

---

# Symbolon. I simboli religiosi nei luoghi pubblici

## *Symbolon. Religious Symbols in Public Places*

Guido SARACENI

Università degli Studi di Teramo (Italia)

[gsaraceni@unite.it](mailto:gsaraceni@unite.it)

RECIBIDO: 21/09/2017 / ACEPTADO: 23/10/2017

---

**Riassunto:** La creazione e l'interpretazione dei simboli appartiene al novero di quelle attività che potrebbero essere correttamente definite *metasociali* e al tempo stesso *metabiologiche*. Eppure, la sorte dei simboli – ed in particolar modo dei simboli religiosi – appare oggi chiaramente in pericolo, tanto che alcuni vorrebbero estrometterli definitivamente dallo spazio pubblico, immaginando una città composta esclusivamente da luoghi laici e dunque *neutrali*. Esaminando la differenza che separa il simbolo dal segno, i luoghi dai (non) luoghi ed il principio di laicità dal laicismo, il presente studio intende criticare la postura iconoclastica assunta da una parte della dottrina, al fine di salvaguardare i simboli religiosi dall'esilio in cui qualcuno li vorrebbe relegare, giustificandone la presenza nei luoghi pubblici.

**Parole chiave:** simboli religiosi; luoghi pubblici; (non) luoghi; laicismo; democrazia.

**Abstract:** The creation and interpretation of symbols is one of the few activities that could be properly defined metasocials and are, at the same time, metabiological. Still, the fate of symbols – and especially of religious ones – appears nowadays to be clearly in danger. As a matter of fact, someone would permanently remove them from the public space, imagining a city composed exclusively of lay and therefore neutral spaces. Examining the difference between symbol and sign, places and (non) places secularism and laicism, the present study intends to criticize the iconoclastic posture assumed by a part of the doctrine. In order to safeguard religious symbols from an unfair exile and justify their presence in public places.

**Keywords:** religious symbols; public places; (non)places; laicism; democracy.

«Eccoti la prima lezione, piede scalzo: le parole sono il cane che hai a casa, i disegni dei tatuaggi sono il lupo che incontri nel bosco. Non siamo noi a dominare i simboli, solo loro a muovere la nostra vita»

N. Lilin

«Forse la caratteristica fondamentale della specie umana è la sua quasi illimitata capacità di assorbire, immagazzinare e assimilare nuove esperienze in forma di simboli»

N. Elias

## INTRODUZIONE

La creazione e l'interpretazione dei simboli appartiene, senza ombra di dubbio, al novero di quei problemi che potrebbero essere correttamente definiti *metasociali* e al tempo stesso *metabiologici* – non lasciandosi facilmente ricomprendere nel regno esclusivo della cultura o in quello della natura<sup>1</sup>. Seguendo sul punto il pensiero di Norbert Elias, potremmo sostenere dunque che l'uomo è *naturalmente simbolico*: ciò che è naturale, per l'essere umano, è l'utilizzo dei simboli come strumento di comunicazione; ciò che invece appartiene alla sfera della cultura è il significato ed il valore che viene ad essi riconosciuto. I gruppi sociali che popolano la terra declinano in maniera precipua, e culturalmente determinata, una capacità universale che appartiene alla specie umana in quanto tale – esattamente come accade per il linguaggio<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «La natura umana fornisce una predisposizione all'apprendimento di una lingua, che rimane inattiva qualora siano assenti le condizioni sociali per la sua attivazione. Per natura, in altri termini, gli esseri umani sono forniti non soltanto della possibilità, bensì anche della necessità di acquisire da altri, tramite apprendimento, una lingua come fondamentale mezzo di comunicazione [...] Negli attuali dibattiti scientifici i termini «natura» e «società» sono talvolta impiegati come se fossero fondamentalmente antitetici [...] ma la rappresentazione di questi due campi come antitetici è caratteristica dell'attuale rapporto tra gli specialisti scientifici dediti alla ricerca in questi campi diversi piuttosto che all'effettiva relazione tra i due campi stessi [...] Se qualcosa è determinato geneticamente, viene ritenuto dominio della biologia. Se è invece acquisito per esperienza o, in altri termini, per apprendimento, viene riconosciuto come problema di tipo non biologico. Ma la relazione tra le specie preumane e quella umana ha un carattere processuale» (ELIAS, N., *Teoria dei Simboli*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 60-61)

<sup>2</sup> Molti tra gli studiosi che, nel corso degli ultimi due secoli, hanno inteso studiare il simbolo, ed i principali nodi teoretici che esso implica e solleva, hanno pensato di dover necessariamente muovere dall'analisi del linguaggio, inteso alla stregua di un sistema complesso composto da *segni*. Al riguardo, non possiamo ignorare l'apporto fornito dai padri della semiotica moderna – Ferdinand de Saussure e Charles Sanders Peirce. Mentre il primo riteneva che il segno avrebbe dovuto essere considerato come il prodotto di un processo cognitivo caratterizzato da due elementi, per dir così «statici» – un significante arbitrariamente prescelto ed un significato ad esso connesso –, il secondo proponeva una definizione triadica in base alla quale il segno avrebbe dovuto essere considerato «qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità». Entrambi gli autori erano tuttavia convinti che il simbolo avrebbe dovuto essere pensato come una specie del più ampio genere «segno», ma mentre Peirce rivolgeva la propria attenzione ai processi stessi che producono la significazione, Saussure riteneva che la caratteristica fondamentale del segno fosse da rintracciare nella sua arbitrarietà: il simbolo, pur restando a suo modo arbitrario, conserverebbe un legame naturale e razionale con il significato a cui rimanda. In tal modo, lo strutturalismo supponeva che il simbolo avrebbe dovuto essere considerato come un *segno deviante*. A queste prime fondamentali ricerche se ne aggiunsero molte altre, altrettanto importanti e degne di nota. Basti pensare, ad esempio, ad Edmond Ortigues che, nello sforzo di tracciare una omologia tra i fatti sociali ed i fatti linguistici, affidava al «simbolismo

Eppure, all'interno delle moderne società secolarizzate, la sorte di una particolare categoria di simboli – i simboli religiosi – appare chiaramente in pericolo; ad essi si guarda con sospetto, tanto che alcuni vorrebbero estrometterli definitivamente dallo spazio pubblico, immaginando una città composta esclusivamente da luoghi laici e dunque *neutrali* – perché liberi da qualsivoglia riferimento fideistico. Come è stato autorevolmente affermato: è come se esibire un qualche tratto di identificazione indicasse la volontà di restringere il patto sociale (per le «maggioranze» o di estraniarsene e di fare secessione, per le «minoranze»). Detto con altre parole, «è la pretesa di universalità di ogni comunità culturale, di ogni gruppo religioso» ad essere considerata pericolosa e dunque, «sospettata» in quanto sicura fonte di contrapposizione e conflitto<sup>3</sup>.

Tutto ciò appare parecchio paradossale se solo si presta attenzione ad un elementare dato di fatto etimologico: la parola «simbolo» deriva dal greco *sym-ballein* ed allude alla necessità di comporre – di mettere insieme – qualcosa che, altrimenti, resterebbe per sempre spezzato. Il simbolo era di fatti un oggetto che nell'antichità classica veniva diviso a metà e successivamente donato ad un ospite al fine di rendere comunitario e duraturo un legame d'accoglienza nato originariamente su base interpersonale e del tutto contingente<sup>4</sup>. Alle sue origini, il simbolo rappresentava dunque un «facilitatore» delle relazioni sociali ed un «potente fattore di ordine», consentendo di *ri-conoscere*, ovvero di tornare a co-

---

collettivo» il compito di creare tra i cittadini un legame di appartenenza spirituale; al ruolo che Julia Kristeva riservava al «semiotico» – considerato alla stregua di una «pre-condizione del simbolico» in grado di riaffiorare nel linguaggio dell'arte o della letteratura; oppure, all'analisi di Umberto Eco, atta a sostenere che ogni simbolo sia, in realtà, un segno che è stato elevato ad un rango superiore a seguito di una decisione pragmatica di natura strettamente privata. Se le linee di ricerca sin qui citate si muovevano in sostanziale continuità con lo strutturalismo, al lato, e per dir così oltre lo strutturalismo, dovrebbero essere collocate le analisi di Gershom Sholem, Walter Benjamin, Jacques Derrida e Pavel A. Florenskij. Per una disamina critica delle posizioni a cui ho fatto riferimento, BIANCU, S. e GRILLO, A., *Il simbolo: una sfida per la filosofia e per la teologia*, San Paolo, Milano, 2013, pp. 20-26.

<sup>3</sup> HEYER, R. e SAINT-ARNAUD, G. R., «Pluralismo, simbolo e sintomo», in *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 47.

<sup>4</sup> A tal proposito, Gadamer scrive: «quando si chiamava simbolo il mezzo di riconoscimento dell'ospite o dei membri dispersi di una comunità religiosa che mediante esso dimostravano la loro appartenenza a tale comunità, è chiaro che in tal caso il simbolo aveva una funzione di segno. Ma anche in questo senso esso è più che un mero segno. Non solo indica un legame comune, ma lo documenta e lo rappresenta visibilmente. La tessera hospitalis è un residuo di qualcosa di vissuto e attesta attraverso la sua esistenza ciò che indica, cioè fa essere presente il passato e lo fa riconoscere come valido» (GADAMER, H. G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2004, p. 190).

noscere, un estraneo che era stato accolto – o dal quale era stata ottenuta ospitalità – e che era stato successivamente dimenticato. O, più precisamente, *rimosso*<sup>5</sup>.

Detto in altre parole, il riconoscimento dell'identità altrui che noi oggi attuiamo su basi simboliche sta ad indicare che colui il quale si presenta sotto le vesti *perturbanti* dello straniero è, in realtà, un antico ospite con cui condividiamo un atavico e valoroso legame. Poco importa se si tratta di un legame che, nella sua genesi, ci ha coinvolti in maniera diretta – o se non si tratti, al contrario, di un'eredità ricevuta in dono dai nostri avi. Ciò che davvero conta è che il simbolo, nella sua originaria essenza, risulta in grado di collegare ed unire le persone, nel nome di una memoria condivisa che pretende di essere onorata<sup>6</sup>.

Tuttavia – a prescindere da questa natura originariamente pacificante e unificatrice – il simbolo continua a scontare antichi e radicati pregiudizi. Di fatti, l'avvento dell'epoca moderna risulta strettamente legato alla genesi ed alla diffusione di una peculiare esigenza di esattezza e di precisione – un'attitudine mentale che assume un ruolo fondamentale, a vario titolo e con varie modalità, per tutte le *scienze esatte*<sup>7</sup>. Il simbolo mal si concilia con dette esigenze di chiarezza e di precisione: esso è strutturalmente *ambiguo*, strutturalmente *polisemico* e strutturalmente *coalescente*. Questo è uno dei motivi per cui, ancora oggi, il simbolo fa problema, o, come ha scritto Paul Ricoeur – riprendendo un noto apoftegma kantiano – «dà a pensare»<sup>8</sup>.

Di certo, l'ambiguità polisemica non è una caratteristica esclusiva dei simboli. Anche il valore delle parole dipende chiaramente dal con-testo in cui esse vengono inserite; anche le parole, al pari dei simboli, sono in grado di alludere ad una pluralità indefinita di significati. Tuttavia, il simbolo si carat-

<sup>5</sup> Alludo, in tal modo, ad una teoria freudiana che ha dato spunto a molte ed interessanti riflessioni in ambito strettamente filosofico. Si veda, a tal riguardo, FREUD, S., *Il Perturbante*, in *Opere*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, pp. 760-801. Per un commento, RESTA, C., *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2008, pp. 51-63; ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 20-25; CURI, U., *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, pp. 21-55; CAROTENUTO, A., *Il fascino discreto dell'orrore*, Bompiani, Milano, 2002, pp. 43-56; SARACENI, G., *Ospitalità. Un valore giuridico fondamentale*, CEDAM, Padova, 2012.

<sup>6</sup> «Nella misura in cui è funzionale al legame comune, ogni simbolo è religioso (accettando l'etimologia falsa, ma non per questo concettualmente immotivata, secondo cui «religio» deriverebbe da 'religare', 'legare')» (AZZONI, G., «La duplice trascendenza del simbolo», in *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa Multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 36).

<sup>7</sup> Lo ricorda, con la consueta lucidità, BALLESTEROS, J., *Post-modernità: decadenza o resistenza*, Ares, Roma, 2002.

<sup>8</sup> RICOEUR, P., *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2002, pp. 7-40.

terizza per una indeterminatezza maggiore ed in una qualche misura incommensurabile: basti pensare che quando ci troviamo di fronte ad un simbolo, noi possiamo ragionare e discutere sul fatto che si tratti di un vero e proprio simbolo, o non si tratti, piuttosto, di un mero segno. Mentre non è altrettanto facile immaginare una discussione analoga che abbia ad oggetto una parola. Per questo motivo, prima ancora di coinvolgere il nostro intelletto nella ricerca e nella attribuzione di uno specifico significato, l'ambiguità del simbolo è tale da coinvolgere la stessa definizione del fenomeno<sup>9</sup>.

Considerando la questione dal punto di vista elettivo della filosofia del diritto, risulta necessario provare a comprendere quali, tra i molteplici problemi teorici che il simbolo impone e suggerisce, entrino in gioco nel momento in cui un simbolo religioso fa la sua apparizione in uno spazio pubblico. Una simile ricostruzione non può essere elaborata senza prestare la dovuta attenzione alla storia del pensiero occidentale, ed in particolar modo a quelle riflessioni di semiotica e di estetica che, analizzando il rapporto tra *segno* e *simbolo*, consentano di affrontare con un minimo di consapevolezza speculativa le tematiche connesse alla laicità dello Stato ed al pluralismo culturale.

## 1. SIMBOLI O SEGNI? APPUNTI PER UNA FILOSOFIA DEL SIMBOLO

Nelle *Massime e riflessioni*, Goethe scrive che il simbolo è qualcosa di più del segno, poiché esso è in grado di alludere contemporaneamente ad una molteplicità di contenuti. Al contrario, Hegel ritiene che il simbolo sia *meno nobile* del segno, a causa di questa deprecabile *fallacia di precisione significante*. Di fatti, Hegel sostiene che anche il simbolo sia un segno, tuttavia, chiarisce immediatamente che esso si caratterizza per alcune proprietà che ne permettono un'autonoma – e quasi antitetica – classificazione<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> In tal senso, HEGEL ritiene che il simbolo si caratterizzi per una ambiguità strutturale che si aggiunge all'ambiguità interpretativa propria di qualsiasi segno, sottolineando che può risultare strutturalmente dubbio se un dato fenomeno possa o meno essere definito un simbolo (*Estetica*, Einaudi, Torino, 1997). Per un commento, si veda il preciso saggio di AZZONI, G., «La duplice trascendenza del simbolo», in *Symbolon/diabolon*, cit., pp. 27-36.

<sup>10</sup> Giustamente, Paolo D'Angelo afferma che «l'introduzione del *segno* sembra avere immediatamente un carattere antifrastico: di fatto, Hegel dice che il simbolo è un segno solo per poter mostrare che esso si comporta in realtà in modo diverso e in un certo senso opposto al segno» dato che nel rapporto segnico, ovvero nel rapporto di *Bezeichnung*, vi sarebbe una connessione del tutto arbitraria tra significante e significato (D'ANGELO, P., *Simbolo e arte in Hegel*, Il Glifo, Kindle edition, 2012).

L'autore cita la volpe, come simbolo dell'astuzia, il leone, come simbolo del coraggio, il triangolo simbolo della trinità ed il cerchio, simbolo dell'infinito. Questi simboli renderebbero immediatamente fruibile il concetto universale a cui fanno riferimento, presentandosi – agli occhi dell'osservatore – come se fossero essi stessi quel concetto. Mentre il segno conserva un rapporto completamente estrinseco, arbitrario e dunque convenzionale con il contenuto che intende rappresentare. Tutto questo determina, ad un tempo, la più grande ricchezza e la più grande povertà del linguaggio simbolico. Se da un lato il simbolo è soggetto a molteplici interpretazioni – perché esso è *analogico* al contenuto che intende esprimere, ma non è necessariamente ad esso *analogo*<sup>11</sup> –, dall'altro, pretendendo di eliminare strutturalmente la distanza che intercorre tra significato e significante, il simbolo non consente al ragionamento di sperimentare quella stessa pulizia e quella stessa linearità che caratterizza, invece, il linguaggio segnico e proposizionale.

Detto in altre parole, Hegel ritiene che il simbolo risulti affetto da una forma non eliminabile di *allusività enigmatica*, poiché esso accenna a più significati, ma senza essere tuttavia in grado di determinare, in maniera chiara ed inequivocabile, uno specifico contenuto. Per questo motivo, parte della dottrina ha ritenuto che ci fosse una discordanza tra quanto teorizzato nelle *Lezioni di Estetica* – in cui il simbolo sembra essere posto *un gradino più in alto* del segno – e quanto lo stesso filosofo afferma nella *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* – insistendo con forza sul carattere aurorale del simbolo, considerato alla stregua del primo passo che il pensiero razionale compie per giungere, successivamente, all'utilizzo dei segni<sup>12</sup>.

Quel che è certo, è che il simbolo risulta affetto da una ambiguità interpretativa ulteriore e più profonda rispetto al *semplice* segno. La lezione hegeliana doveva essere ben nota a Carl Gustav Jung: il noto psicologo sembra

---

<sup>11</sup> «Il leone è il simbolo della forza, ma l'immagine del leone non offre solo la determinazione dell'esser-forte, ne offre molte di più, il che viene a dire tanto che la stessa immagine può essere simbolo di cose diverse, quanto che una stessa cosa può essere veicolata da immagini differenti, purché, ovviamente, risulti in esse almeno una determinazione analogica» (D'ANGELO, P., *Simbolo e arte in Hegel*, cit.).

<sup>12</sup> «Non ci sono dei significati per così dire già bell'e pronti, per cui si tratterebbe di trovare una espressione adeguata, cosa che per avventura il simbolico saprebbe fare solo in modo approssimativo e manchevole, piuttosto è vero che qualcosa come un significato sorge soltanto attraverso il simbolico. Meglio ancora, esso sorge per mezzo del simbolico, ma solo oltre il simbolico stesso, che è caratterizzato dalla impossibilità di cogliere il significato nella sua autonomia» (D'ANGELO, P., *Simbolo e arte in Hegel*, cit.).

prendere spunto esattamente da essa quando, nel *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, scrive: «ciò che accade tra luce e oscurità, ciò che unisce gli opposti, partecipa a entrambi i termini, e per quanto lo si consideri da destra o da sinistra non se ne viene mai a capo, si può solo aprire di nuovo il contrasto. Qui serve solo il *simbolo* che, per la sua natura ambivalente, rappresenta per logica il *tertium non datur*, ma per la realtà è verità compiuta»<sup>13</sup>. Jung quindi contrappone il pensiero simbolico al pensiero razionale, rimarcando, al pari di Hegel, come la progressiva maturazione del secondo implichi che il primo venga mortificato e ridimensionato<sup>14</sup>.

Una cospicua parte della tradizione filosofica occidentale insegna infatti che la base del pensiero razionale è costituita dal concetto, ovvero dal frutto di quella operazione logica che, accomunando molteplici enti nel nome di uno specifico segno, si scrolla dai sandali la *polvere di un mondo corrotto*, innalzando il pensiero verso la purezza delle vette universali ed astratte<sup>15</sup>. A partire da questa operazione concettuale, davvero primigenia e fondamentale, il pensiero occidentale ha potuto successivamente strutturare un determinato logos, nel nome del principio di identità e di non contraddizione<sup>16</sup>.

Seguendo questa traccia tematica, *Martin Heidegger* ha inteso studiare il simbolo analizzando a fondo il fenomeno del *rimando*. A tal fine, il celebre

<sup>13</sup> JUNG, C. G., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1969, p. 125. Per un commento si veda GALIMBERTI, U., *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 31 e ss.

<sup>14</sup> «Per questo porta molto lontano dalla fonte dei simboli ogni ampliamento e rafforzamento della coscienza razionale, il cui pre-valere (*Über-macht*) ne impedisce la comprensione» (*Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 192).

<sup>15</sup> «Nell'intuizione abbiamo di fronte a noi singoli oggetti. Il pensiero *mette in relazione* questi tra loro e li confronta. Nel confronto esso mette in evidenza ciò che essi hanno in comune tra loro, trascura ciò per cui tra loro si distinguono, e ottiene quindi rappresentazioni universali» (HEGEL, G. W. F., *Propedeutica filosofica*, Sansoni, Firenze, 1951, p. 14). Non molto diversamente, PLATONE aveva affermato «l'uomo comprende ciò che si chiama *idea*, passando da una molteplicità di sensazioni all'*unità organizzata* del ragionamento» (*Fedro*, 249 b-c).

<sup>16</sup> Come aveva ben compreso R. Guénon, il pensiero concettuale ci impone di pagare un dazio elevato, dato che, per poter nascere e proliferare, esso è costretto a fare leva sulla quantità e sulla unificazione. Tuttavia, è discutibile che la guarigione della società moderna dipenda dalla scalata di quel vertice ideale che, ad avviso dello stesso Autore, rappresenterebbe l'idea pura, il contraltare qualitativo della quantità «E' un uniformità che è stato possibile ottenere spogliando tutti gli esseri umani delle qualità loro proprie per ridurli a semplici unità numeriche [...] la macchina, prodotto tipico del mondo moderno, è ciò che meglio rappresenta il degrado raggiunto col dominio della quantità sulla qualità [...] il risultato di questa tendenza verso il basso, cioè verso la quantità pura [...] è in quella situazione paradossale per cui il mondo è tanto meno unificato quanto più è uniformato» (GUÉNON, R., *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano, 1982, pp. 54-55).

filosofo ha ritenuto di dover affrontare l'analisi ontologica del segno, inteso alla stregua di uno strumento in cui si possono rintracciare eterogenei e diversi sensi del rimandare. In via del tutto preliminare, egli afferma che ogni segno deve essere considerato alla stregua di un mezzo la cui specificità consiste nell'indicare. A sua volta, l'indicare rappresenterebbe una «specie» del rimandare – ovvero, del porre in relazione – ma la relazione non concerne solo i segni, i simboli, l'espressione ed il significato, potendo essere più precisamente considerata come una *determinazione formale* riscontrabile in ogni genere di connessione «di qualsiasi contenuto e modo d'essere». Detto in altre parole, l'Autore ritiene che ogni rimando stabilisca una relazione, ma non ogni relazione rappresenti necessariamente un rimando.

Presentando come paradigmatico l'esempio della freccia automobilistica, Heidegger sostiene che il segno indichi sempre ed in primo luogo «dove si vive», esso fa in modo che, attraverso *un utilizzabile*, si annunci alla visione ambientale «lo stato di cose del mondo ambiente», per questo motivo, ogni segno viene istituito con la finalità specifica di destare sorpresa e collocato in base alla «maggiore accessibilità possibile». Nell'espone queste linee teoriche, l'Autore di *Essere e tempo* ha cura di sottolineare che l'istituzione di un segno non richiede che venga creato all'uopo un mezzo sino a quel momento inesistente: esistono anche casi in cui viene attribuito un significato a fenomeni già esistenti e dunque, casi in cui, attribuendo a qualcosa il valore del segno, scopriamo il suo essere più proprio.

Per questo motivo, sarebbe opportuno distinguere il *rimandare* dall'*indicare*: alcuni segni hanno il compito di *rimandare* ad un significato tramite l'*indicare*, pensiamo, ad esempio, «ai segni stradali, le pietre di confine, i segni di tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i segni di lutto», mentre ai simboli dobbiamo riconoscere la precipua capacità di rappresentare un contenuto, facendone le veci. Sotto questo specifico punto di vista, la teoria heideggeriana appare perfettamente compatibile con i presupposti impliciti dell'indagine hegeliana cui ho fatto riferimento all'inizio di questo paragrafo<sup>17</sup>.

Questa medesima linea interpretativa è stata successivamente approfondita da Hans Georg Gadamer, nella misura in cui quest'ultimo Autore sostiene che l'essenza di ogni immagine partecipa di due tendenze pure ed antinomiche, costituite dal *rimando*, che caratterizza il *segno*, e dalla *rappresentanza* – come caratteristica precipua del simbolo. Per questo motivo, né i segni né i

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2011.

simboli potrebbero essere considerati come se fossero vere e proprie immagini<sup>18</sup>. I primi, adempiendo ad una specifica funzione significante, avrebbero il compito di evocare un contenuto, senza pretendere in alcun modo di *trattenere l'osservatore presso di sé*. Mentre i secondi prendono il luogo di qualcosa che non è attuale, essi «rappresentano» un oggetto, nel senso che rendono immediatamente presente un significato altrimenti assente, meritando, grazie a questa opera di rimando, lo stesso rispetto –la stessa venerazione– che viene normalmente riservata al contenuto rappresentato. Tramite i simboli viene rappresentato qualcosa di infinito, inesprimibile e metafisico, qualcosa che, non trovando altro referente nel nostro mondo, ha bisogno di essere simboleggiato per poter avere luogo.

A differenza dei filosofi sin qui citati, Gadamer conclude la propria indagine accomunando simboli e segni. Perché entrambi hanno bisogno di essere formalmente investiti di una funzione rappresentativa ed entrambi, a differenza dall'immagine, richiedono un atto istituzionale per adempiere alla propria funzione, senza consentire all'originale di essere in un modo più autentico «ciò che esso davvero è» – funzione che viene invece svolta egregiamente dall'immagine. Per questo motivo, lungi dallo scomparire nell'adempimento della sua stessa funzione, l'immagine possiede uno statuto ontologico peculiare che le consente di trattenere l'osservatore presso di sé<sup>19</sup>.

Dal canto suo, Paul Ricoeur prende le mosse dalla innegabile coincidenza di simboli e segni. Più esattamente, l'Autore non ha alcun dubbio sul fatto che i simboli siano segni, tenendo a specificare che anche quando si tratta di «elementi dell'universo» – come, ad esempio, il cielo, l'acqua o la luna – essi

---

<sup>18</sup> «L'essenza dell'immagine sta tra come tra due estremi. Questi estremi sono il puro rimando – che costituisce l'essenza del segno – e la pura rappresentanza, lo stare in luogo di – che è l'essenza del simbolo. Di entrambi questi elementi c'è qualcosa nell'essenza dell'immagine [...] tuttavia un'immagine non è un segno. Un segno infatti non è altro che ciò che è richiesto dalla funzione cui deve adempiere; e tale funzione è quella di rimandare ad altro da sé»; parimenti «un'immagine non è un simbolo. Non solo perché i simboli non sono necessariamente delle immagini» ma anche soprattutto perché essi sono «puri e semplici vicari» (GADAMER, H. G., *Verità e metodo*, cit., pp. 188-191).

<sup>19</sup> «L'immagine dunque sta di fatto a mezza via tra il segno e il simbolo. Il suo rappresentare non è un puro indicare né una pura rappresentanza. Proprio questa sua posizione intermedia le conferisce uno statuto ontologico del tutto peculiare. Segni artificiali o simboli attingono la loro funzione significante non dal proprio contenuto stesso, ma devono essere assunti come segni o simboli. Questa origine della loro funzione significante la chiamiamo *istituzione (Stiftung)*. Per la determinazione della portata ontologica dell'immagine, che qui stiamo cercando, è decisivo il fatto che rispetto ad essa non si dà una istituzione in questo senso» (GADAMER, H. G., *Verità e metodo*, cit., p. 191).

assumono una «dimensione simbolica» in ragione del determinato universo di discorso in cui si trovano ad essere inseriti. Tuttavia, egli ha cura di specificare che il simbolo non può essere completamente assimilato al segno, poiché, non ogni segno è un simbolo: il simbolo *cela* una intenzionalità doppia. L'autore ritiene che esista una prima intenzionalità dovuta al fatto che ogni parola – segno per eccellenza – mira necessariamente a qualcosa che sta fuori di sé, indicando un contenuto, un concetto, posto oltre i *propri confini*, mentre il simbolo ha a che fare con una ulteriore e più profonda intenzionalità, consistente nella capacità di esprimere – o forse sarebbe meglio dire «alludere» – un concetto ulteriore e meno definito rispetto a quello che il lemma prende necessariamente di mira<sup>20</sup>.

Per questo motivo, Ricoeur afferma che i segni simbolici sono *opachi*, ritenendo che questa opacità rappresenti la principale ricchezza, la *profondità inesauribile*, del simbolo. Per meglio chiarire il concetto, l'Autore insiste sulla differenza tra *simbolo* ed analogia, rimarcando che, in caso di espressione simbolica, il lettore non è in grado di oggettivare la relazione analogica che viene ad instaurarsi tra il senso letterale di una parola – il senso esplicito – ed il secondo e più vago significato simbolico: il lettore non possiede la capacità di dominare intellettualmente la similitudine instaurata dal simbolo. Tuttavia, ciò non significa il linguaggio simbolico rappresenti un passo indietro della civiltà – un ritorno ai segni naturali –, al contrario, esso suppone che l'uomo si sia già mosso verso la civiltà, ovvero, che il linguaggio convenzionale abbia compiuto un passo decisivo in avanti. A riprova di ciò, la corrispondenza analogica che il simbolo instaura ed esprime risiede in una più complicata e difficile intenzionalità che unisce il primo ed il secondo senso di un termine – non semplicemente il significante al significato<sup>21</sup>. La *intenzionalità seconda* di

---

<sup>20</sup> «Ma dire che il simbolo è segno significa tracciare un cerchio troppo grande che si deve ora restringere [...] Prendiamo l'esempio del puro e dell'impuro [...] v'è una intenzionalità prima o letterale che, come ogni intenzionalità significante, presuppone il trionfo del segno convenzionale sul segno naturale. Ad esempio, la macchia, lo sporco: parole che non rassomigliano alla cosa significata; ma su questa intenzionalità prima s'edifica una intenzionalità seconda che, attraverso lo sporco fisico, indica una certa situazione dell'uomo nel sacro, questa situazione, considerata attraverso il senso di primo grado, è precisamente l'essere macchiato, impuro. Il senso letterale e manifesto indica quindi, al di là di sé stesso, qualche cosa che è *come* una macchia» (*Il simbolo dà da pensare*, cit., p. 16).

<sup>21</sup> Nel suo celebre trattato, Eliade ha cura di specificare che nelle società primitive – esattamente come nelle società più evolute – esiste un simbolismo consapevole ed un «simbolismo infantilizzato». L'idea che il simbolo rappresenti sempre e comunque qualcosa di arcaico e di primitivo nasce, con molta probabilità, dalla confusione tra queste due opposte modalità simboliche (ELIADE, M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 406 e ss.).

cui abbiamo sin qui disquisito consente dunque di distinguere il simbolo dal segno, ma quale differenza separa il simbolo dall'allegoria? Ad avviso di Ricoeur, essa consiste nel fatto che l'allegoria è una modalità ermeneutica, mentre il simbolo rappresenta qualcosa di più antico, precedendo – e rendendo in una certa misura possibile – l'interpretazione.

Ovviamente, i simboli di cui si discute all'interno di questo lavoro non hanno niente a che fare con ciò di cui si occupa la *logica simbolica*, rappresentandone, sotto un certo punto di vista, lo speculare. Di fatti, il simbolo di cui si serve la logica rappresenta il culmine del formalismo, dal momento che esso viene utilizzato per sostituire espressioni ed operazioni mentali di modo che sia possibile far di calcolo in maniera precisa o finanche automatica, senza che ci sia più alcun legame tra segno e concetto<sup>22</sup>. Mentre il simbolismo a cui fa riferimento questo saggio riguarda contenuti densi di significato, rappresentando, come scrive Ricoeur, «l'inverso assoluto del formalismo assoluto».

Da ultimo, l'autore distingue il simbolo dal mito, sostenendo che il mito è una specie di simbolo che si è sviluppato in forma di racconto, articolandosi in un tempo e in uno spazio non «coordinabili a quelli della storia e della geografia»<sup>23</sup>. La posizione filosofica che è stata sin qui illustrata e criticata si complica in maniera precipua quando ragioniamo sui simboli religiosi. Di fatti, ci rendiamo facilmente conto che i simboli religiosi possono svolgere il ruolo di mero segno, rappresentando un contenuto affatto metafisico ed universale nel momento in cui hanno il solo compito di segnalare l'appartenenza religiosa, culturale ed eventualmente etnica del cittadino che li indossa; essi potranno ben avere anche il valore di immagine o di opera d'arte, ed essere dunque in grado di trattenere presso di sé in senso gadameriano l'osservatore – a prescindere da qualsiasi rimando ad un significante istituito in maniera formale.

---

<sup>22</sup> La logica formale può essere correttamente definita come «la scienza che controlla il ragionamento in tutte le sue forme e si disinteressa del valore di verità delle proposizioni prese in considerazione. Il che significa: un ragionamento può essere corretto anche se una o più delle proposizioni che lo compongono sono false; e può invece essere scorretto anche se le proposizioni che lo compongono sono tutte vere. In altri termini, la correttezza riguarda una certa relazione tra le proposizioni, e cioè tra l'insieme delle premesse e la conclusione» si tratta quindi della «scienza del pensare a prescindere dai contenuti e dall'accertamento di verità delle proposizioni» (AMATO MANGIAMELI, A. C., *Informatica Giuridica*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 90).

<sup>23</sup> «Ad esempio, l'Esilio è un simbolo primario dell'alienazione umana, ma la storia della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso è un racconto mitico di secondo grado che mette in gioco personaggi, luoghi, un tempo, episodi fantastici; mi sembra che questa densità del racconto sia essenziale al mito, senza contare il tentativo di spiegazione nei miti eziologici che ne accentua ancor di più il carattere secondario» (RICOEUR, P., *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 22).

Infine, i simboli religiosi possono divenire essi stessi oggetto di venerazione, perché essi, in maniera perfetta congrua e coerente con quanto affermato da Hegel e dai successivi studiosi, hanno la pretesa – ed in un certo qual modo anche la funzione – di *prendere il posto* del concetto rappresentato.

## 2. LUOGHI NEUTRALI E PRIVI DI SIMBOLI

Sin dalla sua genesi, lo Stato ha avvertito la necessità di controllare e normalizzare il *proprio* territorio. Più esattamente, le congiunte esigenze della polizia, della pulizia e della esattoria hanno richiesto che esso fosse interamente suddiviso e censito – perché non è possibile tassare i cittadini se l'intera popolazione non viene prima domiciliata; non è possibile combattere i criminali se le strade e le piazze non vengono completamente illuminate; non è possibile difendere la popolazione dal dilagare delle epidemie se non attraverso una corretta disciplina degli *spazi interazionali* – come, ad esempio, i mercati, gli asili o i cortili<sup>24</sup>.

Questa pressante esigenza statale trovò una chiara espressione nella rivoluzionaria invenzione urbanistica delle «griglie funzionali» il cui più celebre esempio è sicuramente rappresentato dal quadrato urbanistico che Thomas Jefferson elaborò, nel 1875, per pianificare in maniera omogenea la struttura di ogni insediamento urbano degli Stati Uniti d'America. Il Presidente fu infatti un convinto sostenitore del *Land Ordinance Act*. In base a questa legge, la mappa di ogni città sarebbe stata suddivisa in quadrati di sei miglia per sei miglia, a sua volta, ciascun quadrato sarebbe stato internamente suddiviso in altrettante e più piccole regioni di un miglio per un miglio. Il ruolo di ciascuno di questi quadrati e sotto-quadrati sarebbe stato quindi stabilito in maniera inderogabile dal governo centrale in modo che tutte le città americane avrebbero potuto ospitare, nel medesimo spazio, un carcere, una caserma di polizia o una scuola.

---

<sup>24</sup> Nel 1728 il Municipio di Parigi elaborò il «Piano dei Limiti», al fine di fare chiarezza «nel groviglio delle vie, tra i bubboni delle case, le baracche, le pergole, le abitazioni provvisorie, i carretti, i banchi dei venditori, le tende. Gli esattori delle tasse devono sapere precisamente come orientarsi, chi abita qui o là. Le guardie municipali, gli impiegati addetti al controllo dei quartieri possono entrare senza timore solo se la città viene addomesticata al Piano che la rappresenta. Per questo occorre che la popolazione venga *domiciliata*, che le porte vengano chiuse, tutte, dopo le dieci di sera. E soprattutto case vengano numerate e le strade tabellate con nomi scelti dal comune e riportati sulla mappa (LA CECLA, F., *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 30-31).

La peculiare organizzazione territoriale immaginata dal Presidente prestava il fianco ad alcune critiche – implicando che ogni caratteristica geopolitica locale venisse sacrificata nel nome della pianificazione centralizzata –, tuttavia, essa esprimeva metaforicamente un importante valore democratico: la sostanziale parità dei cittadini americani davanti alla legge. Grazie al Land Ordinance Act, ciascuno di loro sarebbe stato in grado di orientarsi in qualsiasi città dell'Unione ed avrebbe potuto facilmente trovare un ospedale, una caserma di polizia o una scuola<sup>25</sup>.

Al termine dell'epoca moderna – in quel particolare momento di interruzione della storia in cui attualmente ci troviamo – lo Stato sembra aver smarrito questa peculiare *presa* sul territorio che ne caratterizzò la genesi: è come se la crisi globale della sovranità statale – la sempre più chiara subordinazione del potere politico a quello economico – avesse investito anche questa fondamentale prerogativa, delegando al mercato l'organizzazione urbanistica e la conseguente gestione degli spazi pubblici<sup>26</sup>. Potremmo infatti afferma-

---

<sup>25</sup> «Gli Stati del sud protestarono, rivendicando il diritto di rispettare già esistenti sezioni irregolari, spesso aderenti a linee o confini naturali; quelli del nord [...] classificarono queste unità messe lì alla rinfusa come *indiscriminate locations*. Prevalsero quelli del nord [...] Ciò che si verificò fu una egemonizzazione della geografia da parte della geometria» (ACCARINO, B., «L'entropia del confine», in *Confini in disordine. Le trasformazioni del territorio*, Manifestolibri, Roma, 2007, pp. 19-21). «Tale griglia – che per Jefferson aveva ancora un connotato simbolico, quello di incarnare l'ordine sociale razionale di una comunità di esseri uguali e indipendenti – è diventata l'ordine spaziale più conveniente per una pianificazione assolutamente ignara dei connotati locali». Con il passare degli anni, le griglie sono diventate «il simbolo di una efficienza statale, istituzionale, di grosse corporazioni, che esclude, mette da parte e censura la possibilità di una costruzione e definizione dello spazio a partire dal suo interno» (LA CECLA, F., *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, cit., 60-61). Un altro eclatante esempio di pianificazione urbanistica «up-bottom» fu rappresentato da quelle città degli Stati Uniti d'America in cui, dopo la Seconda Guerra, i politici ritennero di poter affrontare il problema dei ghetti radendo al suolo interi isolati, per costruire, al posto delle antiche abitazioni, alti grattacieli circondati da immensi parchi. Come è stato giustamente scritto: «i progetti urbanistici attuati in quegli anni mirarono ad attenuare il problema della criminalità nelle strade eliminando le strade stesse»; sebbene le nuove abitazioni implicassero un sicuro miglioramento dal punto di vista strutturale, «l'ambiente complessivo dei quartieri si trasformò presto in una anonima zona di guerra che riportò ad alti livelli la criminalità, aiutata anche dalla dissoluzione del precedente ambiente umano» (JHONSON, S., *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano. Dalle città ai videogame e all'economia. Dai movimenti di protesta ai network*, Garzanti, Milano, 2004, p. 42).

<sup>26</sup> Il processo di trasformazione dello spazio urbano descritto nel testo ha portato alla «trasformazione della decorazione degli edifici in somma di immagini di pubblicità», alla «decadenza dello spazio pubblico» – per cui qualcuno ha scritto che «lo shopping è l'ultima forma praticabile di attività pubblica»; alla sua «progressiva sostituzione con i non luoghi privatizzati, con le loro pulsazioni tra consumo ed attrazioni, tra vuoto e pieno di masse solitarie o con la comunicazione

re che nell'epoca postmoderna lo «spazio privato di gruppo» stia lentamente ma inesorabilmente prendendo il posto del vero e proprio spazio pubblico<sup>27</sup>. Detto in altre parole, i principali luoghi interazionali della nostra epoca sono luoghi del commercio, come, ad esempio, i centri commerciali, i villaggi vacanze, le discoteche o i cinema multisala. Questi edifici stanno assumendo la funzione che un tempo era riservata alle piazze, alle strade, alle chiese e ai giardini. Eppure, essi non sono stati progettati per favorire il dialogo e l'incontro, ma sono stati costruiti con l'unica finalità di favorire l'indotto commerciale, non risultando in alcun modo dotati di quella particolare *flessibilità polifunzionale* che rende altri luoghi adatti a ospitare manifestazioni politiche, incontri culturali e processioni religiose<sup>28</sup>.

In ragione di questo fenomeno – che l'antropologo francese Marc Augé ha identificato e descritto elaborando la categoria concettuale dei *nonluoghi* – le metropoli mondiali hanno finito per assomigliarsi tutte: la periferia di Roma è oggi la periferia di Parigi e di Londra al tempo stesso. Ogni città contem-

---

di rete ancora incerta tra ricerca di libertà e dipendenza dal sistema» (GREGOTTI, V., *L'architettura all'epoca dell'incessante*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 58).

<sup>27</sup> Serge Chermayeff e Christopher Alexander elaborarono un'articolata fenomenologia dei *luoghi interazionali*, proponendone una scala gerarchica graduata in base al livello di pubblicità. Più esattamente, questi studiosi individuaroni sei diversi *domains*, i cui poli opposti erano rappresentati dal «pubblico-urbano» (autostrade, strade, vie, parchi) e dal «privato individuale» (la singola stanza che appartiene al membro di una famiglia, lo studio, la stanza degli hobby). In tal modo, gli Autori hanno puntato il dito contro la contemporanea «erosione dello habitat umano», affermando che «mentre non riusciamo a creare nuovi ambienti soddisfacenti, stiamo perdendo il meglio di quelli vecchi. Simboli e immagini antiche e potenti – luoghi unici e insostituibili, edifici, monumenti, intere città storiche, le testimonianze più significative di un modo di vita collettivo – vengono lasciati in abbandono o addirittura distrutti. E l'uomo moderno sembra incapace di creare loro equivalenti moderni [...] in quasi tutte le città del mondo, il piacere di partecipare alla vita cittadina girando tranquillamente a piedi è distrutto dalla confusione delle macchine. Se non vi si porrà freno, il traffico e le comunicazioni potranno rendere l'ambiente urbano così caotico e anonimo che la vita urbana attiva di un tempo finirà per sparire» (CHERMAYEFF, S. e ALEXANDER, C., *Spazio di relazione e spazio privato*, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 38-39).

<sup>28</sup> Come ha scritto A. GIDDENS, «lo sviluppo dello *spazio vuoto* può essere compreso in termini di separazione dello *spazio* dal *luogo*. È importante sottolineare la differenza che intercorre tra queste due nozioni perché spesso vengono usate come se fossero sinonimi». Se «nella società premoderna lo spazio coincide generalmente con il luogo», l'avvento della modernità «separa sempre più lo spazio dal luogo favorendo i rapporti tra persone *assenti*, localmente distanti da ogni data situazione di interazione *faccia a faccia*. Nelle condizioni della modernità il luogo diventa sempre più *fantasmagorico*: ciò significa che i luoghi sono pervasi e modellati in misura crescente da influenze sociali distanti da essi» (*Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio. Sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 29). Non è difficile intuire che esattamente in questo *scollamento* tra «luogo» e «spazio» risiede la precondizione per la nascita e la diffusione dei (non)luoghi.

poranea contiene l'intero mondo, perché identici sono i ristoranti, il cibo, i centri commerciali, le stazioni e, più in generale, i (*non*)luoghi di cui si compone<sup>29</sup>, mentre gli architetti di maggiore successo possono facilmente costruire lo stesso edificio *ovunque* – nella convinzione sempre più diffusa che l'opera architettonica, in quanto opera d'arte, possa – o addirittura debba – risultare del tutto svincolata dal tessuto urbanistico circostante<sup>30</sup>.

In definitiva, se un tempo la città rappresentava lo «spazio striato della politica», oggi essa rappresenta «lo spazio liscio del mercato»<sup>31</sup>. Non sorprende dunque che risulti strutturalmente refrattaria ai simboli religiosi, considerati alla stregua di un elemento identitario e quindi in sé polemogeno. I simboli religiosi svolgono molte e fondamentali funzioni, una di queste è sicuramente rappresentata dalla sacralizzazione dello spazio, l'altra, altrettanto certamente, consiste nel narrare una storia. Essi possono indicare in maniera estremamente nitida il valore sacrale di un luogo, rendendolo, con la propria presenza, luogo di culto, oppure, possono limitarsi a ricordarne le radici sto-

<sup>29</sup> Ancor di più, lo spazio urbano postmoderno pullula di edifici senza identità: le università assomigliano ai centri commerciali, che, a loro volta, sembrano aeroporti. L'esempio più evidente di questo spaventoso processo di omologazione architettonica è rappresentato dalle chiese – divenute sempre meno riconoscibili e sempre più idonee ad essere inserite all'interno di uno scenario urbano piatto, liscio, scorrevole. Con riguardo alla categoria concettuale dei nonluoghi, il riferimento, imprescindibile, è a AUGÉ, M., *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, elèuthera, Roma, 2000. Dello stesso autore si vedano anche *Ville e tenute. Etnologia della casa di campagna*, elèuthera, Roma, 1994; *Disneyland e altri nonluoghi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999; *Tra i confini. Città, luoghi, integrazioni*, Mondadori, Milano, 2007.

<sup>30</sup> «Gli architetti, dismesso il camice bianco degli scienziati e il saio dei predicatori, sono diventati nuovi sacerdoti del culto edonistico di massa. Il criterio tutto televisivo dell'indice di gradimento si diffonde come principio di scelta progettuale e come efficace medium comunicativo nei briefing tra committenti e progettisti. In una società dominata dalle immagini e polarizzata sull'esperienza urbana, cresce la visibilità dell'architetto la cui funzione principale, come nota il grande architetto francese Jean Nouvel, è proprio quella di produrre e manipolare immagini» (AMENDOLA, G., *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 89). «Insomma, l'architetto è un artista, ma, in un senso rinnovato, è più che altro un *trend-setter*, qualcuno come Koolhaas che apre nuove direzioni al marketing Prada, fornendo non soltanto involucri, ma uno spirito tutto nuovo all'azienda. In un'economia dello spettacolo l'artista diventa l'elemento chiave, capace di produrre quella messa in scena di cui lo spettacolo ha bisogno per andare avanti. [...] L'archistar non lavora per la moda, diventa moda egli stesso e dunque brand, logo, garanzia per poter firmare un pezzo di città, un museo, un negozio, un isola di Dubai come se fosse una T-shirt» (LA CECLA, F., *Contro l'architettura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 24).

<sup>31</sup> Per questo motivo, A. NEGRI sostiene che gli antichi luoghi della comunicazione sono invisibili alla politica postmoderna, perché «la teoria dell'Impero implica l'identificazione di un non-luogo» (NEGRI, A., *Movimenti nell'impero. Paesaggi e passaggi*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 13).

riche e culturali. In entrambi i casi, i simboli donano un volto antropologicamente determinato alla terra ed incontrano quindi l'opposizione di chi ritiene che lo spazio pubblico dovrebbe essere bonificato da ogni significato identitario – e quindi potenzialmente conflittuale.

### 3. LAICITÀ, DIRITTO, DEMOCRAZIA

Quando si discute di laicità dello Stato è opportuno fare attenzione e distinguere un principio che si trova alla base della moderna dottrina dello Stato dall'atteggiamento dottrinale che va sotto il nome di «laicismo». Con quest'ultimo termine possiamo di fatti identificare una postura teorica che si basa su tre petizioni di principio. Prima di tutto, il laicismo mette in discussione l'idea che Dio esista, revocando in dubbio, sotto vari e diversi aspetti, la *razionalità* o la *ragionevolezza* della fede; in secondo luogo, afferma che l'esistenza di Dio non avrebbe comunque alcuna rilevanza per la formulazione di norme morali o giuridiche. Infine, ed è questo forse il problema che più ci interessa, insinua che i credenti non sarebbero adatti a vivere all'interno di una democrazia, perché nel migliore dei casi sarebbero incapaci di pensare e di agire liberamente; nel peggiore, sarebbero talmente spaventanti da Dio da non poter non essere intolleranti ed ingiusti nei confronti di chi non ne condividesse le idee.

Con riguardo al primo e al secondo punto non avrei sinceramente nulla – o quasi – da obiettare. Mi spiego meglio: non è facile – né, forse, possibile – confutare il tratto *negazionista* del laicismo, non tanto per la forza argomentativa dei *laici*, quanto per le inevitabili difficoltà teoretiche che il tema solleva. Dal mio personale punto di vista sarebbe irrispettoso *provare a scrivere una frase* in difesa dell'esistenza di Dio: in quanto filosofo del diritto, non penso di avere la competenza per arrischiarmi su questo terreno ed avanzo sommessamente l'ipotesi che non sia del tutto corretto affrontare simile problema *da giuristi* o *da filosofi morali*. A me pare che il baratro teologico e metafisico che si apre sotto i piedi di chi intenda compiere questo cammino sia talmente profondo da imporre un meditabondo e rispettoso silenzio.

Parimenti, non ho nulla da obiettare circa la (ir)rilevanza divina in ambito morale o giuridico. Di fatti, se pensiamo alla laicità «come ad un orizzonte di esperienza e di pensiero rigorosamente immanente, privo cioè non di qualsiasi nesso, ma di un *nesso costitutivo* con la trascendenza, in particolare religiosa», non vi è dubbio alcuno che essa rappresenti «un *presupposto identitario dell'e-*

*sperienza giuridica*»<sup>32</sup>. La strutturale laicità del diritto può essere comprovata sotto molteplici e diversi punti di vista: il diritto è laico a *livello ontico*, perché le leggi si occupano di regolamentare esclusivamente la vita *temporale* dei consociati, avendo come destinatari *tutti gli uomini*, prescindendo – almeno di principio – dalle scelte vocazionali e dalle specifiche esigenze culturali di cui ogni singolo cittadino può farsi legittimamente latore<sup>33</sup>.

Inoltre, il diritto è laico dal punto di vista ontologico, ovvero per ciò che riguarda il fondamento e la giustificazione dell'esperienza giuridica: la finalità principale delle leggi non consiste nel consentire al cittadino di *scalare il cielo*, ma nel garantire la convivenza pacifica tra esseri-in-comunicazione reciproca, salvaguardandone la dignità e la strutturale simmetria. *Last but not least*, non possiamo credere che esista un vero e proprio *jus sacrum*, *contenutisticamente* stabilito ed imposto da Dio<sup>34</sup>.

L'unico argomento tipico del laicismo sul quale credo di poter qui dissentire riguarda quindi il problematico rapporto tra democrazia e fede. Non di rado, le religioni vengono accusate di essere refrattarie o finanche ostili alla democrazia. Tuttavia, una volta operati i necessari distinguo, potremmo affermare che il pensiero laico rispetta il principio di autorità almeno quanto il «pensiero religioso». Intendo dire che il pensiero dei non credenti non è assolutamente e completamente *libero* – come lascerebbero ad intendere molti e famosi autori. Anche i pensatori laici hanno, come i credenti, una propria *Chiesa*, ma la chiamano, nel migliore dei casi, «Scuola» o «Comunità Scientifica di riferimento». Anche i pensatori laici fondano le proprie tesi su argomenti di autorità, rispondendo ad una specifica comunità che ne condivide i presupposti epistemologici

<sup>32</sup> D'AGOSTINO, F., *Diritto e Religione*, Aracne, Roma, 2013, p. 45.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46. «Il diritto è *laico* nel suo principio perché non riconosce» le spettanze dell'uomo in ragione «della sua provenienza etnica, della sua confessione religiosa, dei suoi meriti intellettuali o morali, o in ossequio a una volontà divina o umana, ma esclusivamente in virtù della sua dignità di essere umano» (D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino, 1992, p. 103). Può non risultare del tutto inutile precisare che nella prospettiva fatta propria da questo saggio «un diritto laico [...] non è un diritto alieno da ogni affermazione di valore, ma un diritto che sa radicarsi nell'oggettività del reale, e che è suscettibile di cambiamento non semplicemente in ragione del tempo, o delle pressioni della tecnica o della politica, ma dei risultati di una discussione pubblica fondata sul riconoscimento di tale oggettività, e che sia tesa a coglierla, anche solo allusivamente» (MACIOCE, F., *Una filosofia della laicità*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 93).

<sup>34</sup> «Diversamente da quella di Mosè, la legge di Cristo infatti non consiste in ammaestramenti e precetti, ma – per citare la splendida sintesi utilizzata da Agostino nella polemica contro i Pelagiani – nel *dono della sua persona*» (D'AGOSTINO, F., *Diritto e Religione*, cit., p. 49).

e le metodologie di ricerca, rischiando di esserne estromessi – scomunicati – qualora non ne rispettino i fondamenti o nel caso in cui disconoscano le tesi di un pensatore universalmente riconosciuto e stimato<sup>35</sup>.

Per questo motivo non è affatto corretto sostenere che i fedeli, al contrario dei laici, sarebbero affetti da una strutturale incapacità di dialogare. Basterebbe gettare uno sguardo fugace alla drammatica storia del secolo appena trascorso per rendersi conto che il pensiero laico e razionale è spesso degenerato in pensiero unico – i totalitarismi che hanno macchiato di sangue il *secolo breve* sono stati certamente laici, se non quando compiutamente atei, ma non per questo hanno saputo rispettare la libertà di espressione del pensiero, abusando della censura e di altri ben più dolorosi strumenti repressivi. L'argomentazione della mancanza di autonomia potrebbe dunque essere tranquillamente rispedita al mittente ed utilizzata *contro* i laici. Così come potremmo senza troppa fatica rispedita al mittente l'altra grande accusa che essi muovono normalmente ai credenti, accusando i laici di essere naturalmente violenti ed intolleranti – non mancherebbero di certo argomenti teoretici e prove storiche<sup>36</sup>. Tuttavia, la logica delle reciproche accuse è sicuramente sterile, speculativamente debole e dovrebbe essere quindi abbandonata definitivamente.

La tesi che vorrei qui sostenere intende invece sottolineare la *radice in-negabilmente evangelica dei regimi democratici*. Intendo dire che lo Stato democratico non ha nulla da temere dalla religione cristiana, anzi, può sperare di ottenere da essa quel *supplemento d'anima* che arricchirebbe il senso ed il valore del diritto in sé considerato<sup>37</sup>. Ponendo mente alla concezione della giustizia

---

<sup>35</sup> Per questo motivo, A. OLLERO ritiene che sia quantomeno parziale mettere in questione la genuinità dell'impegno politico dei cattolici. Considerando che «non esiste proposta legislativa proveniente dalla società civile che non si basi (in modo più o meno diretto) in una qualche teoria diffusa all'interno della stessa società», l'Autore sostiene che non è corretto «redarguire solo coloro i quali manifestano idee religiose», imponendo loro il silenzio; «come se gli altri fossero meno convinti delle proprie teorie e non provassero, comunque, ad ottenere leggi coerenti con i propri convincimenti» (OLLERO, A., «Laicità Spagnola», *Iustitia*, 4 (ottobre 2008), pp. 513 e ss.)

<sup>36</sup> Questa prospettiva storica è tanto fondamentale quanto poco tenuta in considerazione. In particolare, credo che il raffronto con quanto fatto e teorizzato nel corso dei secoli da spiriti illuminati, laici e perfettamente razionali, potrebbe rendere meno netto qualsiasi giudizio su quanto di violento avrebbe detto o fatto, sincronicamente, la Chiesa.

<sup>37</sup> Al riguardo, basti pensare al significativo apporto che il cristianesimo ha dato alla teoria dei diritti dell'uomo. «Detto in breve: lo Stato democratico di diritto troverebbe nella religione la sua fonte pre-politica. In questa prospettiva è centrale il legame che si dà tra i diritti umani e la dignità dell'uomo. Infatti, se è vero che tanto le diverse esperienze storiche del totalitarismo, quanto il liberalismo democratico [...] indicano che il modo più appropriato di fondare e garantire i diritti umani è quello di fare ricorso alla nozione di dignità umana, è altrettanto vero che

caratteristica dell'epoca classica e pre-cristiana, possiamo comprendere quale straordinaria importanza abbia avuto il cristianesimo nel rendere credibile l'impegno degli uomini che intendano vivere secondo giustizia. Detto in altre parole, è stata «necessaria la parola e la promessa del Cristo perché gli uomini si convincessero teleologicamente della paternità di Dio, metafisicamente della realtà del bene e giuridicamente della possibilità storica di fare della giustizia un autentico motore della storia umana»<sup>38</sup>.

In secondo luogo, l'apporto della religione cristiana può risultare decisivo per cementificare le basi fondanti di un ordinamento democratico. A riprova di ciò viene spesso citata la celebre tesi di Böckenförde circa la giustificazione dello stato liberale<sup>39</sup>. L'elemento teoreticamente consistente è che se riduciamo l'essenza della democrazia ad un gioco meramente procedurale non

---

proprio il fatto che questa nozione sia nata in un contesto religioso, dimostra che la religione costituisce la fonte pre-politica dei diritti umani. Il percorso è così sintetizzabile: la democrazia si basa sul fondamento normativo dei diritti umani; i diritti umani – a loro volta – sono il risultato del riconoscimento della dignità dell'uomo; e l'idea della dignità umana ha origine nella religione e nella somiglianza che lega l'uomo al suo Creatore» (AMATO MANGIAMELI, A. C., «La religione, gius-*genesis* e fonte pre-politica. Spunti introduttivi», in *Diritto e Religione. Tra Storia e Politica*, Aracne, Roma, 2012, p. 19).

<sup>38</sup> D'AGOSTINO, F., *Diritto e religione*, cit., p. 51. «Perché ci si trovasse di fronte, in assoluta serietà, alla domanda sull'altro in quanto altro, cioè sulla sua identità di *prossimo*, è stato necessario attendere l'evento evangelico, è stato necessario ascoltare la parabola del Buon Samaritano» (D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, cit., p. 43).

<sup>39</sup> «Lo stato liberale secolarizzato si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dalla omogeneità della società. D'altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali» (BÖCKENFÖRDE, E. W., *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 53). A poco vale sostenere che questa «piccola frase» abbia goduto di una fortuna eccessiva, o che il finale del saggio di Böckenförde presenti conclusioni mitigate e meno radicali di quanto non sarebbe legittimo ipotizzare leggendone l'*incipit* (come sostiene, ad esempio, ZAGREBELSKY, G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008). Una volta pubblicate, le teorie filosofiche guadagnano vita propria, acquisendo spesso un significato diverso ed ulteriore rispetto alle originarie intenzioni dell'Autore. Con ciò non intendo richiamare l'attenzione su di un dato di fatto storico, dovuto, magari, ad equivoci ed incomprensioni, ma su di un elemento dal carattere eminentemente teoretico: il reale significato di una tesi deve essere identificato con il suo portato *oggettivo/evolutivo*, ovvero, con il valore che essa assume *in relazione* al dibattito ed al contesto storico a cui appartiene e sul quale si trova ad insistere. Se così non fosse, il lavoro dell'esegeta sarebbe incentrato su di un elemento psicologico, consistendo nella ricerca di *prove* che consentano di indovinare quale fosse la *vera* intenzione dell'autore, a prescindere da ciò che egli abbia *effettivamente* scritto

abbiamo alcuna possibilità di giustificarne il fondamento. Per questo motivo la tesi del costituzionalista tedesco può essere considerata come una declinazione politico-filosofica del teorema dell'incompiutezza di Gödel. I sistemi formali, a prescindere dalla propria natura e dalla funzione che svolgono, non potranno mai essere *autoreferenziali* – non a caso, *Hans Kelsen* è stato costretto a supporre che la *Grundnorm* si trovasse *fuori del sistema* che essa stessa fondava e legittimava<sup>40</sup>.

Ancor di più, il cristianesimo invita i cittadini ad impegnarsi politicamente, insegnando che la società non è un insieme di individui che vivono materialmente l'uno *accanto all'altro*, ma rappresenta più propriamente una *comunità*, ovvero, un insieme di individui che vivono l'uno *assieme all'altro*<sup>41</sup>. I cristiani vivono *con* le altre persone, risultando, al tempo stesso, *ospiti* ed *ostaggi* di coloro i quali li circondano. Risulta dunque evidente il debito che lega il *principio democratico di fraternità* alla religione cristiana. Come ha insegnato *Bergson*, ogni democrazia «proclama la libertà, reclama l'uguaglianza, e riconcilia queste due sorelle nemiche [...] mettendo al di sopra di tutto la fraternità». Se considerassimo sotto questa specifica prospettiva il motto repubblicano, scopriremmo «che il terzo termine leva la contraddizione così spesso segnalata tra gli altri due, e che la fraternità è l'essenziale: ciò che permetterebbe di dire che *la democrazia è d'essenza evangelica*, e che ha per moto l'amore»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Con riguardo alle teorie kelseniane, si veda la condivisibile analisi di AMATO MANGIAMELLI, A. C., *Sfide di Teoria Giuridica*, CEDAM, Padova, 2010, pp. 35-45. Più in generale, è vero che «solo i più ingenui possono continuare oggi a credere che il mirabile sistema delle scienze umane, costruito a partire da un esplicito rifiuto di qualsivoglia fondamento teologico-metafisico, sia in grado di condurre da solo una adeguata «partita epistemologica»; nessuna dimensione del sapere contemporaneo può fare a meno di un occulto, ma non perciò meno reale, fondamento assoluto» (D'AGOSTINO, F., *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1999, p. 77).

<sup>41</sup> Dalle pagine di un libro parecchio denso di significati e di spunti, JOSEPH RATZINGER ha insistito molto sulla dimensione personale e relazionale della divinità cristiana: il Dio al quale i cattolici si rivolgono in preghiera è un *Dio al quale dare del tu*. Ciò sta a significare che l'ebraismo, ed ancor di più il cristianesimo, non intendono la divinità alla stregua di un'idea, di un principio teoretico con il quale cercare una relazione meramente *verticale* ed in una certa misura *escludente*. Dobbiamo evitare di confondere cattolicesimo e platonismo, perché il Dio dei cattolici non vive fuori dal mondo, ma è, al contrario, un *Dio personale* (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2003, in particolare, pp. 113 e ss.) Se teniamo a mente simile caratteristica, possiamo provare a capire per quale motivo i fedeli siano tanto interessati alla condotta tenuta dai propri simili: la sferzante risposta che Caino dà a Dio, nella sua ottusa arroganza, mostra quanto ci sia di colpevolmente *omicida* nel disinteresse per le sorti degli esseri umani che ci vivono accanto (D'AGOSTINO, F., *Il Diritto come problema teologico*, cit., pp. 43 e ss.).

<sup>42</sup> BERGSON, H., *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 207.

Insomma, solo il riferimento alla fraternità<sup>43</sup> è in grado di «rendere credibile il grande progetto laico» di costruzione di un'etica intersoggettivamente vincolante e solidale<sup>44</sup>.

Se vogliamo rinforzare la democrazia, che è sempre e necessariamente *armonia*, non dobbiamo quindi espungere la religione e i suoi simboli dal dibattito politico – quasi si trattasse di un elemento di disturbo in grado di inquinare la purezza<sup>45</sup>. Al contrario, teorie metafisiche e fedi religiose possono arricchire la discussione pubblica, fornendo ad essa il peso di argomentazioni sostanziali. Se crediamo *davvero* nel dialogo democratico, allora dobbiamo credere che il pluralismo delle visioni del mondo *potenzialmente conflittuali* non rappresenti un male da combattere, ma una ricchezza da preservare<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> «Una fraternità che – come dovrebbe essere evidente – non va quindi considerata come un mero valore etico, o peggio ancora, psicologico-individualistico, ma come un principio attivamente operante sul piano delle istituzioni e del diritto; come il fondamento giuridico del valore sociale della *solidarietà*, come il frutto più adeguato del *carattere interpersonale del diritto*» (D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, cit., p. 48).

<sup>44</sup> D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, cit., p. 109.

<sup>45</sup> Quando il Santo Padre esprime un'opinione su temi che possiedono una rilevanza sociale, viene spesso tacciato di *indebita ingerenza* negli affari interni dello Stato Italiano. A mio avviso, si tratta di una accusa tanto frequente quanto poco giustificata. In primo luogo, perché palesemente contraria alla libertà di espressione del pensiero. Si dirà che proprio l'importante ruolo ricoperto all'interno dalla società da alcune persone ne limiterebbe la libertà di espressione, perché questi soggetti potrebbero influenzare il dibattito pubblico su tematiche estremamente scottanti. Tuttavia, non credo che si tratti di un'obiezione particolarmente forte. Basti considerare che in Italia il diritto di utilizzare i media di comunicazione di massa per esprimere le proprie personali idee viene riconosciuto, senza che ciò ingeneri alcuna polemica, davvero a qualsiasi categoria sociale. Peraltro, non è facile comprovare che il pensiero dei cattolici italiani sia stato plasmato dai *dictat* delle autorità religiose, perché, in molte e diverse occasioni, gli elettori hanno dato prova di sapersi discostare dalle opinioni ecclesiali. Da ultimo, coloro i quali pretendono che la Chiesa resti in silenzio dimenticano che viviamo in uno stato democratico. Non si tratta di un argomento formalistico, si tratta di un argomento sostanziale. Per quanto sia corretto – ed in una certa misura encomiabile – che i cattolici si sforzino di esprimere le proprie idee con discorsi razionali, non troverei in alcun modo *scandaloso* che i fedeli affermassero di preferire una determinata legislazione *in ragione della propria fede*. In fondo, anche i marxisti, i fascisti, gli scienziati ed i liberali ne hanno una, e decidono i base ad essa. Mi sembra che queste stesse idee siano ben espresse da OLLERO, A., *Laicità Spagnola*, cit., pp. 513 e ss.

<sup>46</sup> Per quanto riguarda il *polemos* democratico, rimando alle osservazioni di CACCIARI, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2003, pp. 32 e ss. Si veda, inoltre, HAMPSHIRE, S., *Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee*, Feltrinelli, Milano, 2001. Commentando il dibattito tra *Jürgen Habermas* e *Benedetto XVI*, CLAUDIO SARTEA scrive che «il problema della dualità, vivido e discusso nell'epoca moderna ma in realtà antico almeno quanto la «Città di Dio» di Sant'Agostino, non si risolve [...] imponendo una rigida separazione tra la sfera religiosa e quella civica, giacché tali sfere, oltre a riguardare i medesimi oggetti [...] si

## 4. CONCLUSIONI

Alla fine di questo excursus possiamo affermare con relativa certezza che un simbolo *non funziona* esattamente come un segno, perché non possiede le caratteristiche gnoseologiche e comunicative tipiche dei segni, ma non funziona neppure come un'opera d'arte; il *proprium* del simbolo non può essere quindi rintracciato nel fatto che esso comunica una nozione – né, tantomeno, nel fatto che esso è in grado di esprimere una particolare forma della bellezza. Il ruolo del simbolo, la sua precipua funzione, consiste nella capacità che esso possiede di *testimoniare* una disposizione interiore e di unire conseguentemente un gruppo di persone, indicando, sia pur in maniera vaga e allusiva, tanto una postura soggettiva – la fede di colui il quale indossa il simbolo, *la fides qua creditur* – quanto l'oggetto di quella stessa postura, *la fides quae creditur*.

Se ci collochiamo in questa specifica prospettiva, comprendiamo che i simboli collettivi, a differenza dei segni e delle opere d'arte, possiedono un potere del tutto peculiare e dirompente: il potere di rappresentare il contenuto di una convinzione interiore, evocando al tempo stesso l'oggetto di questa postura «in modo altamente sintetico sul piano cognitivo» ed «altamente mobilitante sul piano affettivo e volitivo»<sup>47</sup>.

Partendo da queste condivisibili premesse, è stato autorevolmente affermato che i simboli religiosi, in sé considerati, sarebbero inutili e pericolosi. In primo luogo, perché essi possiederebbero una funzione «aggregante» e dunque strutturalmente politica. In ragione di questa capacità di *unire* coloro i quali se ne servono – contrapponendoli ad altre persone che invece non ne fanno uso – i simboli avrebbero un valore essenzialmente polemo-

---

alimentano reciprocamente: in particolare [...] la sfera pubblica si alimenta delle risorse morali e religiose pre-politiche e spesso declina in sede collettiva intuizioni e concetti provenienti dal contesto spirituale» (SARTEA, C., *Diritto Secolare. Religione e sfera pubblica, oggi*, Aracne, Roma, 2013, p. 43).

<sup>47</sup> «Ma i simboli più interessanti, comunque più rilevanti, sono quelli che stanno-per una credenza/fede/passione condivisa dalla quale viene investito un sistema di rappresentazioni intellettuali o immaginali che i simboli, nella loro significanza di tipo non logico-discorsivo (non «segnico» appunto), hanno il potere di evocare in modo altamente sintetico sul piano cognitivo, altamente mobilitante sul piano affettivo e volitivo. I simboli collettivi (...) stanno dunque *e* per la postura soggettiva (la credenza/fede/passione: *la fides qua creditur*) e per l'oggetto della medesima (il credo, *la fides quae creditur*)». (LOMBARDI VALLAURI, L., «Simboli e realizzazione», in *Symbolon/Diabolon*, cit., p. 15).

geno<sup>48</sup>. Non a caso, «quasi tutte le incredibili ingiustizie umane sono state azioni per simboli». In secondo luogo andrebbero considerati con ponderato sospetto, perché, avendo l'assurda pretesa di stare al posto di un'entità soprannaturale, finirebbero per favorire le derive idolatriche, allontanando l'uomo da un incontro sinceramente esperienziale con il divino.

Eppure, la prima critica sembra riguardare più la strutturale conflittualità della politica, considerata, cottianamente, alla stregua di *una struttura associativa chiusa ed escludente*, che i simboli in sé considerati. Per definizione, la politica è lotta contrapposizione, conflitto. Non vi è dubbio. Tuttavia la politica è anche pacificazione, unità, comunanza di vedute e di intenti. Questi contrapposti versanti risultano separati dal confine – che identifica e separa, spesso in maniera drammatica e sanguinosa – il territorio dei cittadini dalle terre selvagge: chi vive all'interno del confine fa parte del gruppo, è dunque un compagno, un camerata, un fratello, chi si trova fuori è, invece, un nemico, uno straniero, un sovversivo.

La medesima ambivalenza può essere correttamente rivendicata con riguardo alla funzione storica dei simboli. Essi uniscono nel tempo stesso in cui dividono. Appare dunque scorretto concentrarsi esclusivamente sul valore polemico, dimenticandone il tratto pacificante: è fuor di dubbio che molte e diverse guerre siano state portate avanti grazie a giustificazioni ed argomentazioni di carattere chiaramente simbolico, ma è altrettanto certo che molte e diverse opere caritatevoli, attive ancora oggi in tutto il mondo, sono nate e vengono portate avanti sotto l'egida di un simbolo. Il problema non è dunque il simbolo, in sé considerato, ma il concetto al quale esso seppur ambiguamente allude.

Con riguardo alla seconda critica: non vi è chi non veda quanto l'idolatria sia primitiva ed ingenua, ma questo significa forse che il simbolo, in sé considerato, è qualcosa di primitivo e di ingenuo? Non siamo qui di fronte ad una critica del modo in cui gli uomini si servono dei simboli, piuttosto che di fronte

---

<sup>48</sup> «Ma soprattutto i simboli identitari tendono a fungere da catalizzatori di aggressività, a mobilitare-contro: la loro (sublime o rozza) evidenzialità potenzia i micidiali «noi-loro» (religiosi, ideologici, tribali, nazionali-statali, antropologico-culturali, razziali) che hanno insanguinato e tuttora insanguinano la storia. Quasi tutti i genocidi, quasi tutte le incredibili ingiustizie umane sono state azioni per simboli, dietro simboli; azioni i cui moventi reali erano forse economici e politici, ma le cui legittimazioni ideali erano quasi sempre, appunto, simboliche: sistemi simbolici condensati in oggetti simbolici, religioni condensate in croci, nazioni condensate in bandiere. Nel loro funzionamento identitario aggressivo, per i loro effetti sulla psiche umana collettiva i simboli sono stati e sono algoritmi/macchine di morte» (LOMBARDI VALLAURI, L., «Simboli e Realizzazione», cit., p. 16).

ad una critica dei simboli in sé considerati? E' solo in ragione di una *perversione* – tanto paradossale quanto ingenua – che il simbolo finisce per rendere difficoltoso l'*incontro* con ciò che esso rappresenta, dato che la funzione del simbolo è proprio quella di facilitare questo incontro, instrandolo verso un altrove tanto nebuloso da poter essere propriamente definito «mistico» e dunque insuscettibile di essere rappresentato dalla razionale scientificità del segno.

Con specifico riguardo alla croce, è stato scritto che essa dovrebbe sfuggire al «livellamento che colpisce i simboli» in ragione del suo rappresentare, precisamente, il «sacrificio della particolarità». Per questo motivo, *il simbolo della croce dovrebbe sfuggire alla croce dei simboli*<sup>49</sup>. D'altronde, la storia delle religioni insegna che il luogo di una ierofania è strutturalmente ambiguo e contraddittorio. Se Freud ha dedicato un interessantissimo saggio alla coalescenza delle parole arcaiche, Eliade ha chiarito che ogni manifestazione del sacro rappresenta una contraddizione in termini: il fatto stesso che l'uomo possa avere esperienza di ciò che è infinito, onnipotente ed onnisciente implica che l'Assoluto abbia deciso di limitare se stesso, mostrandosi *determinato*, al fine di essere (ri)conosciuto e venerato<sup>50</sup>.

Per questo motivo, la croce possiede una natura doppiamente ambigua e contraddittoria. La contraddizione di primo grado risiede nel fatto che essa suppone l'incarnazione – ovvero, la più completa ed *assurda* oggettivazione di Ciò che sarebbe, per sua stessa natura, inoggettivabile –; la contraddizione di secondo grado dipende dal fatto che essa indica la via della salvezza narrando la storia di un martirio, ricordando agli uomini che sono stati battezzati a seguito ed in ragione del più sacrilego tra i sacrifici. Tacendo di altre riflessioni – sociologiche, filosofiche e politiche – potremmo quindi ricondurre l'ostracismo nei confronti della croce alla dirompente contraddittorietà poc'anzi accennata. Non sarebbe del tutto scorretto riferire a questa contraddittorietà di secondo grado la difficoltà che altre culture avvertono nell'accettarne il messaggio salvifico. Mi rendo perfettamente conto del fatto che questo genere di argomentazioni non

<sup>49</sup> HEYER, R. e SAINT-ARNAUD, G. R., «Pluralismo, simbolo e sintomo», cit., p. 47.

<sup>50</sup> «Si potrebbe dire che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del miracolo dell'incarnazione, che ogni ierofania è soltanto un tentativo fallito di rivelare il mistero della coincidenza uomo-Dio [...] la libertà goduta da Dio gli permette di prendere qualsiasi forma, anche quella della pietra o del legno [...] il sacro si manifesta sotto qualsiasi forma, anche la più aberrante. Insomma, è paradossale, incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nelle pietre o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro *si manifesti* e, di conseguenza, *si limiti* e diventi *relativo*» (ELIADE, M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 32).

risultino facilmente spendibili all'interno del dibattito contemporaneo, considerato l'ingente debito che esso paga a posizioni laiciste di ogni ordine e grado.

Ad ogni modo, richiamare l'attenzione sulla dimensione sociale e relazionale del fenomeno religioso – ed in particolar modo del cristianesimo – può risultare utilissimo sotto diverso ed ulteriore punto di vista, nella misura in cui attraverso questa sottolineatura noi possiamo chiarire che la discussione in atto non riguarda, propriamente, la semplice cacciata della religione dallo spazio pubblico e la conseguente riduzione del fenomeno religioso alla sfera privata ed intima del focolare domestico, ma, più correttamente, lo snaturamento ed il conseguente annichilimento della religione in sé considerata. Detto in altre parole, ciò che il laicismo contemporaneo non riesce a comprendere è che non esiste modo di essere privatamente cattolico, privatamente ebreo o privatamente musulmano. Oltre ad essere accomunate sotto molti e diversi aspetti, le tre grandi religioni monoteistiche occidentali implicano tutte e tre che la fede sia vissuta in maniera onnicomprensiva, e dunque, che essa possieda anche una dimensione pubblica e sociale.

Obbligare i fedeli a rinunciare a questa dimensione orizzontale e relazionale non significa dunque garantire maggiore libertà per tutti, consentendo a chiunque di essere compiutamente religioso a casa propria, ma significa al contrario negare, seppure in maniera implicita, la possibilità di essere compiutamente cristiani, ebrei o musulmani. Significa affidare lo spazio pubblico al dominio incontrastato dei (non)luoghi, regno della politica e dell'economia, imponendo il dominio di una legalità meramente formale e procedurale. L'alternativa non è dunque tra la presenza o l'assenza dei simboli religiosi nello *spazio pubblico*, ma, più precisamente, tra la morte e la sopravvivenza della religione.

