 ss.), non è agevole immaginare modifiche in grado di produrre un simile effetto. In tale logica, cambiamenti non illegittimi potrebbero forse essere quelli volti ad esprimere visivamente l'ispirazione europeista dell'ordinamento repubblicano.

2.5. La questione del crocifisso in Italia

La questione del crocifisso, che, in Italia, in tempi recenti, ha così vivacemente animato il dibattito pubblico e quello scientifico, va esaminata, alla luce delle osservazioni fin qui sviluppate, proprio nell'ambito della problematica relativa ai «simboli del potere», vale a dire a quei segni la cui esibizione è «comandata da atti imperativi che ne impongono la presenza su documenti, in locali pubblici ovvero in cerimonie ufficiali» (V. Pacillo, 2004, p. 1 s.).

La questione sembra doversi impostare in questi termini proprio perché, nel caso che ha poi condotto alle più recenti e significative pronunce giurisprudenziali in tema, l'esposizione del simbolo nelle aule di una scuola del padovano si riteneva essere prescritta da precise norme giuridiche, risalenti ai primi decenni del XX secolo, che prevedevano la presenza, tra gli arredi scolastici, anche dell'immagine del Crocifisso (AA.VV., 2004). Nel corso del giudizio amministrativo inerente al ricorso promosso dalla madre di due alunni della scuola contro la deliberazione del consiglio d'istituto scolastico, che aveva deciso di mantenere i simboli religiosi appesi alle pareti delle aule, è stata sollevata questione di legittimità costituzionale della disciplina anzidetta, ma il giudice delle leggi non è entrato nel merito della questione, dichiarandone la manifesta inammissibilità per la natura regolamentare della normativa impugnata (ord. n. 389/2004).

In seguito alla pronuncia della Corte costituzionale, il Tribunale amministrativo regionale del Veneto ha respinto il ricorso, affermando che il crocifisso, «inteso come simbolo di una particolare storia, cultura e identità nazionale – elemento questo immediatamente percepibile – oltre che espressione di alcuni principi laici della comunità – il che richiede invece un ragionevole sforzo interpretativo – può essere legittimamente collocato nelle aule della scuola pubblica, in quanto non solo non contrastante ma addirittura affermativo e confermativo del principio della laicità dello Stato repubblicano» (T.a.r Veneto, sez. III, sent. n. 1110/2005, punto 16.1, diritto). Il crocifisso, dunque, viene assunto (anche) quale simbolo del principio di laicità, seppure, come si ammette, attraverso un «ragionevole sforzo interpretativo».

Nulla di sorprendente in tale soluzione ermeneutica, che invero appare alquanto paradossale (ma, del resto, è stato osservato acutamente come proprio la cifra del paradosso sia particolarmente adeguata allo studio della simbolica religiosa e identitaria: E. Dieni, 2005, p. 2). Il metodo è quello che si è poc'anzi descritto: riconoscendo al simbolo un contenuto sostanzialmente inesauribile, in una deriva semantica ormai incontrollata, si finisce con l'argomentare – più o meno finemente – ogni possibile significato, attraverso ragioni di carattere storico, culturale e perfino religioso.

Vale la pena ricostruire, anche solo sinteticamente, il percorso argomentativo seguito dal T.a.r. Veneto in tale pronuncia, poiché esso fornisce un esempio emblematico d'impiego di quel «modo simbolico» d'uso dei segni di cui si è detto.

Pur riconoscendo la vaghezza e la forte carica emotiva dei simboli in discorso (punto 6.1, diritto), il giudice amministrativo procede ad argomentare su due fronti la tesi della compatibilità dell'esposizione nelle scuole pubbliche del crocifisso con il principio «supremo» di laicità dello Stato. Da un lato, esaltando la valenza «storico-culturale» e «di conseguenza [...] identitaria» di tale simbolo, che rammenterebbe l'appartenenza del cristianesimo al patrimonio storico del popolo italiano (punto 8.1, diritto), il T.a.r. sostiene che, se si volesse considerare anche solo questa dimensione, sarebbe agevole rigettare il ricorso, visto che «a tutta evidenza un segno che in qualche modo riassume rilevanti aspetti della nostra civiltà, della nostra cultura umanistica nonché della nostra coscienza popolare non lederebbe in alcun modo la laicità dello Stato e le finalità dell'insegnamento nella scuola pubblica e di conseguenza la sfera di libertà di ogni cittadino» (punto 8.3, diritto). Dall'altro lato, ponendo in evidenza la stessa valenza religiosa del segno, il giudice amministrativo asserisce che la croce è il simbolo di tutto il cristianesimo e non di una specifica confessione cristiana (punti 9.2 e 9.3, diritto); che il cristianesimo stesso e il suo «fratello maggiore», l'ebraismo, hanno attribuito un ruolo centrale alla tolleranza dell'altro e alla dignità umana, ma il cristianesimo, in particolare, «contiene in nuce quelle idee di tolleranza, eguaglianza e libertà che sono alla base dello Stato laico moderno e di quello italiano in particolare» (punto 11.1,

diritto); che anche nella redazione della Carta repubblicana e nella stessa elaborazione del principio costituzionale di laicità dello Stato l'«elemento culturale di ispirazione cristiana» ha avuto un ruolo decisivo (punto 11.3, diritto); che, pertanto, il crocifisso non deve essere assunto solo come simbolo di un'«evoluzione storica e culturale, e quindi dell'identità del nostro popolo, ma quale simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, eguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato» (punto 11.9, diritto).

Relativamente agli altri significati, pur legittimamente ascrivibili al simbolo del crocifisso, il T.a.r. rileva che, se non si vuole cadere nel «sogettivismo» e nel «solipsismo interpretativo», che, diversamente dalla libertà individuale, non trovano tutela giuridica e costituzionale, occorre tenere conto della realtà dell'ordinamento costituzionale e del diritto vivente e, in tale prospettiva, alcuni «fatti notori», inerenti a determinati «aspetti sociali indiscutibili», legittimerebbero la lettura sostenuta: tra questi un ruolo fondamentale dovrebbe riconoscersi alla «posizione di minorità assunta nella nostra società secolarizzata dai cittadini aderenti in maniera non superficiale ed epidermica alle varie fedi religiose (e a maggior ragione dai cristiani)». L'interpretazione indicata sarebbe supportata, pertanto, dall'acclarata «dissociazione tra pratica di fede, ormai minoritaria, e l'adesione ai valori secolarizzati del cristianesimo, che appare invece patrimonio largamente diffuso» (punti 12.1 e 12.2, diritto).

La contraddittorietà degli argomenti impiegati rientra perfettamente nella logica del «modo simbolico»: il crocifisso è, nel contempo, simbolo storico-culturale, identitario e religioso; ma quest'ultima connotazione non produrrebbe alcuna esclusione, poiché la tolleranza e la dignità umana rientrano nel nucleo assiologico essenziale della dottrina cristiana. La religiosità del simbolo, pertanto, ne determinerebbe l'universalità.

Il crocifisso potrebbe essere letto *simultaneamente* come segno identitario, e dunque *particolare*, e come segno religioso «nel limitato e non limitativo senso» indicato, e quindi rappresentativo di valori *universali* (N. Fiorita, 2005, p. 443). L'autorità giudiziaria *sceglie* i significati funzionali alla tesi da dimostrare (la compatibilità dell'esposizione del simbolo con il principio di laicità) e relega tutti gli altri – compreso quello più strettamente confessionale – nel limbo del «solipsismo interpretativo», privo di tutela giuridica e costituzionale.

La sorprendente esclusione del significato confessionale avviene attraverso una sorta di *sopravvalutazione (e, nel contempo, di distorsione) del ruolo spettante al contesto nell'ermeneutica dei simboli*. Il contesto ha certamente un peso importante in ogni processo interpretativo e ancor più nell'osservazione di segni come quello di cui ora si discorre, ma non si può disconoscere, per un verso, che esso non è in grado di conferire assoluta univocità ad un'entità semiotica per definizione dotata di un portato semantico potenzialmente inesauribile e, per altro verso, che determinati simboli – e segnatamente quelli religiosi – hanno una tale «capacità connotativa» da poter, in taluni casi, essi stessi indurre l'interprete ad assegnare un significato particolare al luogo in cui vengano collocati (ad esempio, perché ne determinano la sacralizzazione).

Una considerazione attenta del contesto scolastico dovrebbe suggerire, piuttosto, conclusioni ben diverse da quella prospettata dal giudice amministrativo, qualora si tenesse conto dell'importanza di quella «pedagogia democratica» di cui discorre Zagrebelsky (2007). Proprio la peculiarità del contesto dovrebbe indurre, infatti, ad abbandonare ogni soluzione poggiante sull'argomento maggioritario o quantitativo, che, al di là della sua incostituzionalità (evidente alla luce dell'ormai consolidata giurisprudenza costituzionale), non dovrebbe essere nemmeno trasmesso come un principio assoluto e totalitario. Il messaggio che emergerebbe da ogni soluzione del genere consisterebbe, infatti, nell'idea per cui la volontà di una maggioranza (religiosa o culturale, nazionale o locale) può prevalere sui diritti di libertà di una minoranza o del singolo.

L'articolata motivazione della sentenza adotta, in definitiva, quella scissione tra valenza religiosa e valenza culturale (o storico-culturale) del crocifisso, che sovente è stata proposta nel dibattito pubblico e in quello dottrinale. Il riferimento alla connotazione propriamente religiosa del simbolo per argomentare la sua idoneità a rappresentare i principi costituzionali, compreso quello di laicità, si inserisce, infatti, in un discorso esso stesso di carattere storico. La dimensione

propriamente confessionale del segno non è, invece, presa in considerazione e, tra l'altro, si reputano del tutto equivalenti, in forza di una discutibile norma consuetudinaria, i simboli della croce e del crocifisso (punto 4.2, diritto), che invece presentano differenze nient'affatto irrilevanti nella dimensione dell'iconografia religiosa (sia consentito rinviare, sul punto, ad A. Morelli, 2004, p. 139 ss.).

La medesima prospettiva è accolta dal Consiglio di Stato che, nella pronuncia relativa al ricorso in appello sulla sentenza del T.a.r. Veneto, ha sviluppato un ragionamento analogo a quello appena descritto, anche se, invero, in forma ben più sintetica ed incisiva (Consiglio di Stato, 13 febbraio 2006, n. 556).

Premessa la riconosciuta polivalenza del simbolo, anche qui si evidenzia l'importanza fondamentale del contesto di riferimento e il crocifisso viene visto come un segno idoneo «ad esprimere, appunto in chiave simbolica ma in modo adeguato, l'origine religiosa dei valori di tolleranza, di rispetto reciproco, di valorizzazione della persona, di affermazione dei suoi diritti, di riguardo alla sua libertà, di autonomia della coscienza morale nei confronti dell'autorità, di solidarietà umana, di rifiuto di ogni discriminazione, che connotano la civiltà italiana». Il crocifisso, pertanto, nel peculiare ambito di un'aula scolastica, non può (o non deve) essere visto come «una suppellettile», come un «oggetto di arredo» e neanche come un «oggetto di culto», ma piuttosto come un «simbolo idoneo a esprimere l'elevato fondamento dei valori civili sopra richiamati, che sono poi i valori che delineano la laicità nell'attuale ordinamento dello Stato». E, rileva ancora il supremo giudice amministrativo, «nel contesto culturale italiano, appare difficile trovare un altro simbolo, in verità, che si presti più di esso, a farlo» (punto 3, diritto).

Viene così sorprendentemente trascurato quel tricolore pure battezzato dall'art. 12 Cost. quale esclusiva bandiera della Repubblica italiana, la cui descrizione/prescrizione, contenuta, come si è già ricordato, tra i principi fondamentali della Carta costituzionale, è servita «a irrigidire l'emblema della nazione, il suo simbolo identitario, impedendo che una maggioranza politica (o religiosa) determinata vi aggiunga i suoi "simboli"» (R. Bin, in AA.VV., 2004, p. 40). Non è vero, infatti, come spesso si afferma, che la laicità non ha colore o che la neutralità degli uffici pubblici impone solo deprimenti pareti bianche: nel peculiare contesto culturale italiano, la laicità repubblicana ha ben tre colori, che davvero si prestano a "raccontare" la storia del nostro Paese meglio di un simbolo religioso certo altamente evocativo, ma la cui storia, ben più antica, non è (e non può essere) integralmente ed esclusivamente italiana.

La stessa scissione tra religione e cultura, su cui poggiano le argomentazioni dei giudici amministrativi, appare scorretta e pericolosa, poiché, innanzitutto, non tiene conto del fatto che, in realtà, le due sfere, quella religiosa e quella culturale, sono inestricabilmente intrecciate e, se non del tutto – giacché sarebbe «un cedimento all'integralismo, oltre che all'approssimazione, risolvere le diversità culturali in mere diversità religiose tanto quanto sarebbe una lettura secolarizzante la riconduzione delle religioni puramente e semplicemente a componenti delle culture» (N. Colaianni, 2006, p. 37) –, certo in parte sovrapponibili. Se pure si riconoscesse l'idoneità dello specifico contesto scolastico ad attribuire al simbolo del crocifisso una connotazione esclusivamente culturale, non muterebbero, inoltre, i termini della questione, visto che il pluralismo deve essere garantito non soltanto nella dimensione squisitamente religiosa, ma ovviamente anche in quella più ampiamente culturale (C. Fusaro, in AA.VV., 2004, p. 150). Tale separazione, inoltre, trascura la peculiare natura del linguaggio dei simboli, nel cui contenuto semantico convivono sensi contrari e persino incompatibili, sicché la stessa distinzione tra significati religiosi e culturali non trova, con tutta probabilità, alcun concreto riscontro nella percezione che del simbolo stesso si ha nella sfera pubblica.

A ben vedere, la diatriba sulla valenza religiosa o culturale del crocifisso non attiene ad un problema strettamente interpretativo, ma affronta semmai, nella sua essenza, una *questione di potere* (un potere ermeneutico, ma pur sempre un potere): *la qualificazione del simbolo come "religioso" o "culturale" mira, infatti, ad individuare l'autorità competente a fornire il significato autentico della rappresentazione simbolica*; e, del resto, la mera assegnazione dell'uno o dell'altro

attributo al segno in questione non fa altro che rinviare ad aree semantiche ancora estremamente ampie (come le ricordate pronunce giudiziarie dimostrano), all'interno delle quali la scelta dei significati autentici spetterà al soggetto dotato di maggiore autorevolezza nel decifrare il sistema simbolico nel quale s'intenderà collocare il segno.

2.6. Appunti per un' "ermeneutica democratica" del simbolico

La simbolica esposta *a parte principis* è inevitabilmente identitaria: essa esprime un preciso messaggio di appartenenza al gruppo sociale politicamente organizzato. Tale messaggio non può fare a meno di un rinvio ad una verità superiore e, in genere, si traduce in un «racconto» sintetico, ed ovviamente in forma non discorsiva, dell'origine stessa della comunità.

I simboli del potere testimoniano i «miti di fondazione» degli ordinamenti che intendono rappresentare e, per servire al proprio scopo, per tenere uniti i membri della collettività, essi devono dividere, devono escludere gli *altri*, coloro che in quelle storie e in quei miti non si riconoscono. Come si è detto, per comprendere un simbolo e, quindi, per sentirsi parte del mondo che esso evoca – sostiene Ricoeur – è necessario *credere* nel simbolo, ma per far ciò occorre in qualche modo comprenderne, o meglio precomprenderne, il significato. Da questo circolo paradossale non può che rimanere escluso colui per il quale il simbolo si mostra muto e che non è in grado di nutrire alcuna credenza nel sistema *lato sensu* religioso al quale il segno stesso appartiene.

Ad ispirare ogni simbolismo istituzionale, così come *ogni simbolismo socialmente apprezzabile*, è la dialettica inclusione/esclusione (in tal senso cfr. ora anche G. Brunelli, 2007). Non ha importanza se il sistema politico-istituzionale simbolizzato sia una democrazia «aperta», fondata sulla più ottimistica delle antropologie, disposta ad accettare e a discutere costruttivamente anche le critiche più radicali ai suoi stessi fondamenti di valore. La logica dei simboli identitari (indipendentemente dal fatto che quella che intendono rappresentare sia un'identità etnica, religiosa, culturale, politica o di altra natura) pone una netta linea di demarcazione tra un «noi» e gli «altri» (T. Todorov, 1991). Fosse anche solo la tolleranza il valore posto a fondamento di un'ipotetica comunità politica, il simbolo chiamato a rappresentare tale valore esprimerebbe pur sempre un'esclusione nei confronti dell'intolleranza e degli intolleranti (K. Popper, 1996). Il simbolo delinea i confini di un'identità sociale e lo fa senza sfumature, in modo schietto e deciso: afferma negando, include escludendo, unisce dividendo. In ciò sta il suo carattere paradossale, rivelato dalla stessa etimologia del termine "simbolo" (E. Dieni, 2005, p. 3).

E ben si comprende, pertanto, il caustico attacco di chi, come L. Lombardi Vallauri, denuncia «l'estrema pericolosità dei simboli a forte carica identitaria», in quanto semplificherebbero in modo estremo «il sistema della *fides*» e tenderebbero a fungere da «catalizzatori di aggressività» (2005, p. 16). La brillante e provocatoria soluzione proposta dal filosofo consiste nell'applicare ai simboli la c.d. «strategia delle tre R ("replace, reduce, refine")», che Russel e Burch proponevano per i metodi scientifici di ricerca che prevedano la vivisezione animale; il che imporrebbe, nel caso in esame, di «sostituire i simboli con strategie di comunicazione articolate, più rispondenti alla probità intellettuale», o quantomeno di «sostituire i simboli potenziatori di aggressività con simboli corroboratori degli atteggiamenti opposti (per esempio le bandiere nazionali con le bandiere della pace, un'artigliosa aquila imperiale, magari bicipite, con un ritratto di Gandhi)»; di «esprimere/perorare una qualche *fides*, ridurre l'uso dei simboli, preferire le strategie di rappresentazione e comunicazione con pochi simboli a quelle con molti»; ed, infine, di «raffinare (= dirozzare, complessificare, chiaroscurare) i simboli identitari residui, per esempio collocare l'immagine della bandiera nazionale/statale, rimpicciolita, al centro di una bandiera molto più grande recante anche la riproduzione delle bandiere di tutti gli Stati membri dell'Onu» (*ivi*, p. 18).

Si è detto del difficile rapporto tra simbolismo e democrazia, ma anche della necessità, per quest'ultima, di rappresentarsi simbolicamente: per quanto ridotta e raffinata, infatti, la simbolica democratica non può venir meno del tutto, senza mettere a rischio la stessa visibilità della sfera

istituzionale. I tentativi di sostituire o modificare i simboli del potere e quelli volti, in modo più o meno esplicito, ad introdurne di nuovi impongono, tuttavia, l'adozione di un'adeguata strategia interpretativa. Occorre, in altri termini, procedere alla definizione di un'"ermeneutica democratica" del simbolico. Ed il punto da cui sembra necessario prendere le mosse è proprio il riconoscimento della peculiare funzione dei segni in esame.

Se l'esposizione *a parte principis* di un simbolo intende marcare i confini di appartenenza alla comunità rappresentata, ogni interpretazione, per così dire, "selettiva" risulta sempre, in qualche modo, riduttiva e incapace di cogliere la reale portata semantica del segno. Tutti i significati, infatti, riconducibili al simbolo, anche tra loro inconciliabili, tendono al medesimo scopo: quello di richiamare ad una comune origine e di tenere saldo e vivo il legame di appartenenza sociale.

Non importa se l'osservatore riesca a trarre dall'immagine che vede un messaggio più specificamente religioso, storico o culturale; ciò che conta è che egli comprenda il simbolo e che, per una qualunque ragione, *creda* in esso. Nell'interpretazione di un simbolo, la ricerca di significati prevalenti è, dunque, destinata a restare infruttuosa; quel che conta è, invece, *individuare i significati (e, dunque, gli osservatori) esclusi dalla sua esposizione*.

Ecco tornare quella tecnica negativa di cui discorre Häberle: la stessa ermeneutica del simbolico, in una democrazia pluralista, deve agire in negativo, procedendo ad individuare ciò che i segni *non significano*, e che anzi i loro sostenitori intendono volutamente escludere proponendo la pubblica esposizione del simbolo stesso. In tale operazione deve riconoscersi come primario il ruolo dell'*autocomprensione* dei soggetti che si reputano esclusi dal simbolo, giacché non esistono significati autentici di segni caratterizzati da un contenuto semantico inesauribile.

La presenza di soggetti che vedono nel crocifisso un segno confessionale (interpretazione, del resto, avallata dall'impiego, oggettivamente riscontrabile, del simbolo all'interno della liturgia cattolica) dovrebbe indurre ad escluderne l'assunzione quale segno rappresentativo dell'intera comunità politica, cosa che, invece, si è inteso fare sostenendo la vigenza di una normativa prerепubblicana che ne prescriveva l'esposizione obbligatoria nelle scuole pubbliche. La non esposizione del simbolo, paradossalmente, risulterebbe il miglior modo di dare attuazione a quei principi costituzionali di eguaglianza, libertà e laicità, che proprio nel cristianesimo storicamente trovano una delle proprie fonti culturali; com'è stato efficacemente detto, infatti, «così come non possiamo non dirci cristiani, parimenti e per la stessa ragione non possiamo neanche dirci tali. Pur sfidando il principio di non contraddizione, dobbiamo dire che *non possiamo dirci cristiani proprio perché siamo cristiani*. Come il cristianesimo ha adottato come simbolo di sé il proprio contrario, allo stesso modo, per onorare la nostra identità occidentale (cioè romana e cristiana), non possiamo imporre la croce, ma dobbiamo ammettere che a fianco ad essa compaiano sempre anche (e soprattutto) i segni religiosi e culturali dell'*altro*; o in alternativa nessuno. Trattare tutti con eguale rispetto e considerazione è amare il prossimo come sé stessi; è praticare ininterrottamente la ricerca della conciliazione tra il sé e l'altro. Solo così prendiamo sul serio la nostra identità. E il cristianesimo» (O. Chessa, 2006, p. 48 s.).

I simboli istituzionali rappresentano, in forma non razionale, il patrimonio assiologico indefettibile di un ordinamento democratico: in qualche modo, essi possono essere visti come le «ierofanie» di quei valori/principi sottratti alle libere determinazioni delle maggioranze politiche, non già in forza di una qualche verità rivelata, ma solo del riconoscimento, sul piano storico e culturale, di alcune non-verità. Su queste basi, al pari di ogni altra comunità politicamente organizzata, anche una democrazia pluralista deve fissare i propri confini, che i suoi simboli hanno il compito di ricordare, con immediata potenza evocativa; quel che più rileva, tuttavia, è avere ben chiari quali siano i valori presupposti dai suddetti confini, giacché ogni alterazione della stessa simbolica ufficiale rischia di toccare, nel profondo, la percezione delle entità che quei simboli intendono rappresentare.

Nel complesso, gli evidenti segnali di delegittimazione e di tacita revisione della simbolica ufficiale parrebbero accompagnare una più ampia crisi d'identità in grado d'investire ogni ambito della stessa dimensione istituzionale. Nel vuoto ideologico e culturale dilagante, cresce – e, com'è a

tutti evidente, non soltanto sul piano simbolico – l’influenza delle autorità ecclesiastiche nella sfera pubblica. Il rischio è che il sempre più diffuso richiamo alle radici religiose dell’etica repubblicana, quali elementi in grado di fornire le coordinate di una ritrovata identità cristiana, spinga verso involuzioni politico-istituzionali fondamentaliste e neo-confessionali; segnali inquietanti potrebbero riscontrarsi proprio nella diffusione di conflitti simbolici e nel sempre più frequente ricorso, anche da parte dei giudici chiamati a dirimere tali contrasti, a disinvolute pratiche interpretative decostruttiviste.

Bibliografia

- AA.VV., *Almanacco della Repubblica. Storia d’Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, a cura di M. Ridolfi, Milano 2003.
- AA.VV., *La laicità crocifissa? Il nodo costituzionale di simboli religiosi nei luoghi pubblici*, a cura di R. Bin-G. Brunelli-A. Pugiotto-P. Veronesi, Torino 2004.
- R. Bin, *Inammissibile, ma inevitabile*, in AA.VV., *La laicità crocifissa?*, cit.
- N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino 1990.
- G. Brunelli, *Simboli collettivi e segni individuali di appartenenza religiosa: le regole della neutralità*, Testo provvisorio della relazione al Convegno annuale dell’Associazione italiana dei costituzionalisti su *Problemi della laicità agli inizi del secolo XXI*, Napoli 26-27 ottobre 2007, in www.associazionedeicostituzionalisti.it.
- C. Castoriadis, *La polis greca e l’origine della democrazia*, in Id., *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Bari 1998.
- O. Chessa, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in *Riv. dir. cost.*, 2006.
- N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna 2006.
- G.F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Heyer und Leske, Leipzig, 1810-1812.
- E. Dieni, *Simboli, religioni, regole e paradossi* (giugno 2005), Testo, corredato di note, del contributo presentato alla Tavola rotonda su *Crocifisso, velo e turbante. Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, Campobasso, 21-22 aprile 2005, organizzata dalla Facoltà di Giurisprudenza dell’Università del Molise, in www.olir.it.
- U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1997.
- M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 2004.
- N. Fiorita, *Se il crocifisso afferma e conferma la laicità dello Stato: paradossi e sconfinamenti di una sentenza del Tar Veneto*, in *Foro it.*, III, 2005.
- C. Fusaro, *Pluralismo e laicità. Lo Stato non può ridurre la fede a cultura, né costruire sul fatto religioso identità partigiane*, in AA.VV., *La laicità crocifissa?*, cit.
- U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino 2006.
- A.G. Gargani, *De-divinizing. La divinizzazione della verità*, in R. Rorty, *Verità e progresso*, Feltrinelli 2003.
- G. Grampa, *Editoriale*, in P. Ricoeur-J. Eberhard, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 2005.
- P. Häberle, *Diritto e verità*, Torino 2000.
- G.W.F. Hegel, *Estetica*, Milano 1963.
- N. Irti, *Lo Stato: Machina machinarum*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2004.
- N. Irti-E. Saverino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari 2001.
- C.G. Jung, *Tipi psicologici*, in Id., *Opere*, VI, Torino 1969.
- M. La Latta Costerbosa, *Diritto e potere*, in AA.VV., *Una introduzione alla filosofia del diritto*, a cura di M. La Torre e A. Scerbo, Soveria Mannelli (CZ) 2003.

- L. Lombardi Vallauri, *Simboli e realizzazione*, in AA.VV., *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, a cura di E. Dieni-A. Ferrari-V. Pacillo, Bologna 2005.
- F. Lopez de Oñate, *La certezza del diritto*, Milano 1968.
- C. Luzzati, *La vaghezza delle norme*, Milano 1990.
- C. Luzzati, *Le metafore della vaghezza*, in *Analisi e diritto 1999*, a cura di P. Comanducci e R. Guastini, Torino 2000.
- A. Morelli, *Icone, simboli di Stato e monopolio dei segni religiosi*, in *Quad. cost.*, 1/2004.
- V. Pacillo, *Diritto, potere e simbolo religioso nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine* (dicembre 2004), in *www.olir.it*.
- K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, voll. I-II, Roma 1996.
- A. Porciello, *Diritto decisione giustificazione. Tra etiche procedurali e valori sostanziali*, Torino 2005.
- S. Pozzolo, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Torino 2001.
- F. Remotti, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Bari-Roma 2005.
- A.G. Ricci, *Uno stemma per la Repubblica*, in AA.VV., *Almanacco della Repubblica*, cit.
- P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002.
- R. Rorty, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, in AA.VV., *La secularización de la filosofía*, a cura di G. Vattimo, Barcelona 1992.
- R. Rorty, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Milano 2003.
- A. Ruggeri, *Fonti, norme, criteri ordinatori. Lezioni*, IV ed., Torino 2005.
- G. Silvestri, *La separazione dei poteri*, I, Milano 1979 e II, Milano 1984.
- G. Silvestri, *Lo Stato senza Principe. La sovranità dei valori nelle democrazie pluraliste*, Torino 2005.
- T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, trad. it., Torino 1991.
- G. Vecchio, *Il tricolore*, in AA.VV., *Almanacco della Repubblica*, cit.
- L. Ventura, *Ordinamento e organizzazione del Governo*, in AA.VV., *Il Governo*, Atti del XVI convegno annuale dell'Associazione italiana dei costituzionalisti, Palermo, 8-10 novembre 2001, Padova 2002.
- G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Torino 1992.
- G. Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Torino 2007.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino 1966.