&diritto & questioni pubbliche
RIVISTA DI FILOSOFIA DEL DIRITTO E CULTURA GIURIDICA
n.6 2006

SOMMARIO

• monografica

Differenza culturale e minoranze nello spazio pubblico europeo

• a cura di Aldo Schiavello, Giorgio Maniaci, Giorgio Pino

• A. Andronico
Le radici del malinteso

• F. Belvisi
The "Common Constitutional Traditions" and the Integration of the EU

• E. Santoro
Dalla cittadinanza inclusiva alla cittadinanza escludente:
il ruolo del carcere nel governo delle migrazioni

• studi

• B. Celano
Ragionamento giuridico: tre questioni chiave,
e cosa (non) può fare la filosofia al riguardo

• R. Guastini
Eugenio Bulygin e Tecla Mazzarese su interpretazione
e proposizioni normative

• M. Manzin
Libertà e liberazione. Due paradigmi a confronto

• P. Marrone
Eguaglianza come idea regolativa: intrecci deontologici e teleologici

• J.J. Moreso
Ferrajoli sui conflitti tra diritti

• recensioni e discussioni

• G. Bartoli,
La filosofia del diritto in Pierre Legendre
(L. Avitabile, La filosofia del diritto in Pierre Legendre, 2004)

• F. Biondo
L. Alici (a cura di), Forme della reciprocità (2004)
e F. Viola (a cura di), Forme della cooperazione (2004)

• M. Goldoni
K. Thomas e G. Zanetti (a cura di), Legge, razza

«Diritto & questioni pubbliche»
di Giorgio Maniaci, Giorgio Pino, Aldo Schiavello

codice ISSN 1825-0173

realizzato con il contributo del
Dipartimento di Studi su Politica Diritto e Società
Università degli Studi di Palermo

webarchitecture .:terzopunto.it
webmaster rospe@
provider aruba.it
in rete maggio 2001

e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti (2005)

Le radici del malinteso

La laicità tra identità e differenza

Alberto Andronico

> «Il mondo va avanti solo grazie al malinteso. È grazie al malinteso universale che tutti si trovano d'accordo. Se infatti, per disgrazia, ci si comprendesse, non ci si potrebbe più mettere d'accordo»
>
> (C. BAUDELAIRE)

> «Se vuoi andare verso l'infinito, cammina soltanto nel finito, ma in tutte le direzioni»
>
> (J. W. GOETHE)

SOMMARIO: 1. *La funzione del malinteso*. – 2. *La crisi sacrificale*. – 3. *La malattia dell'uomo*. – 4. *Spiriti laici*. – 5. *Il simbolo della croce*. – 6. *Una questione di fiducia. E di caffè*.

1. *La funzione del malinteso*

Come facciamo a vivere insieme? Se è vero che le domande più semplici sono sempre le più difficili, questa non fa certo eccezione. A quali condizioni persone diverse, con differenti piani di vita e differenti concezioni del bene, possono riuscire a convivere in pace all'interno di un medesimo territorio? Com'è noto, la risposta che oggi va per la maggiore è quella offerta dalle varie versioni delle cosiddette etiche della comunicazione: tutto ciò è possibile grazie al linguaggio, grazie alla capacità che hanno gli uomini di intendersi fra loro. D'altronde, sembra ovvio: viviamo insieme se ed in quanto ci capiamo, o almeno se ed in quanto possiamo capirci. Se così non fosse, addio convivenza. Eppure, a ben vedere, si può avanzare almeno un'altra ipotesi. Un'ipotesi forse meno rassicurante, ma ugualmente meritevole di essere presa in considerazione: e se riuscissimo a vivere insieme solo perché non ci capiamo e nei limiti in cui accettiamo di non capirci?

Insomma: e se avesse ragione Baudelaire? Se fosse vero che il mondo va avanti unicamente in virtù di un generale malinteso? È questo il sospetto insinuato, tra gli altri, da uno di quegli autori che hanno il prezioso dono di non essere mai banali, uno che scriveva a tempo di musica, e che si chiamava Vladimir Jankélevitch: «Il malinteso intreccia tra quei cannibali che noi siamo una specie di modus vivendi, e tutto un cerimoniale convenzionale di legami immaginari, di falsi screzi e di pseudo-riconciliazioni. Non è quindi sufficiente dire che il malinteso ha una funzione sociale, dato che è la socievolezza stessa; colma lo spazio tra gli individui con l'ovatta e il piumino delle menzogne ammortizzanti, trasforma il barbaro e spigoloso predatore in un falsario civilizzato; i frodatori infatti non si sopporterebbero se dovessero approfondire la loro condizione, e

la franchezza totale, la diafana lealtà, avrebbero ben presto come conseguenza di trasformare il loro ordine in una giungla frenetica»[1].

È una provocazione, certo, ma decisamente feconda. Una di quelle provocazioni che costringono il pensiero a rimettersi nuovamente in moto, senza adagiarsi su idee la cui verità si tende a dare per scontata. Del resto, se è vero – come insegnava Bobbio nell'ormai lontano 1955[2] – che il compito degli intellettuali è quello di seminare dubbi e non di raccogliere certezze, può non essere inutile chiedersi cosa si nasconda tra le maglie di quella comunità ideale della comunicazione vista da più parti, al giorno d'oggi, come la panacea di tutti i mali sociali, seppur sotto le dimesse vesti di mera idea regolativa. Ripensare la funzione sociale del malinteso alla stregua di una sorta di rimosso delle etiche della comunicazione, infatti, conduce a rimettere in discussione quell'idea per cui ciò che tiene insieme una società sarebbe la condivisione di alcune credenze collettive, ad esempio sotto la forma di una comune fede religiosa. Con la conseguenza, magari, di riabilitare anche quella "tolleranza" che in tempi politicamente corretti, per dirla con Giulio Giorello, non gode di buona stampa: sospettata com'è di paternalismo, condiscendenza e malcelato senso di superiorità[3].

Si parla tanto, infatti, di rispetto delle differenze, declinandolo nella forma del riconoscimento. Ma spesso si dimentica il lato oscuro della dialettica del riconoscimento, all'interno della quale si annida un rischio con cui è bene non dimenticarsi di fare i conti: quello di ricondurre l'altro, una volta *ri-conosciuto*, ad una semplice immagine dell'io, ad una ripetizione dello Stesso, con ciò annullandolo in quanto realmente Altro. Trappola ben nota alla grande stagione della filosofia classica tedesca, la cui lezione è il caso di tenere sempre presente, oggi più che mai. Se non altro perché è proprio questa la trappola in cui tendono a cadere, a fronte delle varie questioni che contraddistinguono le cosiddette società postsecolari, i vari "modelli di laicità" di volta in volta chiamati in causa. Il rischio, infatti, è sempre quello di ricondurre le differenze ad una forma sclerotizzata di identità, con ciò tradendo quell'alterità che si pretenderebbe di rispettare. Ed è proprio su questo punto che le pagine che seguono intendono fermare l'attenzione, concentrandosi in particolare su una discutibile rilettura della "laicità all'italiana" recentemente riproposta dal Consiglio di Stato. Non prima, tuttavia, di avere svolto qualche altra considerazione di ordine generale sul nostro presente. Ed in particolare su quel ritorno del sacro nel campo della discussione pubblica che sembra contraddistinguere le società contemporanee.

2. *La crisi sacrificale*

La prima cosa da notare è questa. Lo si ammette a malincuore, ma i due grandi padri della sociologia del secolo appena trascorso si sono sbagliati: né l'avanzare di una visione razionale del mondo, secondo la tesi di Max Weber, né lo sviluppo capillare della differenziazione funzionale, come previsto da Emile Durkheim, hanno condotto ad un

[1] V. JANKÉLEVITCH, *La menzogna e il malinteso*, Cortina, Milano, 2000, pp. 81-82. Per uno sguardo generale sul tema, cfr. F. LA CECLA, *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari 1997.

[2] «Il compito degli uomini di cultura è più che mai oggi quello di seminare dei dubbi, non già di raccoglier certezze» (N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005, p. 3).

[3] Cfr. G. GIORELLO, *Fallibilismo e tolleranza*, in M. PERA (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 159.

progressivo declino della religione[4]. Al contrario, sembra quasi che il processo di secolarizzazione che ha accompagnato la storia delle società moderne abbia portato con sé, secondo una torsione forse solo apparentemente paradossale, una riabilitazione della funzione sociale del sacro[5]. Se è vero, infatti, che fino all'altro ieri la secolarizzazione, intesa come processo di progressiva perdita di rilevanza istituzionale del discorso religioso sia sul piano pubblico che su quello privato, ha rappresentato uno strumento prezioso di comprensione delle dinamiche sociali, oggi le cose sembrano proprio essere cambiate: il sacro è ritornato nuovamente sulla scena.

Come recentemente notato da Roberto Gritti, infatti: «Trenta o quaranta anni fa nulla o quasi veniva spiegato con la religione, spesso percepita come una vestigia sempre più irrilevante di un'epoca del passato dominata dall'ignoranza e dalla superstizione. Oggi viviamo una situazione completamente opposta: tutto o quasi – almeno per quanto riguarda certe azioni e aree geopolitiche – viene letto e filtrato attraverso la "lente" esplicativa della religione»[6]. Gritti lo chiarisce con un esempio che vale la pena di riprendere. Robert Kennedy, candidato democratico alle presidenziali americane, venne assassinato il 5 giugno del 1968 da un terrorista giordano, Sirhan Bishara Sirhan. Oggi si sarebbe gridato immediatamente all'assassinio a sfondo religioso. Eppure nessuno, allora, avanzò un'ipotesi di questo genere. Fatto che merita qualche riflessione. Se da un lato, infatti, la perdita di autorità della religione sta diventando un fatto sempre più privato, relativo alle scelte individuali, dall'altro la stessa religione è ritornata ad essere una delle chiavi di lettura privilegiate di ciò che accade nella sfera pubblica[7]. Fenomeno che ormai viene spiegato in questi termini: le nostre società sono entrate in una fase "post-secolare". Dal disincatamento della modernità al reincantamento della postmodernità, dunque.

Stando così le cose, più che i testi di Weber e Durkheim, per comprendere questa nuova condizione è forse il caso di riprendere in mano il lavoro di un autore quale René Girard. La tesi di Girard è nota: «La presenza del religioso all'origine di tutte le società umane è un fatto indubitabile e fondamentale. Di tutte le istituzioni sociali, il religioso è la sola cui la scienza non sia mai riuscita ad attribuire un oggetto reale, un'autentica funzione. Noi quindi affermiamo che il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità»[8]. Per quanto ci si sforzi a metterlo tra parentesi, il sacro è dunque destinato a riemergere, specie nei momenti di crisi. E la ragione è semplice: il sacro non è altro che la violenza stessa, quella violenza che gli uomini si sforzano di mettere al bando, come qualcosa di "esterno", attraverso il meccanismo sacrificale proprio del capro espiatorio. D'altronde, suggerisce ancora Girard, non c'è società senza individuazione di un capro espiatorio capace di arrestare la deriva della vendetta: «Qualsiasi comunità in preda alla violenza o oppressa da qualche disastro al quale è incapace di porre rimedio si getta volentieri in una caccia cieca al 'capro espiatorio'. Istintivamente, si cerca un rimedio immediato e

---

[4] Tra i lavori di Max Weber è d'obbligo il rinvio agli ormai classici *L'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo* (1904), Sansoni, Firenze 1969 ed *Economia e società* (1922), Comunità, Milano 1961. Di Emile Durkheim, cfr. invece *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Comunità, Milano 1971 e *La divisione del lavoro sociale* (1893), Comunità, Milano 1971.

[5] Sul "sacro", è d'obbligo il rinvio a J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990.

[6] R. GRITTI, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini, Milano 2004, p. 9.

[7] Cfr. Ivi, p. 29.

[8] R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano 1980, pp. 134-135.

violento alla violenza insopportabile. Gli uomini vogliono convincersi che i loro mali dipendono da un unico responsabile di cui sarà facile sbarazzarsi»[9].

L'individuazione di un capro espiatorio consente, quindi, di dislocare la radice della violenza, e dunque "il sacro", al di fuori della comunità. La violenza contro la vittima espiatoria pone fine al circolo vizioso della vendetta, dando tuttavia avvio ad un altro circolo: quello del rito sacrificale. Ed è qui che entra in gioco la religione, la cui funzione è proprio quella di perpetuare e rinnovare gli effetti di questo evento originario, garantendo così il mantenimento della violenza all'esterno della comunità. In modo non dissimile, del resto, rispetto alla funzione propria del sistema giudiziario, il cui compito in fondo non è altro che quello di razionalizzare la vendetta, esorcizzandone la violenza: «Solo una trascendenza qualunque, facendo credere a una differenza tra il sacrificio e la vendetta, o fra il sistema giudiziario e la vendetta, può ingannare durevolmente la violenza»[10]. Se non fosse che il sacro non si lascia ingannare così facilmente: deve essere rimosso, pena la disgregazione della società, ma dato che non c'è rimozione senza conservazione ecco che finisce con l'essere strutturalmente destinato, prima o poi, a riprendersi la scena. E ciò accade, sempre secondo Girard, in quei momenti, propriamente tragici, in cui è l'intero sistema delle differenze ad entrare in crisi: «La *crisi sacrificale*, ossia la perdita del sacrificio, vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa cioè reciproca, si diffonde nella comunità. La differenza sacrificale, la differenza tra il puro e l'impuro non può cancellarsi senza trascinarsi dietro tutte le altre differenze. C'è qui un'unica e medesima azione della reciprocità violenta dilagante. La *crisi sacrificale* è da definirsi come *crisi delle differenze*»[11].

Il sacro si riprende la scena, insomma, in quei momenti in cui è urgente ristabilire alcune differenze. Una per tutte: quella tra il puro e l'impuro. O magari, ancor più alla radice, quella tra interno ed esterno: dentro il monopolio della forza, le regole e le leggi, fuori la dispersione di una violenza scriteriata, dissoluta e dissolvente. Del resto, non c'è bisogno di andar troppo lontano per capirlo. Basta pensare a quell'evento che a dire di molti ha inaugurato il secolo appena iniziato e che, in mancanza di concetti adeguati, continuiamo ad indicare con una data: "11 settembre". Come ha scritto, infatti, Paul Auster all'indomani di quella tragedia: «E così finalmente il ventunesimo secolo è cominciato»[12]. Ed è proprio difficile dubitare del fatto che quel giorno sia accaduto qualcosa destinato, con ogni probabilità, a segnare un'epoca. Eppure, a ben vedere, non è facile spiegare perché: è come se mancassero parole capaci di dare senso a quell'orrore che si è consumato, "in tempo reale", sotto i nostri occhi[13]. Sì, d'accordo: per la prima volta, dal 1812, gli Stati Uniti sono stati attaccati sul loro territorio, per la prima volta i "barbari" sono riusciti a colpire il cuore dell'Impero[14]. Ma certamente non basta questo a spiegare il "terrore". E meno che mai bastano le cifre dei morti di quel giorno: tutto sommato ben poca cosa rispetto ai bambini che ogni giorno muoiono di fame, anche loro in qualche modo "sotto i nostri occhi". No, il fatto è un altro: quella mattina, con le

[9] Ivi, p. 118.

[10] Ivi, p. 43.

[11] Ivi, p. 76.

[12] P. AUSTER, *Annotazioni – 11 settembre 2001 – ore 16*, in D. DANIELE (a cura di), *Undici settembre. Contronarrazioni americane*, Einaudi, Torino, 2003, p. 88.

[13] Sul tema è d'obbligo il rinvio alle penetranti riflessioni articolate da Jacques Derrida in G. BORRADORI, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 94.

[14] Cfr. N. CHOMSKY, *11 settembre*, Marco Tropea, Milano, 2001, p. 11.

Twin Towers, è crollata anche – forse una volta per tutte – quella già pericolante architettura concettuale che ci avrebbe permesso di parlarne, e così facendo di dare senso a quelle immagini. È crollata, in altri termini, quell'architettura che per secoli si era retta su una serie di differenze chiare ed univoche, tutte ritagliate intorno alla convinzione che esistessero dei confini, tanto territoriali quanto concettuali: quei confini che facevano sì, ad esempio, che il privato fosse altro dal pubblico, che il centro fosse altro dalla periferia, che la pace non fosse la guerra, che l'eccezione non fosse la norma, che il disordine non fosse l'ordine. E soprattutto, appunto, che l'"esterno" non fosse "interno".

Insomma: stiamo davvero vivendo, più o meno consapevolmente, la prima guerra davvero "mondiale". O meglio: la prima "guerra civile globale"[15]. Del resto, il terrorismo contemporaneo – che ci ostiniamo a chiamare impropriamente "internazionale" mentre sarebbe meglio denominarlo "globale" – non è diverso, da un punto di vista "strutturale", dalle imprese multinazionali o dalle organizzazioni non governative. Siamo entrati nel mondo delle reti. E l'orizzonte esplicativo è lo stesso: si chiama, appunto, "globalizzazione". Parola brutta, certamente abusata, ma di cui pare non si possa ormai fare a meno, almeno se intesa nel modo "elementare" in cui la presenta Zygmunt Bauman: «A voler scovare il suo significato più profondo, l'idea di globalizzazione rimanda al carattere indeterminato, ingovernabile e autopropulsivo degli affari mondiali, ancora, fa pensare all'*assenza di un centro*, di una sala di comando, di un consiglio di amministrazione, di un ufficio di direzione»[16]. Ed è proprio l'assenza di centro, e dunque di periferia, a caratterizzare la rete, qualsiasi rete, sia essa militare o economica: in ciò risiede la sua forza. Motivo per cui – sia detto tra parentesi – è quantomeno discutibile l'idea che si possa combattere una rete con la guerra, se non altro perché non è ben chiaro quale punto si debba colpire per sconfiggerla. Ma non solo. Inquadrare l'11 settembre all'interno dell'orizzonte offerto dalla globalizzazione, implica anche la necessità di rileggere quell'evento all'interno di un sistema concettuale capace di fare a meno della distinzione tra interno ed esterno. Una delle caratteristiche della globalizzazione è, infatti, proprio quella di non conoscere bordi che la determinano: tutto è interno a tutto. In un mondo globalizzato non ha più senso, ad esempio, chiedersi "dove" sia il nemico, o quantomeno non ha più senso chiedersi se stia al di qua o al di là del fronte. Una volta dissolto il potere ordinativo della distinzione tra interno ed esterno il nemico cessa di essere, come voleva Carl Schmitt, semplicemente «qualcosa d'altro e di straniero»[17], presentandosi piuttosto, per riprendere un'efficace immagine di Carlo Galli, «come il Perturbante, come il fantasma di ciò che è interno e domestico, come la nostra malvagia caricatura, il nostro doppio, la nostra Ombra»[18].

Crisi sacrificale come crisi delle differenze, dunque. Questo ha reso letteralmente "tragico" ciò che è accaduto l'11 settembre e ciò che ne è seguito. Il terrorismo è tra di noi, non altrove. Ed i terroristi sono come noi, ed è dall'interno che ci attaccano, utilizzando le nostre stesse armi: sono il nostro doppio, la nostra Ombra, appunto. Del resto, leggendo nuovamente Girard: «Se si dovesse definire l'arte tragica con una sola frase, non ci sarebbe da menzionare che un unico fattore: l'opposizione di elementi simmetri-

---

[15] Per tutti, cfr. E. GREBLO, *Guerra senza frontiere: il terrorismo globale*, «Filosofia politica», 3/2002, p. 411.

[16] Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 67 (corsivi miei).

[17] C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 109.

[18] C. GALLI, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 10.

ci»[19]. Ed è proprio questo che rende tragica la tragedia: «Agli uomini ripugna dover ammettere che le 'ragioni' sono le medesime da entrambe le parti, ossia che *la violenza è senza ragione*»[20]. Contrariamente a quel che si crede comunemente, infatti, non sono le differenze ad ingenerare confusione, ma la loro perdita. Senza differenze, nessuna identità: né individuale né tantomeno collettiva. Basterebbe questo per rendere urgente, di fronte ad una tragedia, la necessità di ristabilire proprio quelle differenze la cui perdita rischia di mettere in pericolo la sopravvivenza di una comunità e la sua stessa identità. E la soluzione è ovvia, ed è più o meno sempre la stessa: bisogna individuare un nemico, od un capro espiatorio che dir si voglia. Da questo punto di vista, giusto per fare un esempio, la risposta dell'amministrazione Bush all'attacco delle *Twin Towers* diventa perfettamente comprensibile, già alla luce di mere ragioni di politica interna: si trattava di mettere al sicuro l'identità di una nazione, dislocando la radice del Male fuori dal territorio degli Stati Uniti: se in Afganistan o in Iraq, poco importa. Era in gioco la loro identità di americani e forse anche la nostra identità di occidentali, dunque una differenza che andava ristabilita: quella tra Noi e Loro. Non stupisce, allora, il ricorso ad un linguaggio immediatamente religioso: "God bless America". Quando si tratta di mettere al bando la violenza, e dunque la portata dissolutiva del sacro, non c'è mezzo migliore della religione, il cui compito è proprio quello di addomesticare tale violenza, ripetendola nella forma del sacrificio, e ristabilendo così quelle differenze che rischiavano di minacciare l'esistenza di una società e la sua stessa identità.

3. *La malattia dell'uomo*

Insomma: è sempre la stessa storia. Accade qualcosa di imprevisto, una violenza letteralmente incomprensibile infrange il nostro quieto vivere quotidiano. E la prima preoccupazione è quella di metterla "fuori", di dislocarla all'esterno della comunità. Come? Identificando, o costruendo, l'immagine di un nemico, più o meno visibile, se non addirittura radicalmente "invisibile": qualcuno che sia allo stesso tempo come noi e tra di noi, ma anche radicalmente altro da noi, qualcuno che si possa ritenere "responsabile", indipendentemente dalla sua colpa. È in gioco una questione di identità: vi sono delle differenze che vanno ristabilite. Del resto, il lamento su una sorta di deficit identitario che affligerebbe il nostro continente è oggi diventanto una sorta di luogo comune del dibattico politico, in particolare italiano. La tendenza a ragionare come se le nostre società fossero prive di identità sta assumendo con sempre maggiore evidenza i tratti di una canzone da organetto. Così come l'appello alla "riscoperta" delle radici come soluzione ai vari problemi del presente: pensiero debole, laicismo, perdita di valori, trionfo della ragione strumentale, onnipotenza della tecnica, e chi più ne ha più ne metta. Ma soprattutto, al male più temuto da molti, ed in particolare dai cosiddetti teo-con: il relativismo.

I termini della questione sono noti. Negli anni che hanno accompagnato i lavori della Convenzione europea incaricata della stesura del Progetto di un Trattato istitutivo di una Costituzione per l'Europa, presieduta da Valéry Giscard d'Estaign, tra le tante questioni sul tappeto, una in particolare ha agitato l'opinione pubblica di alcuni paesi: Italia e Polonia, tra tutti. Si discuteva, allora, dell'opportunità o meno di inserire nel Trattato

[19] GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 70.

[20] Ivi, p. 72.

un riferimento alla religione o meglio, per essere più precisi, alle pretese radici cristiane di quello strano continente che è il nostro. Questione assai discussa. E per ragioni non difficili da comprendere, viste le diverse concezioni esistenti all'interno dei vari paesi dell'Unione a proposito dei rapporti tra Stato e Chiesa. Eppure, alla fine, la faccenda sembrava essere stata risolta. Nel testo definitivo del Progetto, infatti, la scelta della Convenzione è stata quella di non fare alcun riferimento alle rivendicate radici cristiane, rinviando soltanto, a dire il vero neanche tanto genericamente, alle "eredità culturali, religiose ed umanistiche dell'Europa"[21]. L'affare sembrava chiuso, dunque. Ed invece no. In quest'ultimo periodo il dibattito si è nuovamente acceso: ammesso (e non concesso) che sia stato mai davvero archiviato.

Ora, giusto per capire quale sia la posta in gioco e quali siano gli argomenti ancor'oggi avanzati dai paladini della costituzionalizzazione delle radici cristiane, può essere utile riprendere in mano alcuni passi di una *Lectio magistralis* pronunciata alla Pontificia Università Lateranense, il 12 maggio del 2004, dall'allora Presidente del Senato, Marcello Pera. Dopo aver ricordato, e sottoscritto, un'affermazione di Joseph Ratzinger, all'epoca Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, per il quale il relativismo, diventato ormai la vera e propria religione dell'uomo moderno, sarebbe «il problema più grande della nostra epoca»[22], Pera scrive: «In realtà, io credo, parlare di un cristiano relativista è un ossimoro, che anziché al dialogo porta all'apostasia»[23]. E la ragione è semplice, a detta di Pera: «Per il credente, Cristo è Rivelazione, è Verità, è il Verbo che si è fatto carne, individuo, persona»[24]. Insomma: per il vero cristiano, la Rivelazione è un fatto. Ed allora: «O lo neghi, questo fatto, e allora affermi il relativismo religioso, oppure lo ammetti e allora ti prepari alle conseguenze»[25]. La prima di tali conseguenze è l'"esclusivismo": non c'è salvezza possibile fuori di Cristo, o meglio della Chiesa (*extra Ecclesia nulla salus*). La seconda: con buona pace del Concilio Vaticano II e di buona parte della teologia postconciliare, il dialogo interreligioso è sì uno strumento, ma non di scoperta della verità, visto che la verità è rivelata, bensì della «missione evangelizzatrice»[26]. Fatta questa precisazione, Pera si preoccupa anche di mettere in guardia tutti i cristiani che non intendessero accettare tali conseguenze. Attenzione: «Il cristiano debole, come il pensatore debole, alla fine diventa un cristiano arrendevole. C'è da augurarsi che non sia così. Il cristianesimo è tanto consustanziale all'Occidente che un suo cedimento avrebbe conseguenze devastanti»[27]. Ed anche in questo caso la ragione è semplice: «Il relativismo che predica l'equipollenza dei valori o l'equivalenza delle culture orienta non tanto alla tolleranza quanto all'arrendevolezza e più alla resa che alla consapevolezza, più al declino che alla forza di convinzione, penetrazione, missione (la quale, un tempo, fu tipica del cristianesimo, dell'Europa, dell'Occidente)»[28].

---

[21] Sul tema, cfr. la lucida ricostruzione offerta da N. COLAIANNI, "Europa senza radici (cristiane)?", *Politica del diritto*, 4/2004, pp. 515 ss.

[22] J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, p. 75 (cit. in M. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, in M. PERA, J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, p. 23).

[23] PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 27.

[24] Ivi.

[25] Ivi.

[26] Ivi, p. 29.

[27] Ivi, p. 32.

[28] Ivi, pp. 33-34.

I toni sono da "tramonto dell'Occidente" di spengleriana memoria. Tra le righe di questa *Lectio* si respira la stessa atmosfera che ha preparato il terreno per la decadenza ed il suicidio dell'Europa negli anni Venti del secolo appena trascorso. Ed anche gli argomenti, a ben vedere, sono gli stessi, come ha recentemente notato con la consueta efficacia Gustavo Zagrebelsky: «Anche allora c'era un nemico esterno, il "bolscevismo" internazionale, come oggi c'è l'Islam. Anche allora si polemizzava contro la corruzione, la debilitazione morale e la diminuzione della natalità, si invocava il ritorno alle "radici" autoctone, ai valori profondi, all'identità forte e si iniziava così la tragica caccia ai diversi, ai "non integrabili", ai nemici interni. La storia si ripete. In forme nuove forse, ma si ripete. Bisogna prestare attenzione ai segni, ai germi iniziali»[29]. È proprio vero: *bisogna prestare attenzione*. Magari chiedendosi, intanto, se sia proprio vero che le nostre società siano poi così prive di valori come pretenderebbero i paladini dell'identità cristiana. Non staremmo forse dimenticando qualcosa? Ed anche su questo è il caso di riprendere quanto ricordato, poche righe dopo, dallo stesso Zagrebelsky: «Forse si dimenticano troppo facilmente gli apporti ideali che, in una storia plurisecolare, sono venuti plasmando la nostra vita collettiva, apporti che hanno tanti nomi in corrispondenza ad altrettante conquiste politiche, sociali e culturali: tolleranza nei confronti delle fedi di tutti, laicità, libertà e socialità, razionalismo, pluralismo, uguaglianza, diritti umani, costituzionalismo, democrazia. Alla base, c'è la persona umana come tale e la sua dignità, in quanto appartenente al genere umano e indipendente dalla appartenenza a questa o quella fede, religione, stirpe, comunità politica. Tutto questo, indubitabilmente, è identità»[30].

Insomma, per dirla con una battuta: forse c'è il rischio che si dimentichi troppo in fretta "il bello del relativismo"[31], e che il suo contrario non si chiama altro che "fondamentalismo". Del resto, a ben vedere, il relativismo non implica affatto indifferenza etica o affermazione della pura e semplice equivalenza delle diverse posizioni. Ma semplicemente il riconoscimento della strutturale "relazione" che contraddistingue le varie concezioni del bene, che – proprio in quanto non assolute – sono tali solo se ed in quanto stanno in relazione le une con le altre[32]. Il relativismo è ben lontano dunque dall'essere, come pretendono i teo-con di casa nostra e non solo, il problema più grande della nostra epoca, rivendicando semmai il ruolo positivo svolto dall'idea di limite e la necessità di confrontarsi seriamente con quel politeismo dei valori che già Weber individuava come il tratto tipico delle società moderne. È bene ripeterlo: nessuna indifferenza nei confronti dei valori, e meno che mai rivendicazione di un'asettica neutralità. D'altronde, basta riflettere sul lessico della democrazia per capirlo: ciò che questa forma di governo richiede non è rinunciare ai propri valori, ma "semplicemente" inventare le condizioni per una possibile convivenza all'interno di una stessa società di concezioni del bene tra loro potenzialmente inconciliabili. In quest'ottica, il relativismo non è altro che la condizione di possibilità di quella democrazia che trae alimento proprio dal riconoscimento del limite che contraddistingue la nostra condizione esistenziale: quel riconoscimento in virtù del quale nessuno può ritenersi legittimato ad imporre la propria concezione del bene rifiutandosi di metterla dialettica-

[29] G. ZAGREBELSKY, *I paladini dell'identità e la tolleranza dell'Occidente*, "La Repubblica", 8 marzo 2006.

[30] Ivi.

[31] Cfr. E. AMBROSI (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005.

[32] È la tesi sostenuta, ad esempio, da Massimo Cacciari in un'intervista rilasciata a "La Repubblica" nel giugno del 2005 e opportunamente ripresa da Elisabetta Ambrosi nella sua introduzione a *Il bello del relativismo*, cit., p. 23.

mente in relazione con quelle degli altri[33].

Del resto, con buona pace degli strenui assertori delle radici cristiane dell'Europa, non è inutile ricordare che, se proprio di radici vogliamo parlare, l'uomo occidentale è divenuto quel che è in virtù dell'incontro tra la fede biblica ed il pensiero greco. Lo ha magistralmente sottolineato, tra gli altri, Leo Strauss, che ha anche sentito l'esigenza di precisare come: «Dicendo che desideriamo prima ascoltare e poi decidere abbiamo già compiuto la nostra scelta a favore di Atene e contro Gerusalemme»[34]. È qui che riposa l'identità dell'Europa. Non su pretesi elementi concreti, quali quelli eventualmente offerti da una confessione religiosa, da un'unica tradizione, da un'unica ideologia, da un'unica storia, e via dicendo. No, la grande scoperta dell'Occidente è un'altra: quella per cui ciò che consente agli uomini di vivere insieme è la condivisione di alcuni valori eminentemente formali, o procedurali che dir si voglia, e non di valori concreti e materiali quali quelli propri di un'unica concezione del bene capace di escludere le altre. Si tratta di ascoltare prima di decidere, appunto, come ci ha insegnato Atene, e non Gerusalemme. Questa, o anche questa, è la nostra identità.

Ma c'è anche un altro aspetto che merita di essere sottolineato nella rivendicazione delle radici cristiane avanzata dai postulatori di un'identità europea forte, concreta e materiale, quale quella offerta – appunto – dalla pretesa condivisione di un'unica tradizione religiosa e di una concezione escludente del bene. Ed è questo: la tendenza a ragionare ancora nei termini di un'identità chiusa, esclusiva ed escludente. Concezione identitaria ben nota alla storia del pensiero, e che – non senza una certa dose di semplificazione – si può far risalire al tanto citato Cartesio. *Cogito ergo sum* non vuol dire altro che questo: io sono io. Per il razionalismo cartesiano tra essere (*sum*) e pensiero (*cogito*) vi è una coincidenza originaria. Ed è questa coincidenza che conduce ad affermare la possibilità di una costituzione riflessiva e circolare dell'identità: io sono io, appunto, e *nient'altro*. Eppure, buona parte della filosofia contemporanea ha messo in discussione proprio tale identificazione: contrariamente a quel che pensava Cartesio, tra essere e pensiero vi è uno scarto destinato a restare incolmabile. Basti pensare, giusto per citare un esempio tra i tanti, a quanto affermato da Jacques Lacan: l'io non è un dato originario, il nucleo sostanziale del soggetto, ma piuttosto il sintomo della sua alienazione, o per meglio dire: «la malattia mentale dell'uomo»[35]. Il ribaltamento della posizione cartesiana non potrebbe essere più radicale: l'identità si costituisce *attraverso* la differenza, come aveva già insegnato il buon Hegel. L'io non è il soggetto, ma semplicemente una sua cristallizzazione alienata nell'immagine unificata del proprio corpo. Nel cosiddetto "stadio dello specchio" che ha reso celebre Lacan, infatti, io mi vedo e mi riconosco come "io" dove non sono e come non sono: *Je est un autre*, appunto, per riprendere un celebre aforisma di Rimbaud ampiamente richiamato dallo stesso Lacan.

Per farla breve: lungi dall'essere un dato cartesianamente originario, per Lacan la costituzione dell'identità individuale nasce come reazione ad un pericolo: quello rappresentato dalla percezione di un "corpo in frammenti". Girard non è lontano, seppur parlando di identità collettiva. Lo si è visto: anche in Girard l'identità rappresenta una "reazione" ad un pericolo, quello costituito dall'esplosione improvvisa della violenza del sacro, la cosiddetta crisi sacrificale intesa come crisi delle differenze. Lacan (e Rimbaud e Girard) contro Cartesio, dunque. Da un lato, una concezione aperta di un'identità

---

[33] Cfr. da ultimo R. BODEI, *L'etica dei laici*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20.

[34] L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, p. 6.

[35] J. LACAN, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud, 1953-1954*, Einaudi, Torino 1978, p. 20.

strutturalmente attraversata dalla presenza dell'Altro nel cuore dello Stesso, dall'altro, un'identità pensata come puramente e semplicemente riflessiva, chiusa in se stessa e non intaccata in alcun modo da un'alterità che rischierebbe di inquinarne la purezza. Due modi di pensare l'identità, tanto individuale e collettiva, che è il caso di tenere presenti ora che è giunto il momento di confrontarsi con l'uso del concetto di laicità all'interno del nostro ordinamento.

4. *Spiriti laici*

Parlando di laicità, il primo passo da compiere sembrerebbe quello di offrire una definizione di tale concetto. Compito, tuttavia, ben più arduo di quel che potrebbe sembrare a prima vista. Certo, declinandolo nei termini di un principio, lo si potrebbe ancorare all'agire *etsi Deus non daretur*. Se è vero, infatti, che il laico non è necessariamente un "non credente", questa formula presenta – tra i tanti – il vantaggio di poter essere accolta anche da coloro che hanno il dono della fede, viste le sue ascendenze tardo-scolastiche. In fondo, si tratta semplicemente di riconoscere validità, all'interno dello spazio pubblico della discussione, solo ad argomenti che rifiutino programmaticamente di far appello ad un principio di autorità esterno allo stesso processo discorsivo. Del resto, la difesa più efficace di una laicità intesa in tal modo forse la si trova proprio nelle parole scritte da un giovane teologo luterano, Dietrich Bonhoeffer, in una cella della Berlino nazista pochi giorni prima della sua esecuzione per ragioni politiche: «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*. Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. La conquista della maggiore età ci porta dunque al vero riconoscimento della nostra situazione. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza di Lui»[36]. Così come, utilizzando stavolta un lessico immediatamente giuridico, si potrebbe proporre una definizione della laicità che ne sottolinei una sorta di duplice dimensione: laicità non vuol dir altro che garanzia dei diritti e delle libertà, tanto individuali quanto pubbliche ottenuta attraverso la separazione tra l'ambito dello Stato e quello proprio delle varie Chiese. Eppure, sembra difficile andare oltre.

Insomma, sembra proprio che si possano ancora sottoscrivere le parole indirizzate il 17 settembre 1958 al cardinale Grante, vescovo di Mans e Accademico di Francia, dal generale de Gaulle: «A meno che lo Stato non sia ecclesiastico, non vedo come possa essere altro che laico. Tutto il problema è di sapere come, con quale spirito»[37]. Se non altro perché, con buona pace di ogni tentazione essenzialista, ormai sono in molti a sottolineare la difficoltà di definire in modo univoco un concetto, quale quello di laicità, che finisce con l'assumere significati decisamente diversi a seconda dei vari contesi socio-culturali ed istituzionali nei quali si trova ad essere tradotto. Tanto che, giusto per fare un esempio, "laïcité" e "laicità" rappresentano in realtà dei *falsi amici*: due termini che, contrariamente alle apparenze, non costituiscono in alcun modo l'uno la traduzione dell'altro[38]. Proprio il confronto tra la Francia e l'Italia offre, del resto, un campo particolarmente interessante di analisi. Sono qui in gioco, infatti, almeno a prima vista, due traduzioni del principio di laicità radicalmente eterogenee. Per la semplice ragione che

[36] Lettera del 18 luglio 1944 in D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 265.

[37] In E. POULAT, *Notre laïcité publique*, Berg International, Paris 2003, p. 15.

[38] Cfr. da ultimo J.-D. DURAND, *Il caso francese*, in L. PAOLETTI (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 56.

sono decisamente differenti le architetture concettuali all'interno delle quali tale principio assume senso. Basterebbe riflettere sui differenti modi di costruire quell'idea di Stato che ha costituito la vera e propria chiave di volta del pensiero giuridico e politico della modernità, per capirlo. Da un lato, in Francia, ci si confronta con un modello di Stato inteso come *societas perfecta*, che riassume in sé tutte le altre, che si trovano dunque ad essere assoggettate alla sua sovranità, unica ed esclusiva come ogni sovranità che si rispetti. Dall'altro, in Italia, con uno Stato pensato, in fondo, alla stregua di una sorta di *societas imperfecta*, la cui autorità si trova ad essere limitata a precisi ambiti di competenza ad esclusione di altri, ed in particolare di quello religioso. Unità e sovranità, da un lato, equilibrio e mediazione, dall'altro[39]. Motivo per cui, piuttosto che preoccuparsi di definire una volta per tutte il concetto di "laicità", è forse il caso di chiedersi – pragmaticamente – come esso sia usato all'interno di uno specifico contesto culturale: il nostro, ad esempio.

5. *Il simbolo della croce*

«Su questioni etiche di immediata rilevanza pubblica la distinzione tra laici e cattolici in Italia sta diventando politicamente più importante di quella tra sinistra e destra»[40]. Si apre con queste righe un bel libro pubblicato da Gian Enrico Rusconi nel 2000. E a distanza di qualche anno la situazione non sembra essere cambiata. Anzi. I punti di collisione continuano ad essere gli stessi: statuto della famiglia, con annesso trattamento giuridico delle unioni di fatto, ruolo e finanziamento pubblico della scuola privata di tipo confessionale, questioni classicamente bioetiche, aborto ed eutanasia per tutte, così come questioni legate allo sviluppo delle biotecnologie, procreazione assistita, clonazione di cellule embrionali… Tutti punti, questi come molti altri, sui quali – francamente – non si vede proprio come nel futuro prossimo si possa uscire da uno scontro tra visioni del mondo in larga parte contrapposte. È questo il motivo per cui, da un po' di tempo a questa parte, sembra essere divenuta urgente una rinnovata riflessione sulla laicità dello Stato, e magari una sua ridefinizione alla luce della necessità di confrontarsi non solo con questioni in larga parte impensabili fino a qualche anno fa, ma anche con un quadro concettuale profondamente in corso di trasformazione: all'interno del quale – ad esempio – è l'idea stessa di natura ad essere ormai divenuta problematica, così come alcune rassicuranti distinzioni intorno alle quali si era edificato il pensiero moderno, prima fra tutte quella tra privato e pubblico.

Fatta questa premessa, per cominciare a riflettere sui tratti che contraddistinguono la "laicità all'italiana" forse conviene prendere le mosse dall'analisi di un caso specifico, non il più importante, beninteso, ma certamente tra quelli che più hanno agitato, in questi ultimi tempi, l'opinione pubblica del nostro paese. Mi riferisco al cd. "caso del crocifisso", che oltretutto è stato recentemente oggetto di una pronuncia del Consiglio di Stato che per più di un motivo merita una particolare attenzione.

Nei loro tratti generali, i termini della questione sono noti. Per farla breve: si tratta di capire se la presenza del crocifisso negli uffici della Pubblica Amministrazione o nelle aule scolastiche sia o meno in contrasto con la nostra Costituzione repubblicana. Nel dettaglio, la questione giunta all'attenzione del Consiglio di Stato ha preso le mosse da

[39] Cfr. G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2003, pp. 94 ss.

[40] G. E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000, p. 3.

un ricorso proposto al Tar Veneto dalla madre di due alunni di una scuola media di Abano Terme, con il quale veniva chiesto l'annullamento di una delibera del Consiglio di Istituto che aveva respinto la proposta di escludere, in ossequio al principio di laicità dello Stato, tutte le immagini e i simboli di carattere religioso negli ambienti scolastici. Il Tar Veneto, in un primo momento, sospende il giudizio, rimettendo alla Corte Costituzionale una questione di legittimità successivamente ritenuta inammissibile dalla stessa Corte, in quanto frutto, a suo dire, di un improprio trasferimento su disposizioni di rango legislativo, nella specie gli artt. 159 e 190 del Tu 297/94, di una questione di legittimità concernente in realtà le norme regolamentari ivi richiamate, l'art. 119 del Rd 1297/28 (all. C) e l'art. 118 del Rd 965/24, che includono il crocefisso tra gli arredi delle aule scolastiche[41]. Il caso ritorna così all'attenzione del Tar Veneto[42], che finisce con il rigettare il ricorso con una serie di motivazioni sostanzialmente riprese in sede di appello dalla sentenza del Consiglio di Stato che è ora il caso di analizzare in modo puntuale.

Una volta risolte le questioni preliminari, dunque affermata la giurisdizione del giudice amministrativo rispetto alla controversia in esame, passando al merito, il Consiglio ha ritenuto intanto opportuno precisare come la verifica della compatibilità della previsione regolamentare della presenza del crocifisso nelle aule scolastiche sia da affrontare in relazione ai principi oggi ispiranti l'ordinamento costituzionale dello Stato. Primo fra tutti, il principio di laicità dello Stato: principio che, è appena il caso di ricordarlo, a differenza di quanto accade nella Costituzione francese, non è proclamato *expressis verbis* nella nostra Carta fondamentale. La sua formulazione esplicita risulta essere, infatti, frutto dell'attività interpretativa della Corte costituzionale, che è giunta a riconoscerlo quale "principio supremo" del nostro ordinamento costituzionale nell'ormai ben nota sentenza n. 203 del 1989 in materia di insegnamento della religione nelle scuole pubbliche. In particolare, la Corte ha ritenuto di poterlo trarre da una lettura degli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione. Ed il Consiglio di Stato non manca di ricordarlo, tenendo tuttavia a precisare che: «Il principio utilizza un simbolo linguistico che indica in forma abbreviata profili significativi di quanto disposto dalle anzidette norme, i cui contenuti individuano le condizioni di uso secondo le quali esso va inteso ed opera. D'altra parte, senza l'individuazione di tali specifiche condizioni d'uso, il "principio di laicità" resterebbe confinato nelle dispute ideologiche e sarebbe difficilmente utilizzabile in sede giuridica. In questa sede, le condizioni di uso vanno certo determinate con riferimento alla tradizione culturale, ai costumi di vita, di ciascun popolo, in quanto però tale tradizione e tali costumi si siano riversati nei loro ordinamenti giuridici. E questi mutano da nazione a nazione»[43].

Fin qui nessun problema. Appare del tutto condivisibile, e del resto lo si è già anticipato, l'affermazione secondo la quale è bene confrontarsi con le varie condizioni di uso del principio di laicità, dato il suo carattere storico e relativo, piuttosto che interrogarsi su una chissà quale sua pretesa essenza che in definitiva sembra esaurirsi in una mera distinzione di ambiti: quello temporale, da un lato, quello spirituale, dall'altro. Così come appare decisamente opportuna, per non dire obbligata, la scelta del Collegio di concentrarsi sulle sue traduzioni giuridiche. Se non fosse, però, che da questo momento in poi il diritto nella decisione del Consiglio di Stato sembra curiosamente uscire dalla scena per far posto proprio ad una serie di considerazioni di ordine storico, sociologico e teologico – per non dire ideologico – che avrebbero meritato ben altro approfondimen-

[41] Cfr. Tar Veneto 56/2003, e Corte Cost. 389/2004.

[42] Cfr. Tar Veneto 1110/2005.

[43] Consiglio di Stato 556/2006.

to e ben altro luogo di discussione. Una, in particolare, rappresenta la chiave di volta della decisione. Dopo aver affermato, infatti, in modo decisamente discutibile, che il crocifisso «è esso stesso un simbolo che può assumere diversi significati e servire per intenti diversi; innanzitutto per il luogo ove è posto», il Consiglio prosegue in questo modo: «È evidente che in Italia, il crocifisso è atto 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. Questi valori, che hanno impregnato di sé tradizioni, modi di vivere, cultura del popolo italiano, soggiacciono ed emergono dalla norme fondamentali della nostra Carta costituzionale, accolte tra i "Principi fondamentali" e la Parte I della stessa, e, specificamente, da quelle richiamate dalla Corte costituzionale, delineanti la laicità propria dello Stato italiano».

Due passaggi, dunque. Uno dei quali segnato da una pretesa di "evidenza" che basterebbe da sola a far sorgere qualche sospetto. Primo: il crocifisso è un simbolo, e – in quanto tale – si presta ad assumere differenti significati a seconda dei vari contesti in cui si trova ad essere usato. Secondo: se è vero che in un luogo di culto il crocifisso assume indiscutibilmente le vesti di un simboloreligioso, una volta usato in un contesto laico (quale tipicamente un'aula scolastica) esso si dimostra capace, invece, di rinviare semplicemente all'"origine religiosa" di tutta una serie di valori che hanno trovato ospitalità nella nostra Costituzione, contribuendo così a ricordarne la loro "trascendente fondazione". Affermazioni ambedue discutibili, come si è detto, nonostante l'evidenza richiamata dal Collegio. La prima perché sembra smarrire ciò che distingue un mero "segno" da un "simbolo", per non dire da una "figura", quale propriamente è considerato essere il crocifisso: se è vero, infatti, che la funzione del segno si esaurisce nel "puro rimando", essendo perciò strutturalmente destinato a variare di significato in relazione al contesto d'uso, è proprio del simbolo il "rendere presente" un oggetto – di *rappresentarlo*, appunto – in un modo che sembra negare la possibilità che il suo riferimento possa di volta in volta essere diverso[44]. La seconda perché lascia passare, sotto le vesti dell'evidenza, la tesi, a ben vedere tutt'altro che evidente, secondo la quale secolarizzazione e laicità sarebbero consustanziali al cristianesimo, o meglio al cattolicesimo. Con ciò trascurando un'altra evidenza, stavolta storica e non meramente ideologica: quella per cui l'opposizione più dura all'affermazione del principio di laicità, ed alla conseguente creazione di uno spazio pubblico pluralista e tollerante, è stata proprio quella della Chiesa cattolica, la cui scelta a favore del principio di laicità e della democrazia diventa chiara ed inequivoca solo con il Concilio Vaticano II[45]. Ma non solo. Riproducendo un tipico vizio "italiano", il Consiglio di Stato, rinviando anche in questo caso ad una pretesa evidenza per cui il crocifisso rappresenterebbe un simbolo cristiano, finisce con il dimenticare che esso non è per nulla assunto come simbolo da tutte le fedi cristiane: curiosamente, infatti, ciò non vale proprio per quelle declinazioni del cristianesimo, diverse dal cattolicesimo, che hanno da sempre dimostrato maggiore sintonia con il processo di laicizzazione dello Stato. E a poco varrebbe appellarsi all'argomento della

[44] «La funzione rappresentativa del simbolo non è il puro e semplice rimando a qualcosa di non presente. Il simbolo, piuttosto, fa apparire come presente qualcosa che fondamentalmente è sempre presente» (H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1992, p. 190). Sul tema, necessario è, inoltre, il rinvio all'ormai classico P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

[45] L'idea che «la Chiesa debba essere separata dallo Stato e lo Stato separato dalla Chiesa» è fermamente rifiutata, ad esempio, al punto 55 nel *Sillabo degli errori* emanato nel 1864 da Pio IX, piattaforma dottrinale del Concilio Vaticano I del 1870.

maggioranza, visto che il principio di laicità dovrebbe, semmai, servire piuttosto alla tutela delle minoranze religiose, e non di quella maggioranza che in quanto tale ne può tranquillamente fare a meno[46].

Detto questo, non si comprende neanche come tale decisione possa ritenersi in linea con quanto affermato dalla Corte costituzionale, nella già citata sentenza 203/89, che ha avuto il merito non soltanto di formalizzare il principio di laicità, ma anche di inquadrarne i tratti tipici all'interno del nostro ordinamento. Tale principio, ha infatti affermato la Corte, non solo non «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», ma anche «equidistanza e imparzialità verso tutte le confessioni religiose». Ora, se è vero che nel prossimo futuro – per non dire già nel nostro presente – una delle questioni più calde sarà proprio quella della governabilità del fattore religioso, è facile pensare che un modello di laicità di questo tipo, fondato in definitiva sul riconoscimento costituzionale di un sistema di dialogo istituzionale (concordato e intese) con le diverse confessioni, si potrebbe rivelare come una soluzione migliore di tante altre, non ultima quella francese della "neutralizzazione" del sacro. A patto, tuttavia, di non trascurare l'esigenza di "equidistanza ed imparzialità" opportunamente sottolineata dalla stessa Corte, come sembra invece aver fatto proprio il Consiglio di Stato, innestandosi peraltro in una tendenza già presente in giurisprudenza, almeno in sede amministrativa[47].

6. *Una questione di fiducia. E di caffè*

Il 21 agosto del 1999 José Saramago tiene una conferenza al Museo Nazionale di Belle Arti di Buenos Aires, in piena "era Borges". Ad un certo punto, ecco che afferma: « È arrivato il momento di capire che le religioni, tutte, non servono mai ad avvicinare gli uomini»[48]. Certo, si potrà pensare che abbia esagerato. Magari sarebbe stato più *politically correct* smorzare i toni della frase sostituendo il "mai" ad un "sempre". Tale provocazione risulta però difficile da contestare, pur nella sua radicalità, almeno in un caso: nel momento in cui le religioni diventano vincoli identitari collettivi secolarizzati. Quel che è certo, infatti, è che le religioni non servono mai ad avvicinare gli uomini quando si trasformano in strumento di rivendicazione di un'identità da contrapporre – fosse pure "per legittima difesa" – alle altre: come accade oggi, giusto per fare l'esempio più facile, per l'Islam e con l'Islam. Eppure, è proprio questa l'aria che si respira nella sentenza del Consiglio di Stato appena commentata, che risulta del resto essere perfettamente in linea con le varie posizioni teo-con attualmente in circolazione. Basta leggere ancora un passo di Marcello Pera per rendersene conto: «Senza una religione civile una società non vive. E uno Stato non è mai solo profano, ma sempre *anche* paternalistico, e dunque con fini morali». E poi, qualche riga dopo: «Una religione cristiana non confessionale è dunque tanto privata quanto pubblica. È privata, perché fede di individui che la professano; è pubblica, perché

[46] Cfr. sul tema i puntuali rilievi critici sulla sentenza del Tar Veneto – i cui argomenti come già ricordato sono stati poi sostanzialmente ripresi in sede di appello dal Consiglio di Stato – svolti da Nicola Colaianni in occasione del seminario di studi sul tema "Il simbolo del crocifisso dopo l'ordinanza n. 389/2004 della Corte costituzionale" svoltosi a Bari il 17 maggio 2005: in N. COLAIANNI, *Prospettive processuali della "questione del crocifisso"*, ***

[47] È appena il caso di ricordare, infatti, che il Consiglio di Stato aveva già riconosciuto al crocifisso il valore di segno di «identità culturale e storica» che, in quanto tale, non può essere considerato «motivo di costrizione della libertà individuale a manifestare le proprie convinzioni in materia religiosa» (Consiglio di Stato, 63/1988).

[48] J. SARAMAGO, *Pensar, pensar y pensar. Scritti e interviste*, Datanews, Roma 2006, p. 59.

spirito e sentire comune di una società civile che se ne nutre»[49]. Affermazioni, queste, che suonano quantomeno curiose, se non altro perché provengono da uno studioso che continua a rivendicare la sua solida formazione liberale. Ma il punto comunque è un altro, e non riguarda il cammino intellettuale di Pera. Il fatto è che, assecondando questa posizione, il rischio è quello di una radicale, e per molti versi paradossale, secolarizzazione del cristianesimo: che finisce così con l'assumere, appunto, le vesti di una "religione civile". Conclusione che mal si concilia con il suo autentico *depositum fidei*, non a caso tutt'altro che incompatibile con una sana dose di relativismo.

Anzi: rovesciando la posizione di Pera si potrebbe addirittura sostenere la tesi per cui non sarebbe l'espressione «cristiano relativista» a dar luogo ad un ossimoro, ma proprio al contrario quella di «cristiano antirelativista», se non addirittura quella di «cristiano non laico». E non lo si nota per puro gusto di provocazione. Il maggior contributo che la teologia cristiana ha storicamente offerto, infatti, al processo di secolarizzazione, indipendentemente dalle prese di posizione delle varie gerarchie ecclesiastiche, forse risiede proprio nella rinuncia nel campo degli affari umani alla "perfezione" in nome della "perfettibilità". È il caso di ricordarlo: per il cristiano l'unico assoluto è Dio, che non a caso abita nella *civitas Dei* di agostiniana memoria, e non in quella degli uomini, che altro non è se non il luogo di tutto ciò che è contingente, storico e – dunque – "relativo". Del resto, è da tale distinzione, per non dire "separazione", tra divino e mondano che trae alimento quella desacralizzazione del mondo che ha favorito tanto la nascita della scienza moderna, quanto la laicizzazione della politica e la creazione di uno spazio pubblico di discussione all'interno del quale non possono trovare posto argomenti dogmatici né punti di vista privilegiati in quanto espressi "in nome di Dio"[50]. Da questo punto di vista, è davvero indiscutibile l'apporto del cristianesimo alla genesi ed allo sviluppo dell'idea di laicità. Ma tale apporto trae alimento proprio dalla sua irriducibilità ad una mera "religione civile", contrariamente a quanto affermato da Pera, ed in quanto i suoi simboli, primo fra tutti il crocifisso, non possono (e non si prestano in alcun modo ad) essere usati come "simboli laici", come invece pretenderebbe il Consiglio di Stato.

Ma su questa faccenda della religione civile è il caso di spendere, in conclusione, qualche altra parola. La questione, infatti, è seria. Ed è riassumibile in questi termini: lo Stato liberale e secolarizzato può o no essere considerato autosufficiente? Detto in altri termini: è in grado o meno di garantire, da solo, quelle premesse normative di cui si nutre? Ed ancora: un ordinamento giuridico può riuscire o meno a legittimarsi in maniera puramente e semplicemente autoreferenziale attraverso la via offerta dalle procedure democraticamente istituite? Sono queste le domande che costituiscono l'ossatura di un testo presentato da Habermas in occasione di un incontro con l'allora cardinale Joseph Ratzinger svoltosi a Monaco, il 19 gennaio del 2004, presso la *Katholische Akademie in Bayern*. Sebbene ambeude gli interlocutori concordino sulla possibilità – o meglio sulla necessità – di un dialogo tra la ragione e la fede capace di dar luogo ad un processo di reciproco apprendimento, la risposta di Habermas è netta: «Muovo dall'assunto secondo cui la costituzione di uno Stato liberale sappia provvedere al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, ovvero a partire dalle risorse cognitive di un'economia argomentativa indipendente da tradizioni religiose o metafisiche»[51]. Per

[49] M. PERA, *Lettera a Joseph Ratzinger*, in PERA, RATZINGER, *Senza radici*, cit., p. 87.

[50] Lo spiega in modo molto efficace, da ultimo, E. DI NUOSCIO, *Elogio del relativismo*, in AMBROSI (a cura di), *Il bello del relativismo*, cit., p. 114.

[51] J. HABERMAS, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 46-47.

quanto, infatti, per ammissione dello stesso Habermas, rimanga «un dubbio di carattere motivazionale»[52], il funzionamento del processo democratico è, a suo dire, perfettamente capace di giocare, da solo e senza puntelli metafisici, il ruolo di "vincolo unificante", grazie anche alla mediazione dell'ermeneutica costituzionale.

Ora, probabilmente – come anticipato in apertura di questo lavoro – la fiducia di Habermas nei confronti delle virtù terapeutiche del dialogo, così come del corretto funzionamento di quella sua istituzionalizzazione giuridica rappresentata dalla partecipazione alle procedure democratiche, presta il fianco a qualche perplessità. Se non altro perché non è detto che gli uomini riescano a vivere insieme (solo) se ed in quanto si capiscono, ma forse ci riescono proprio perché in ogni comunicazione c'è (anche) un residuo che sfugge a qualsiasi sua riduzione dialogica: quel residuo nominato dal "malinteso". Resta fermo, comunque, che riconoscere la funzione di tale "residuo" non implica in alcun modo un cedimento, per così dire, alle "ragioni della fede". Significa semplicemente, per riprendere la lezione di Kant e forse anche e soprattutto di Fichte, riconoscere razionalmente i limiti della ragione, ed in questo caso della sua versione dialogica ed intersoggettiva. Insomma, significa semplicemente, con le parole di Habermas, riconoscere che: «La ragione che riflette sulle proprie radici più profonde si scopre originata da un'istanza altra, della quale è costretta a riconoscere il fatale potere, se non vuole perdere il proprio orientamento razionale nel vicolo cieco di un'auto-appropriazione ibrida»[53]. Solo che questo riconoscimento non necessariamente procede, come invece suggerisce Habermas, nella direzione della scoperta di un punto di aggancio della Ragione con la Rivelazione. Insomma, non è detto che riconoscere i limiti della ragione significhi necessariamente "far posto alla fede", per riprendere ancora una volta Kant. Semmai, significa riconoscere che la fiducia – e non la fede, e meno che mai l'appartenenza ad una determinata confessione religiosa – costituisce una risorsa indispensabile per la costituzione del legame sociale[54]. Ma questa, nonostante le analogie, è davvero un'altra storia.

C'è ancora un altro punto di questa retorica propria dei paladini dell'identità e delle radici che merita attenzione. Ancora una volta, è Pera ad offrirne la versione più trasparente, rivolgendosi a Ratzinger: «Per integrare qualcuno bisogna prima avere ben chiaro e fermo ciò *entro cui* lo si vuole integrare. Non lo si può integrare dicendogli che la nostra casa è tanto ospitale, tanto larga, tanto priva di insegne proprie (a cominciare dal Crocefisso), che può accogliere lui come qualunque altro e lasciarlo libero di fare qualunque cosa. Così, come Lei dice, ci si dà solo alla "fuga dalle cose proprie". *Integrare è diverso da aggregare*, profondamente diverso: l'integrazione presuppone un dialogo a partire dalla *mia* posizione ("a partire dai valori propri", come Lei dice), l'aggregazione presuppone solo l'accondiscendenza. L'integrazione non implica la parità delle posizioni di partenza; implica la pari disponibilità ad accettare l'eventuale approdo comune»[55]. Anche in questo caso si può rimproverare tutto a Pera, meno che il perder tempo in giri di parole. La sua tesi non potrebbe esser più chiara: *l'integrazione presuppone un dialogo a partire dalla mia posizione*. Vero. Solo che questa non è altro che la conseguenza di una concezione chiusa ed escludente dell'identità, a partire dalla quale – come si è notato in apertura – la dialettica del riconoscimento finisce con il ricondurre l'Altro, inteso solo alla stregua di un accidente, all'orizzonte dello Stesso. All'interno di tale cor-

[52] Ivi.

[53] Ivi, p. 54.

[54] Un'efficace introduzione al tema è offerta da B. PASTORE, *Fiducia, comunità politica, Stato di diritto*, in F. VIOLA (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 189 ss.

[55] PERA, *Lettera a Joseph Ratzinger*, cit., pp. 81-82.

nice teorica – perfettamente coerente, del resto, con l'impostazione tipica delle derive reazionarie del pensiero liberale – la presenza dell'altro è semplicemente un accidente, se non addirittura un ostacolo da superare o un problema da risolvere. Insomma, il lessico dell'integrazione mi dice questo: posso accogliere l'altro a casa mia, a patto che l'altro sia disposto a diventare *come me*. Solo che non si capisce proprio che fine faccia a questo punto il rispetto della sua differenza. Quel che in questo modo si chiede all'altro non è nient'altro che smettere di essere *altro*. A questa condizione, io posso riconoscerlo. Ma il lessico dell'integrazione non è l'unico possibile, semplicemente perché, come si è visto, la concezione dell'identità che lo regge è tutt'altro che indiscutibile. Ce n'è almeno un altro, infatti: quello dell'ospitalità.

Lo scarto tra integrazione e ospitalità sembra minimo. Ed invece, a ben vedere, implica un radicale capovolgimento di prospettiva. Come insegna Derrida, infatti: «L'ospitalità è la cultura stessa e non è un'etica fra le altre. Nella misura in cui tocca l'*ethos*, cioè la dimora, l'esser presso-di-sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei, *l'etica è ospitalità*, è da parte a parte coestensiva all'esperienza dell'ospitalità, in qualunque modo la si apra o la si limiti»[56]. L'ospitalità, insomma, ancor prima di essere un dovere, è una condizione, la nostra: la condizione di chi si trova ad essere strutturalmente ospitato ed ospitale, semplicemente perché l'altro lo precede. Contrariamente a quanto affermato dai sostenitori della retorica dell'integrazione, infatti, l'altro è in me prima di me, la sua è una presenza che costituisce la mia identità come originariamente plurale ed aperta. Certo, la reazione di esclusione sarà sempre possibile, anzi per molti versi è inevitabile, ma va appunto compresa come "reazione", e non come un dato originario. Come diceva Lacan: l'io viene dopo, è la "malattia dell'uomo" in quanto sclerotizzazione di una soggettività originariamente in frantumi. E la stessa cosa vale per l'Europa: può risultare perfettamente comprensibile il successo della retorica portata avanti dai sostenitori delle sue pretese radici cristiane, ma sarebbe bene non perdere di vista che si tratta di una reazione che in quanto tale presenta dei rischi che non andrebbero sottovalutati. Uno fra tutti: quello di fomentare quei conflitti che si dovrebbero invece risolvere, consolidando inoltre l'idea che sia in atto uno scontro di civiltà che in tal modo, secondo una torsione classicamente performativa del linguaggio politico, non si fa altro che alimentare.

Un'ultima considerazione, per finire, offerta da un passo di George Steiner. A fronte di un'Europa che affonderebbe le sue vere ed autentiche radici nel cristianesimo, la sua "idea di Europa" risulta decisamente più convincente: «I parafulmini devono essere saldamente infissi nel terreno. Anche le idee più astratte e speculative devono essere ancorate nella realtà, nella materia delle cose. Che dire allora dell'idea di Europa? L'Europa è i suoi caffè, quelli che i francesi chiamano *cafés*. Dal locale di Lisbona amato da Fernando Pessoa ai *cafés* di Odessa frequentati dai gangster di Isaac Babel. Dai caffè di Copenhagen, quelli di fronte ai quali passava Kierkegaard nel suo meditabondo girovagare fino a quelli di Palermo. Non si trovano caffè archetipici a Mosca, che è già la periferia dell'Asia. Ce ne sono pochissimi in Inghilterra, dopo una fugace moda nel Diciottesimo secolo. Non ce ne sono nell'America del Nord, con l'eccezione dell'avamposto francese di New Orleans. Basta disegnare una mappa dei caffè, ed ecco gli indicatori essenziali dell'"idea di Europa"»[57]. Ecco: l'Europa è l'Europa perché i suoi caffè sono più d'uno. Proprio come le sue radici. E sarebbe bene non dimenticarlo.

---

[56] J. DERRIDA, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997, pp. 26-27.

[57] G. STEINER, *Una certa idea di Europa*, Garzanti, Milano 2006, p. 29.