



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Lavoro, cittadinanza sociale,
interculturalità.

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La tolleranza oggi come discorso e pratica: concetto politico dell'epoca moderna nel dibattito contemporaneo

Relatore

Ch. Prof. Giuseppe Goisis

Laureando

Giulia Ambroso
Matricola 816352

Anno Accademico

2014 / 2015

Indice

- 2 Introduzione
- 4 *Parte prima* La tolleranza in epoca moderna
- 5 *Capitolo primo* La tolleranza di John Locke in «Epistola de Tolerantia»: l'argomento della razionalità
- 19 *Capitolo secondo* La tolleranza di Voltaire in «Trattato sulla tolleranza»: l'argomento dell'uguaglianza nello Stato moderno
- 31 *Capitolo terzo* La tolleranza di John Stuart Mill in «Saggio sulla libertà»: l'argomento del pluralismo.
- 45 *Parte seconda* La tolleranza oggi come discorso e pratica
- 46 *Capitolo quarto* Nuove sfide della tolleranza
- «Liberalismo politico»: la tolleranza liberale di John Rawls 49; Difesa di Salvatore Veca alla tolleranza liberale 56; Critica alla tolleranza liberale di Susan Mendus 59 ; La posizione neo-comunitaria di Charles Taylor 65; Il socialismo democratico di Michael Walzer 71; Il consenso procedurale di Jürgen Habermas 79.
- 87 *Capitolo quinto* Questioni di libertà religiosa nell'Italia contemporanea
- 110 Bibliografia

Introduzione

Il dibattito intorno al concetto di tolleranza, che attraversa l'Europa nel corso dei secoli, si espande e si contrae in stretta relazione ai processi di disciplinamento sociale. Determinandosi a partire da questioni di credo religioso, la pratica della tolleranza si è rivelata essere, nella prima modernità europea, lo strumento principe per fronteggiare la questione eminentemente politica della rideterminazione dei rapporti di potere, all'interno di una società in profonda crisi, sempre più differenziata al suo interno.

Nella prima parte di questa trattazione, rivolgo l'attenzione in primo luogo all'«*Epistola de tolerantia*» di John Locke e al «*Traité sur la tolerance*» di Voltaire, testi che hanno fissato i punti fondamentali della discussione filosofica sulla tolleranza e che si costruiscono innanzitutto in risposta ad un particolare problema pratico: la necessità della ridefinizione di un assetto politico turbato nel suo equilibrio da episodi di intolleranza. Mentre la questione della tolleranza di Locke si inserisce nel contesto delle discussioni costituzionali e religiose dell'Inghilterra della seconda metà del XVII secolo, quella di Voltaire nasce dall'impegno per il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti i sudditi di fronte alla legge, che nella Francia del XVIII secolo contribuirà allo scoppio della Rivoluzione Francese. Sembra quindi delinearsi una certa interconnessione tra la ridefinizione di un contesto politico, resa necessaria dal sanguinoso scontro tra alterità che turba la pace sociale, e il successo della tolleranza come discorso e pratica.

Come osserva Maria Laura Lanzillo in *Tolleranza*, con l'affermarsi della figura dello Stato moderno e l'instaurarsi quindi di un rinnovato equilibrio nello scenario europeo, la questione della tolleranza ha perso quella centralità politica che aveva conosciuto tra il XVII e il XVIII secolo ed ha lasciato spazio a discussioni su una libertà civile fondata sul riconoscimento dei diritti e del pluralismo di opinioni non soltanto religiose. A questo riguardo propongo una lettura del saggio «*On liberty*» di John Mill, in cui al termine tolleranza viene preferito, appunto, quello di libertà.

Di fronte alla crisi del sistema di organizzazione politica e territoriale che contraddistingue la contemporaneità, in una realtà sociale e politica che sta assistendo allo sgretolarsi delle proprie fondamenta di fronte ai fenomeni della globalizzazione dell'economia e delle migrazioni internazionali, in cui si moltiplicano le pratiche di esclusione dell'alterità in tutte le sue forme, le questioni di tolleranza sono tornate in auge. Come si declina, dunque, il discorso sulla tolleranza nella contemporaneità? È ancora da considerarsi, come lo è stata in passato, una pratica auspicabile per il perseguimento di una stabilità all'interno di una società scossa a tal punto dalla presenza di nuove soggettività da turbare la nostra presunta identità di cittadini? O si presenta di per sé stessa come un obiettivo troppo modesto in una società che si vuole definire democratica?

Intorno a questi quesiti si costruisce la seconda parte di questo elaborato. In essa propongo una panoramica sulle principali rivisitazioni teoriche del concetto di tolleranza: dall'approccio liberale alla tolleranza di John Rawls, le cui posizioni vengono assunte da Salvatore Veca, a quello multiculturalista di Charles Taylor, dal socialismo democratico di Michael Walzer, al consenso procedurale di Jürgen Habermas. Portando infine ad esempio come la pratica della tolleranza venga applicata alla tutela della libertà di religione in Italia, osservo come essa appaia legata a pratiche di esclusione della diversità e a ragioni di ideologia politica che rivelano, oggi come in epoca moderna, la crisi del sistema di organizzazione dello nostro spazio politico.

Parte prima

La tolleranza in epoca moderna

Capitolo primo

La tolleranza di John Locke in «*Epistola de Tolerantia*»: l'argomento della razionalità

« Those who have fairly and truly examined, and are thereby got past doubt in all the doctrines they profess and govern themselves by, would have a juster pretence to require others to follow them: but they are so few in number, and find so little reason to be magisterial in their opinions, that nothing insolent and imperious is to be expected them: and there is reason to think, that, if men were better instructed themselves, they would be less imposing on others.»

John Locke, *Essay concerning Human Understanding*

Sebbene la questione della tolleranza si possa definire antica quanto l'esistenza di un pluralismo religioso in un contesto territoriale in cui viene esercitata una stessa sovranità, il problema della tolleranza si propone in tutta la sua valenza etica e politica nell'Europa del XVII secolo, un continente in cui rimostranze a lungo represses, associate alle persecuzioni religiose e politiche, esplodono in lotte civili. È il secolo erede della Riforma protestante, che distrugge l'unità della comunità cristiana ma soprattutto l'unanimità religiosa dei sovrani cristiani, che assiste al sorgere accanto alle chiese nazionali di altre comunità che si disperdono in tutta Europa, un contesto in cui le chiese nazionali cercano alleanze e adesioni anche al di fuori dai loro confini geografici, minacciate dalle rivendicazioni del titolo di vera chiesa di ciascuna comunità ecclesiale, più o meno istituzionalizzata, e che pretende quindi di avere piena autorità sull'universalità degli uomini. L'Europa del Seicento vive le forti contraddizioni di questo pluralismo conflittuale che pongono innanzitutto la questione del ripensamento e della riorganizzazione dei rapporti tra Stato e Chiesa – o chiese – in relazione a specifiche esigenze politiche, economiche e sociali.¹

Il più acceso ed appassionato dibattito sulla libertà di coscienza e sulla tolleranza si discute, parallelamente alla guerra civile e alle vicende rivoluzionarie, nell'Inghilterra del XVII secolo. La rottura di Enrico VIII con la chiesa di Roma diede inizio ad un periodo di lotte e di incertezza durante il quale il trono di Inghilterra fu occupato da sovrani di differenti fedi religiose con il conseguente perpetrarsi di persecuzioni di segno diverso ad ogni cambio di reggenza. Tra il 1640 e il 1660 si sollevò un vasto movimento di sette e gruppi che in nome della libertà di coscienza avanzarono proposte di radicali mutamenti politici e sociali e la questione della tolleranza divenne uno dei temi centrali di scritti e dibattiti che animarono quella che fu la prima rivoluzione moderna. Sulla scorta di strumenti quali la *Magna Charta libertatum Angliae* del 1215, i sudditi inglesi

¹ Cfr. Diego Marconi, Introduzione, in John Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 9-11.

avanzarono proposte democratiche, definite da alcuni anche «comuniste»², rivendicando il riconoscimento dei diritti intangibili di tutti i gli inglesi liberi e contestando le pretese assolutistiche del monarca e del suo governo, giungendo fino alla teorizzazione del fondamento della sovranità popolare e del potere democratico in un documento scritto: l' «*Agreement of the People*». Nonostante le radicali aspirazioni che animarono la guerra civile, con creazione del Protettorato elettivo affidato a Oliver Cromwell, che sulla base dei successi in politica estera e del rinnovato prestigio assunto dall'Inghilterra guadagnò un diffuso consenso, venne sancita soltanto una limitata tolleranza ai dissidenti in ambito protestante e vennero al contrario stabiliti dei confini precisi, sebbene non la libertà di coscienza, alla sua piena espressione. La rivoluzione che portò alla morte del re e alla promulgazione della repubblica non sopravvisse comunque alla morte di Cromwell. Il timore di una ricaduta nel caos della guerra civile, le cui cause non si erano dissolte ma erano rimaste bensì latenti, indusse la maggioranza degli inglesi ad accogliere con favore la restaurazione della monarchia con Carlo II.³

È su questo background politico, sociale e culturale che si costruisce e si sviluppa il contributo di John Locke al dibattito sulla tolleranza, di particolare rilievo non tanto per l'originalità degli scritti, che seguono molto spesso formulazioni già note, quanto per la rivisitazione del vasto materiale culturale già elaborato in situazioni diverse, per sostenere tanto una teoria filosofica della tolleranza quanto una soluzione storica alle urgenti questioni che si ponevano nell'Inghilterra del suo tempo.⁴

La formazione delle prime idee politiche lockiane avvenne durante il Commonwealth e il successivo circoscritto periodo di anarchia, nel corso del quale era ancora vivido il ricordo dei cruenti avvenimenti della guerra civile. Locke sviluppò in seno a questo contesto due idee fondamentali che animarono i suoi primi scritti politici: in primo luogo la convinzione che la stabilità del potere politico costituisca il requisito fondamentale per la convivenza civile e, dunque, la necessità che si tratti di un potere assoluto; in secondo luogo la consapevolezza che le divergenze religiose, che molto spesso si rivelano essere un pretesto che nasconde la volontà di prevaricazione di un gruppo sociale, siano di per sé stesse fonte di disordine politico e, di conseguenza, si deduce che la libertà di coscienza non può essere assunta come criterio di governo. Persuaso da queste considerazioni evinte dagli avvenimenti politici di quegli anni, negli scritti tra il 1660 e 1662, John Locke sostiene nei suoi scritti l'inaccettabilità di qualsiasi restrizione all'autorità del magistrato –

² Ida Cappelletto, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, p.118.

³ Cfr. Ida Cappelletto, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, p.115-119.

⁴ Cfr. Diego Marconi, *Introduzione*, in *John Locke, Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 12.

con il cui termine l'autore identifica il potere legislativo, il supremo potere di una società – a maggior ragione nel caso di proposte basate sull'idea di libertà di coscienza, in quanto favorirebbero un particolare gruppo di sudditi rispetto o a discapito di un altro.⁵

Il pensiero di un uomo che per quasi quarant'anni, e fino alla morte, si fece convinto sostenitore della tolleranza religiosa prese dunque le mosse da una posizione che appare, ad una prima lettura, di senso palesemente opposto. Le cause di questo mutamento d'opinione che, come si vedrà in seguito non è stato poi così radicale, vanno ricercate nei determinanti fatti della vita politica inglese e della biografia dell'autore degli anni successivi.

I *Lords*, la *gentry*, i vescovi e lo stesso Carlo II – ovvero tutti i gruppi sociali che avevano visto i propri privilegi minacciati o danneggiati dal regime repubblicano – tentarono di restaurare non soltanto la forma istituzionale monarchica ma di riaffermare la propria supremazia economica, politica e sociale scagliandosi contro il partito puritano, responsabile dei presupposti strutturali che avevano permesso il rovesciamento dell'ordine prestabilito. Dal 1661 al 1664 vennero dunque presi una serie di provvedimenti legislativi in questa direzione che, anche se in forma più dura e generalizzata, mettevano in parte in pratica la teorizzazione compiuta da Locke in « Domanda: se il magistrato possa legittimamente imporre e determinare l'uso di cose indifferenti in relazione al culto religioso» del 1660 e «Può il magistrato arrogarsi le cose indifferenti nei riti del culto e imporle al popolo? Sì», scritto tra il 1661 e il 1662, che ammettevano la repressione religiosa in qualità di mezzo garantire la pace sociale. La strategia prese il via con il *Corporation Act* del 1661, che escludeva i dissenzienti dal governo delle città, continuò nel 1662 con l' *Act of Uniformity*, che imponeva l'uniformità liturgica, e il *Quackers Act*, che colpiva nello specifico i quaccheri, per raggiungere il suo culmine tra il 1664 e il 1665 in cui con il *Conventicle Act* e il *Five-Miles Act* vennero proibite rispettivamente le riunioni e le predicazioni non conformiste. Questi provvedimenti produssero però risultati tutt'altro che soddisfacenti e, al contrario, finirono con l'aggravare la precarietà che contraddistingueva l'assetto sociale e politico instaurato dopo il 1660⁶.

Nonostante con la Restaurazione avesse avuto inizio un periodo di eccezionale espansione economica per le grandi imprese commerciali – su cui da alcuni decenni aveva investito il ceto che componeva per la grande maggioranza il parlamento, quello dei grandi e medi proprietari terrieri - rimanevano però esclusi dai benefici di questa espansione, oltre alle fasce più povere della popolazione, anche il ceto degli artigiani e dei lavoratori indipendenti quali i piccoli commercianti e piccolissimi imprenditori che costituivano un gruppo sociale seppur subalterno decisamente non

⁵ Cfr. Diego Marconi, Introduzione, in John Locke, Scritti sulla tolleranza, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 17-22.

⁶ Cfr. Diego Marconi, Introduzione, in John Locke, Scritti sulla tolleranza, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 22-24.

emarginato. La repressione del dissenso religioso, inoltre, scoraggiando l'immigrazione o semplicemente la permanenza degli uomini d'affari stranieri e avendo decisamente ingrossato le fila dei facenti parte della fetta produttiva della società che avevano lasciato il paese, più o meno volontariamente, per motivi religiosi o politici dopo la Restaurazione, provocò nefaste conseguenze a livello economico. Perfino laddove la manovra persecutoria produsse una crescita in campo economico questa non fece che ritorcersi contro la nobiltà e soprattutto la *gentry* e contribuire all'aumento dell'ostilità tra i diversi gruppi sociali: molti dei dissenzienti interdetti all'attività politica che non scelsero l'emigrazione si gettarono infatti in modo ancor più intraprendente negli affari, aumentando il peso sociale di un gruppo che si riferiva però ad un partito in via di dissoluzione.⁷

I fatti della politica inglese finirono per dar ragione ai pochi che si erano opposti alle misure repressive, tra i quali spiccava la figura di Anthony Ashley Cooper. È importante soffermarsi brevemente sulla figura del futuro primo conte di Shaftesbury per la centralità del suo ruolo politico ma soprattutto per l'influenza che la sua persona esercitò sul pensiero e sulle vicende biografiche di Locke che, conoscitolo nel 1666, ne divenne rapidamente medico, amico e uomo di fiducia. Passato dal re a Cromwell e, successivamente, tra le fila dei fautori della Restaurazione, Ashley era stato ministro di Carlo II. Uomo di spicco del partito *whig*, ma anche grande imprenditore quanto grande proprietario, il conte di Shaftesbury aveva un progetto politico ambizioso: la riunificazione del partito protestante grazie all'agire di una politica di tolleranza, che avrebbe reso l'Inghilterra il paese guida del protestantesimo europeo oltre che il territorio di accoglienza per eccellenza di mercanti e uomini d'affare di tutto il mondo. La difesa di Ashley della tolleranza, che escludeva però i cattolici perché considerati pericolosamente papisti, si sosteneva essenzialmente su ragioni politiche ed economiche, come riconobbe lo stesso Locke che si occupò in quegli anni di creare un solido contenuto teorico a questo progetto.⁸

Sembrano lontani i tempi in cui il giovane filosofo rivendicava all'autorità politica il potere di regolare tutti quegli aspetti del culto e dell'organizzazione delle chiese che non fossero esplicitamente dettati da legge divina. Il Locke dei brevi trattati sulla tolleranza, del 1660 e del 1662, teorizzava infatti la necessità di un potere legislativo che imponesse uniformità allo scopo di eliminare i conflitti generati da opinioni distruttive e fanatiche. Non si tratta però di un discorso assolutista e il giovane Locke, disilluso della capacità degli uomini di tollerare che ciascuno possa essere libero di scegliere la propria strada per il cielo, si richiamava ad un patto originario con tra

⁷ Cfr. Diego Marconi, Introduzione, in John Locke, Scritti sulla tolleranza, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 25-27.

⁸ Cfr. Ida Cappiello, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, p. 139.

gli uomini liberi e il magistrato che prevedeva la cessione da parte dei primi della loro libertà affinché il secondo operasse allo scopo di conservare la pace sociale; il potere assoluto e arbitrario del magistrato sul popolo ha dunque origine e viene demandato dal popolo stesso.

Appurato ciò non risulta così radicale il cambio di prospettiva che compie Locke quando, alcuni anni dopo, ritorna sul tema della tolleranza. A fronte del profondo mutamento avvenuto nel clima politico e culturale inglese, la deriva autoritaria della politica di Carlo II risultò palesemente una minaccia alla pace sociale assai più pericolosa delle conseguenze che avrebbe potuto avere una politica di moderata tolleranza verso i non-conformisti. Con alle spalle, poi, un'esperienza di ambasceria a Cleve, capitale del Brandeburgo, nel corso della quale ebbe l'occasione di osservare una società che nonostante la politica tollerante risultava una ordinata coesistenza di religioni diverse, Locke maturò una rinnovata convinzione riguardo agli aspetti religiosi e politici della questione della libertà di coscienza, che espresse tra 1666 e il 1667 nel suo scritto «Saggio sulla tolleranza».⁹

Immediata rappresentazione del quadro politico, economico e sociale dell'Inghilterra oltre che una rimediazione complessiva e autonoma rispetto alla questione della libertà religiosa, il «Saggio sulla tolleranza» rappresenta la necessaria premessa della dottrina della tolleranza che Locke elaborerà nell'«*Epistola de Tolerantia*». Il discorso di Locke prende le mosse dal presupposto che il potere e l'autorità del magistrato hanno ragion d'esistere in quanto responsabili del bene, della conservazione e della pace tra gli uomini facenti parti di una stessa società, per arrivare a desumere le ragioni a favore di una politica della tolleranza. Egli critica innanzitutto l'assolutismo, che si allontana dai fini autentici dello Stato, e teorizza la necessità di una circoscrizione del potere politico alla sfera pubblica, ovvero che tutto ciò che non ha a che fare con l'interesse collettivo e il benessere pubblico sia oggetto di una illimitata tolleranza, in quanto il legislatore non ha nulla a che fare con le virtù e i vizi morali. Affermando ciò Locke non sancisce comunque un principio di tolleranza assoluta. Egli giustifica l'intervento del magistrato nella sfera privata del cittadino per la sicurezza dello Stato, e ammonisce dunque chi disobbedisce alle leggi della società in nome della legge del proprio Dio che per questa ragione merita la punizione per la trasgressione. Un ulteriore limite a questo modello di tolleranza si incontra di fronte a due peculiari categorie di persone: gli atei e i cattolici. Se si considera che il solo limite del bene pubblico riconosciuto da Locke è il diritto di proprietà, si spiega facilmente l'esclusione della prima categoria. Al di là della diffusa convinzione secondo cui la fede in una divinità era considerata fondamento delle virtù morali, occorre tener presente che al tempo i contratti commerciali erano convalidati soltanto da contratti verbali che implicavano lo spergiuro e, di conseguenza, coloro che

⁹ Cfr. Ida Cappiello, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, pp. 119-121.

rifiutavano in linea di principio la validità di questo strumento rappresentava una minaccia concreta. Per quanto riguarda invece l'intolleranza verso i cattolici, Locke riporta diverse motivazioni: i cattolici vanno perseguitati perché non accettano loro stessi il metodo della tolleranza, perché in quanto debitori di cieca obbedienza ad un papa infallibile essi potrebbero in ogni momento venir meno alle obbligazioni verso il sovrano, e infine perché sosteneva la persecuzione antipapista, di fatto, unificasse e consolidasse l'intero partito protestante sotto la guida del re.¹⁰

Nel Saggio la tolleranza viene proposta principalmente come metodo efficace di governo, non sono assenti le argomentazioni sul suo valore etico-religioso o sulla sua importanza rispetto al perseguimento della verità filosofica dell'uguaglianza di tutti gli uomini, ma evidentemente queste occupano una posizione subordinata rispetto ai fini politici ed economici essenzialmente pragmatici che il testo esprime. In questo testo Locke sceglie dunque la tolleranza senza abdicare alle esigenze di fondo che avevano motivato le sue posizioni degli anni precedenti e, allo stesso modo, il suo pensiero evolverà negli scritti degli anni successivi riportando molti dei punti vista presenti in questo «Saggio» ma alterandone così profondamente il peso specifico da arrivare a comporre, con l'«*Epistola de tolerantia*», trattazioni filosofiche di carattere generale e di validità universale anziché strumenti di azione politica.¹¹

Gli anni che trascorsero tra la composizione del «Saggio» del 1667 e la pubblicazione dell'«*Epistola*» del 1689, rappresentarono il periodo della più intensa esperienza culturale di Locke. Le alterne fortune di Lord Shaftesbury determinarono strettamente l'esperienza di vita dell'autore, che si vide costretto nei momenti di eclissi del potere del suo protettore a rifugiarsi prima in Francia, dal 1675 al 1679, e poi in Olanda, dal 1683 al 1689. L'esperienza dell'emigrazione allargò in modo determinante gli orizzonti intellettuali dell'autore, il suo pensiero si fece più «europeo» entrando in contatto diretto con uomini, idee, istituzioni, che non aveva mai affrontato prima.

Mentre Carlo II perseguiva, in segreta alleanza con il Re Sole, un'ambigua politica mirante la restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra e quindi al rafforzamento del potere regio, Locke viaggiò molto in Francia e conobbe nuove prospettive intellettuali e politiche, grazie al contributo degli studiosi di scienze sperimentali e medicina con cui entra in contatto, allo studio della filosofia di Cartesio, Melebranche e Pascal, e alla vicinanza con gli ugonotti perseguitati dalle politiche di Luigi XIV. Dopo quattro anni, a seguito delle vicende politiche che presero il nome di «complotto papista», si creò in Inghilterra un clima fortemente anticattolico che vide Lord Shaftesbury richiamato alla presidenza del Parlamento. Locke rientrò quindi in patria a svolgere importanti

¹⁰ Cfr. Ida Capiello, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, pp. 120-123.

¹¹ Cfr. Diego Marconi, Introduzione, in John Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 35.

incarichi politici e si trovò ad affrontare nuovamente problemi di politica religiosa che si riflettono in alcuni scritti di quegli anni: «*The Fundamental Constitution for the Government of Carolina*» del 1669, costituzione mai applicata che riconosceva un'ampia libertà alle Chiese in qualità di associazioni volontarie composte da almeno sette padri di famiglia; «Sulla differenza tra potere civile ed ecclesiastico», lungo appunto a favore della tolleranza del gli anni 1673-1674, in cui Locke teorizzava la necessità di una separazione tra Stato e Chiesa; «*Defence of Nonconformity*» scritto composto assieme all'amico Tyrell tra il 1681 e il 1683 in cui si schiera a favore di dissidenti e contro alla loro persecuzione; «*Tolerantio*», appunto del 1679 che insiste sulle motivazioni filosofiche della tolleranza. L'effettiva maturazione della sua dottrina della tolleranza avvenne, però, dopo la sua esperienza in Olanda, paese in cui fu costretto a riparare nel 1683, dopo il fallimento dell'ultimo tentativo, questa volta extraistituzionale, di Lord Shaftesbury di impedire la successione al trono di un cattolico, il duca di York.

L'Olanda in cui Locke risiede, tra Amsterdam, Utrecht e Rotterdam, è al tempo il paese meta dei dissidenti di tutta Europa e, in particolare dalla revoca dell'editto di Nantes nell'ottobre del 1685, degli ugonotti francesi. Accolto negli ambienti colti olandesi, il Locke erede di una famiglia puritana e cresciuto in clima rigorosamente calvinista, ebbe modo di conoscere quei settari di cui ancora nel '67 diffidava, non in quanto "fanatici" e sovversivi ma bensì in veste di pacifisti cristiani, decisamente innocui dal punto di vista politico. Furono, in particolare, i rapporti di amicizia intercorsi con Philip van Limborch, teologo rimostrante, e Jean Le Clerc, anch'egli professore presso i Rimostranti, che guidarono Locke alla riscoperta della ragioni teologiche della tolleranza e che portarono l'autore a riflettere con rinnovato interesse sulla religione e sul suo ruolo nella società.

La prima argomentazione contro la persecuzione religiosa che Locke mette in campo nell'epistola è il tema della carità cristiana e della pace, e dunque l'affermazione di un'idea di tolleranza intesa come valore etico-religioso. Fin dalle prime righe l'autore mette in chiaro come la tolleranza reciproca tra i Cristiani sia «il principale segno distintivo della vera chiesa». Sottolineando come la carità, la mitezza, la benevolenza verso tutti gli uomini, anche quelli che professano fedi diverse da quella cristiana, rappresentino caratteristiche imprescindibili del cristiano, Locke esplicita il paradosso di coloro che si scagliano con implacabile violenza contro chi nutre opinioni differenti e si dedicano con seria determinazione all'estensione del Regno di Dio sulla terra, senza aver ancora abbracciato effettivamente la religione cristiana, macchiandosi di peccati e vizi morali indegni del nome di cristiano.

Dunque non c'è da stupirsi se si serve di armi inadatte alla milizia cristiana chi, nonostante le sue pretese, non milita dalla parte della vera religione e della Chiesa di Cristo. Se costoro bramassero sinceramente la salvezza delle anime, come la guida della nostra salvezza, seguirebbero le sue orme,

e imiterebbero l'esempio eccellente del principe della pace, che mandò i suoi ministri a soggiogare le genti e a raccoglierle in una chiesa, non armati di ferro, non di spada, non di violenza, ma provvisti del Vangelo, di un messaggio di pace, di costumi santi e del suo esempio; eppure, se gli infedeli avessero dovuto essere convertiti con la forza delle armi, se i mortale accecati ed ostinati avessero dovuto essere distolti dai loro errori da soldati in armi, sarebbe stato più facile per lui avere a disposizione l'esercito delle legioni celesti, che per qualunque protettore della chiesa, per quanto potente, ricorre alle sue coorti.¹²

È evidente, secondo Locke, che chi costringe con il ferro e con il fuoco ad abbracciare certi dogmi, va in cerca di regno altro da quello di Dio.

Dopo questa iniziale premessa Locke scendere più in profondità nell'argomentazione e passa alle ragioni filosofiche della tolleranza, che si concretizzano nell'analisi dell'entità e del ruolo delle due istituzioni le cui giurisdizioni si intersecano pericolosamente nei conflitti religiosi: lo Stato e la Chiesa.

Riporto in seguito la definizione che Locke propone del concetto di stato:

Lo stato è, a mio modo di vedere, una società umana costruita unicamente al fine della conservazione e della promozione dei beni civili.

Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità fisica e l'assenza di dolore, e la proprietà di oggetti esterni, come terre denaro, mobili ecc.

È compito del magistrato civile conservare sana e salva una giusta proprietà di questi beni, che riguardano questa vita per tutto il popolo in generale e per ogni singolo suddito in particolare, mediante leggi uguali per tutti; e se qualcuno vuole violarle, contro il giusto e il lecito, la sua audacia deve essere frenata dal timore della pena, che consiste nella sottrazione o nella diminuzione di quei beni di cui altrimenti egli avrebbe potuto fruire. Dal momento poi che nessuno accetta di sua volontà di essere privato di una parte dei suoi beni, per non dire della libertà e della vita, perciò al magistrato è conferita l'arma della forza, anzi di tutta la forza dei suoi sudditi, per infliggere la pena di chi viola il diritto altrui.¹³

Da questa definizione si evince che la giurisdizione del magistrato si estende soltanto alla cura e alla promozione dei beni civili e di conseguenza non si estende alla cura delle anime degli uomini; la legge civile non deve prescrivere fede, dogmi o forme del culto divino. Locke adduce a dimostrazione di quest'ultima affermazione tre motivazioni fondamentali: in primo luogo, la cura delle anime non può essere affidata allo stato, in quanto non risulta né che Dio abbia attribuito agli uomini una tale autorità sugli altri uomini, né che gli uomini possano attribuire tale autorità al

¹² John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p.134.

¹³ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p.135.

magistrato, perché nessuno può sinceramente rinunciare alla salvezza eterna ed abbracciare un culto diverso dal proprio sulla base di una prescrizione altrui; in secondo luogo, proprio per questa incapacità della fede interiore di mutare sotto la spinta di una forza estrinseca, il magistrato civile non dispone di mezzi efficaci per operare questa conversione, essendo la costrizione il suo unico strumento per far rispettare la legge; in terzo luogo, se si assume che la vera religione è unica, non può spettare al sovrano la scelta della religione di un popolo, in quanto, viste le numerose diversità di opinione dei sovrani in materia, ciò significherebbe che la porta del cielo sarebbe aperta a pochissimi, e che la felicità o la sofferenza eterna sarebbe indissolubilmente legata alla pura casualità del luogo di nascita.¹⁴

Totalmente altro è il campo di azione della Chiesa, definita dall'autore «una libera società di uomini che si uniscono volontariamente per adorare pubblicamente Dio nel modo che credono gradito alla divinità al fine della salvezza delle anime»¹⁵. Parlando di Chiesa in termini di società libera, Locke intende dire che, trattandosi di una società, essa non può sussistere senza delle leggi precise ma partendo dall'assunto che è la speranza di salvezza a determinare l'entrata e la permanenza dell'individuo all'interno di essa. Pertanto, se il fine ultimo è il culto pubblico di Dio e l'acquisizione della vita eterna attraverso di esso, l'ordinamento di una società religiosa deve tendere esclusivamente a questo, e astenersi dal trattare i beni civili e le proprietà terrene. Le armi che questa società possiede per ottenere l'osservanza dei suoi membri agli ordinamenti sono i consigli, le esortazioni e le ammonizioni. Scrive l'autore:

Vorrei ricordare a quelli che combattono con tanto ardore per i principi della loro società [...] che il Vangelo attesta in vari passi che i veri discepoli di Cristo devono aspettarsi e subire le persecuzioni; mentre che la vera chiesa di Cristo debba perseguire o non dar tregua ad altri, o costringerli con la violenza, col ferro e con le fiamme ad abbracciare la sua fede ed i suoi dogmi, non ricordo di averlo letto in alcun luogo nel Nuovo Testamento¹⁶

La forma estrema e definitiva di forza dell'autorità ecclesiastica è la scomunica, ovvero all'esclusione di un membro dal corpo sociale, la cessazione della relazione tra il corpo e il membro amputato. Dicendo ciò Locke afferma che nessuna chiesa è tenuta, in nome della tolleranza, ad accettare il membro che nonostante le ammonizioni continua a trasgredire le leggi stabilite da quella società, in quanto è evidente che ciò metterebbe a rischio la sussistenza della società stessa, in quanto minata nei suoi pilastri fondamentali. Se si accettano le definizioni di Stato e Chiesa sopra riportate, e dunque si riconoscono le due istituzioni come società distinte, le cui autorità non hanno

¹⁴ Cfr. John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp.135-138.

¹⁵ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 138.

¹⁶ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 140-141.

potere che sulla propria giurisdizione, ne consegue che alla scomunica non può essere aggiunta alcuna offesa verbale o azione violenta che leda fisicamente la persona o i suoi beni civili. L'esercizio della forza e la tutela dei beni civili del cittadino non sono, infatti, questioni riguardanti la chiesa, ma di competenza esclusiva del magistrato.

In cosa consiste dunque per Locke la pratica della tolleranza? Egli esplicita che nessun uomo deve danneggiare o diminuire i beni di un altro per il fatto che professi una religione diversa dalla propria, perché i diritti di uomo e di cittadino non hanno a che fare con la religione. Allo stesso modo le diverse chiese sono tenute al reciproco rispetto: nessuna di esse può esercitare diritto sulle altre, nemmeno se si tratta della chiesa del magistrato civile. È sulla base di questa equità che si costruisce l'idea che la pace, la giustizia e l'amicizia tra le chiese debbano essere sempre coltivate. La controversia sulla verità dei dogmi e la validità del culto non può avere un vincitore, in quanto ogni chiesa è infatti per sua natura ortodossa per se stessa ed eretica per le altre; la soluzione sulla questione spetta a Dio, il supremo giudice di tutti gli uomini. La tolleranza consiste dunque nel fatto che «né le singole persone, né le chiese, né infine gli stati possono avere alcun diritto di colpire i beni civili degli altri, e di privarsi a vicenda delle cose di questo mondo, col pretesto della religione»¹⁷.

La tolleranza di Locke non comporta però soltanto necessità negative, come l'interdizione allo sconfinamento di stato e chiese nelle reciproche giurisdizioni e all'uso della forza nelle questioni religiose, egli individua necessità positive che si traducono in compiti specifici sia per gli ecclesiastici che per il magistrato. Oltre ad astenersi dalla violenza, dal furto e da ogni forma di persecuzione, gli ecclesiastici sono tenuti ad insegnare i doveri della pace e della benevolenza verso tutti gli uomini, ad esortare alla tolleranza, alla carità e alla mitezza. Da parte sua il magistrato, essendo superiore di autorità ma uguale di natura a tutti gli altri uomini, non soltanto non può costringere i sudditi a far parte della propria chiesa col pretesto di salvare la loro anima, ma deve tollerare indistintamente le diverse società religiose, nella misura in cui esse si occupano della salvezza delle anime e non dei beni civili. Cessata l'oppressione si eliminerebbe ogni pretesto di dispute e di agitazione in nome della coscienza e dunque le assemblee religiose smetterebbero di costituire riunioni di moti sediziosi. Abolita l'iniqua discriminazione giuridica, mutate le leggi e abolite le pene e le torture, gli estranei alla religione del magistrato sarebbero inclusi nella società e riterrebbero dunque di doversi impegnare loro stessi nel mantenimento della pace pubblica. Lo Stato deve quindi accogliere tutti gli uomini in quanto uomini, indipendente dal loro credo, purché siano onesti, pacifici e industriosi. È infatti nella condizione in cui gli uomini diventano preda della violenza e della rapina altrui per una colpa che riguarda la salvezza della sua anima e che dunque si

¹⁷ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 145.

dovrebbe rendere conto soltanto a Dio, che si convincono che è lecito rispondere alla forza con la forza per difendere i diritti che Dio e la natura hanno loro concesso.¹⁸

Locke sostiene che si debba cercare altrove la causa dei mali che si imputano alla religione, e aggiunge:

Non la diversità di opinioni, che non si può evitare, ma il rifiuto della tolleranza a quelli che hanno opinioni diverse, che avrebbe potuto essere concessa, ha prodotto la maggior parte delle contese e delle guerre di religione che sono sorte nel mondo cristiano; perché i capi della chiesa, spinti dalla cupidigia e dalla brama di dominio, hanno sobillato e stimolato in ogni modo contro gli eterodossi il magistrato [...] e il popolo, [...] e contro le leggi del Vangelo, contro i suggerimenti della carità, hanno predicato la spoliazione e lo sterminio degli scismatici e degli eretici, e hanno mescolato due cose diversissime, lo stato e la chiesa.¹⁹

La separazione tra Chiesa e Stato, teorizzata da Locke, si costruisce su una visione antropologica che incarna questa separazione. L'uomo è dotato di un'anima immortale la cui salvezza, che determina il raggiungimento dell'eterna felicità, è direttamente conseguente al fatto che l'uomo nella vita terrena faccia e creda ciò che Dio ha prescritto, assicurandosi dunque il favore della divinità. Il perseguimento dei precetti religiosi diventa, dunque, una necessità primaria rispetto a tutto ciò che riguarda la vita terrena, un obiettivo che ha un carattere essenzialmente individuale. Oltre a questa componente immortale, l'uomo è dotato di una vita terrena che, per quanto di durata incerta e variabile, necessita per sostentarsi di beni da acquisire con attività faticose. Anche se in secondo piano rispetto al culto di Dio, l'uomo si deve infatti preoccupare di procurarsi il necessario per vivere bene e felicemente in questo mondo. Locke sottolinea però che:

[...] dal momento che gli uomini sono così disonesti che la maggior parte preferisce sfruttare i prodotti della fatica altrui che cercare di procacciarseli con il proprio lavoro, allora, al fine di difendere questi prodotti, cioè i beni e le ricchezze, o i mezzi per ottenerli, cioè la libertà e il vigore fisico, l'uomo deve entrare in società con gli altri, per assicurare a ciascuno la proprietà privata di queste cose utili alla vita con l'aiuto reciproco e l'unione delle forze, lasciando frattanto a ciascun singolo la cura della sua salvezza eterna.²⁰

Gli uomini uniti in una società civile cercano dunque di tutelarsi dalle rapine e dalle frodi dei concittadini attraverso le leggi, e dalle aggressioni dei nemici esterni sfruttando le armi e le ricchezze dei cittadini, demandando ai magistrati il compito di occuparsi e gestire tutto questo. Il

¹⁸ Cfr. John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 172-178.

¹⁹ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 178.

²⁰ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, p. 167.

compito del potere legislativo è dunque quello di vigilare sulle proprietà private dei singoli, su tutto il popolo e sui suoi beni pubblici. Ciò comporta che la cura della propria anima e le cose celesti riguardi il privato. La religione professata dal singolo infatti, vera o falsa che sia, non lede in nessun modo gli altri cittadini nelle cose di questo mondo, le sole entità ad essere sottoposte alle leggi dello Stato.²¹

Dalla rivendicazione della libertà di coscienza che si fonda sull'idea di separazione appunto tra Stato e chiese, Locke non giunge comunque a giustificare una tolleranza illimitata. Come nota Ida Campiello, in «La tolleranza liberale di John Locke», nell'argomentare la sua difesa alla tolleranza l'autore ha infatti la tendenza a temperare le affermazioni più audaci, che celebrano l'emancipazione della coscienza individuale, con precisazioni che ne restringono la portata. Per quanto riguarda il culto esteriore, ad esempio, il magistrato non può stabilire con leggi civili i riti ecclesiastici o le cerimonie nel culto divino, siano essi della propria o dell'altrui chiesa in quanto tutto ciò che viene offerto a Dio va approvato unicamente sulla base della convinzione dei fedeli che sarà bene accetto a Dio. Con ciò l'autore non intende comunque decretare la totale impossibilità del magistrato di legiferare in materia: solamente le cose «indifferenti», ovvero gli elementi del culto non indispensabili alla salvezza, si possono sottoporre al potere legislativo, e solamente se rispondono al criterio dell'utilità pubblica. Secondo questo criterio il magistrato potrà proibire ad una assemblea religiosa l'uso dei soli riti che minacciano la proprietà altrui o la pace pubblica, sempre prestando la massima attenzione a non fare cattivo uso del pretesto della pubblica utilità per opprimere la libertà di una chiesa. Anche per quanto riguarda i dogmi il magistrato deve astenersi dal proibire che in una chiesa siano insegnate e sostenute opinioni speculative di qualsiasi genere, perché esse non hanno nulla a che fare con i diritti civili dei sudditi; non è infatti il garantire la verità delle opinioni il fine ultimo delle leggi.²²

Il filosofo circoscrive allora la libertà di religione all'interno di confini ben definiti: il magistrato non può tollerare alcun dogma avverso alla società umana e ai buoni costumi che sono necessari alla conservazione della società civile; le sette che arrogano a se stessi e ai loro membri prerogative particolari contrarie al diritto civile non meritano la tolleranza, e nemmeno coloro che rifiutano di insegnare che anche i dissenzienti della loro religione devono essere tollerati; non può essere tollerata la chiesa che deve obbedienza ad un sovrano che non sia quello della società di appartenenza; anche gli atei non meritano tolleranza, non soltanto perché vengono meno la parola data, i patti, i giuramenti che costituiscono i vincoli della società umana, ma soprattutto perché chi

²¹ Cfr. John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 166-168.

²² Cfr. John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 155-165.

elimina le fondamenta della religione non può fare appello alla tolleranza che sussiste in nome di quella.²³

Il nocciolo della questione della tolleranza si ritrova allora nel riconoscimento dell'appartenenza ad una società che determina il godimento di diritti uguali per tutti, ma che comporta altresì la condivisione di regole da rispettare. La tolleranza viene proposta da Locke come strumento per una coesistenza pacifica di singoli, chiese e gruppi che professano una diversa ortodossia religiosa, e viene concessa a patto che si dimostri la capacità di integrarsi e di accettare delle regole condivise. Locke conclude l'epistola con una riflessione che riguarda le definizioni di eresia e di scisma che fanno riflettere a questo riguardo, e introduce una terza fondazione della tolleranza: l'argomento latitudinaristico. Definendo l'eresia e lo scisma delle scissioni operate in una comunità ecclesiastica a causa rispettivamente di dogmi che non sono contenuti esplicitamente nella Sacra Scrittura e di elementi del culto divino o dell'ordinamento ecclesiastico non ordinati esplicitamente da Dio, Locke condanna l'atteggiamento della chiesa anglicana che nella maggior parte dei casi adotta la persecuzione nei confronti delle sette in nome di punti non fondamentali della fede e dunque, oltre ad operare per scopi altri rispetto alla difesa del Cristianesimo autentico, si pone essa stessa come eretica per il fatto di imporre ad altri verità non esplicitamente rivelate. Così come all'interno di una società politica sono le norme condivise a costituire il fattore unificante, anche in campo religioso Locke esorta a concentrarsi sulla comunanza di aspetti fondamentali piuttosto ricorrere a creare delle separazioni. La lettera costituisce uno spartiacque nelle opere di Locke, la pluralità delle chiese non è più considerata un «problema» da affrontare attraverso una politica della comprensione, ma un dato di fatto che non è necessariamente da considerarsi dannoso per la società in quanto non ne compromette le fondamenta.

Come sottolinea Campiello, l'«*Epistola de tolerantia*» nel complesso non risulta essere un testo che trasmette l'ardore e l'entusiasmo libertario di chi sogna la piena emancipazione dell'uomo, ma piuttosto rappresenta la riflessione di un filosofo che ritrova nell'equilibrio di un certo ordine giuridico e politico la tutela dell'individuo dall'arbitrio del potere, nella sue convinzioni e nella sua vita privata. Locke propone un modello di tolleranza fondato sulla «ragionevolezza»²⁴, un modello di tolleranza possibile in quanto compatibile con le esigenze della vita politica. Anche Susan Mendus riferendosi alle giustificazioni riportate nell'«*Epistola*» a favore della tolleranza parla di «argomento della razionalità»²⁵, e mette in evidenza come il discorso di Locke si costruisca essenzialmente sulla dimostrazione l'inefficacia dell'intolleranza. Innanzitutto Locke pone

²³ Cfr. John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, 1997, pp. 170-172.

²⁴ Cfr. Cfr. Ida Campiello, *La tolleranza liberale di John Locke*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, p. 129-134.

²⁵ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 29.

l'accento sull'irrazionalità dell'utilizzo dei mezzi coercitivi per inculcare una fede religiosa genuina, secondo l'autore il modo in cui si crede a qualcosa o le cause per cui si è arrivati a crederla sono infatti aspetti cruciali per stabilire se si tratti di una fede autentica, l'unica che conduce alla salvezza dell'anima. Appurato che l'irrazionalità della persecuzione e della soppressione religiosa sta nella motivazione, ovvero nelle ragioni di fede, Locke non nega l'utilità di praticare l'intolleranza per scopi diversi dalla conversione, come ad esempio quello della pace sociale, e alla luce di questo ribadisce il fatto che la tolleranza non debba essere accordata ai cattolici e agli atei. Infine si può osservare che Locke nell'«*Epistola de tolerantia*» si rivolge a coloro che vorrebbero farsi agenti di intolleranza, e non alle loro vittime. Il filosofo si volge a persuadere il magistrato dell'irrazionalità della persecuzione religiosa ed esorta le chiese al latitudinarismo, si concentra quindi non tanto sui diritti dei perseguitati ma sui doveri dei persecutori. La teoria politica lockiana presentata nell'«*Epistola de tolerantia*» non si impegna a favore della diversità, non è persuasa della bontà intrinseca della varietà degli stili di vita, e non si schiera a favore della conservazione dei gruppi religiosi minoritari all'interno della cultura dominante di una società; in definitiva, pur sostenendo la tolleranza religiosa, Locke non fornisce alcun argomento a favore del diritto di libertà di culto in sé.²⁶

La teoria della tolleranza di Locke, che comparata ad una filosofia moderna concentra sui diritti del perseguitato piuttosto che sui doveri dei persecutori può apparire minimalista e pragmatica, ha il merito di porre delle questioni che risultano invece ancora oggi fondamentali: Quanto possiamo esigere in nome della tolleranza? Dalla prospettiva dei potenziali persecutori, qual'è la coerenza interna delle teorie morali? Dove e perché la tolleranza è tenuta ad arrestarsi? E chi sarà dunque incaricato a decidere l'intollerabile?

²⁶ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 29-54.

Capitolo secondo

La tolleranza di Voltaire in «Trattato sulla tolleranza»: l'argomento dell'uguaglianza nello Stato moderno

L'interesse generale dell'umanità, questo primo obiettivo di tutti i cuori virtuosi, richiede la libertà d'opinione, di coscienza, di culto: in primo luogo perché questo è il solo modo per stabilire tra gli uomini una vera fraternità; poiché, dato che è impossibile unirli nelle medesime opinioni religiose, bisogna insegnare loro a considerare, a trattare come propri fratelli quelli che hanno opinioni contrari alle loro.

Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*

Il tema della tolleranza si propone nell'Europa del XVII e XVIII secolo con un'urgenza nuova rispetto a quella con cui era stata affrontata la questione alla fine del XVI secolo. In particolar modo in Francia, dove allo scopo di creare un forte potere centrale capace di far convergere l'autorità politica con quella religiosa, la politica antiprotestante di Luigi XIV, fin da subito caratterizzata per i continui sforzi atti a spingere alla conversione dell'importante minoranza calvinista, raggiunse l'apice nell'ottobre 1685 con la revoca dell'editto di Nantes, decreto che pose fine alle guerre di religione che avevano devastato la Francia della seconda metà del XVI secolo. L'editto di Fontainebleau decretò, infatti, l'ufficiale decadimento dei diritti delle minoranze religiose ed ufficializzò l'ormai instaurato clima di rinnovata persecuzione.

Contro l'*ancien régime* realizzato da Luigi XIV, si scaglia il *philosophe*, l'intellettuale moderno, figura che si contraddistingue per una fede laica nella ragione e nel progresso che, con un atteggiamento di assoluta libertà delle idee ricevute dalla tradizione, impone la necessità di ricostruire le categorie di rappresentazione del reale, adottando un nuovo criterio di verità. A partire dalla metà del secolo tra i *philosophes* si diffonde la consapevolezza di essere un *parti*, un gruppo sociale autonomo e indipendente che, per la sua peculiare condizione di equidistanza sia dal potere statale che dalla società, è capace esercitare una certa influenza sia sull'uno che sull'altra. In questo clima di profondo impegno sociale, nell'intento di denunciare ingiustizie e persecuzioni dovute all'oppressione politica e religiosa, si accende la lotta per la tolleranza di François-Marie Arouet, meglio conosciuto come Voltaire. La sua produzione costituisce il modello esemplare di una nuova concezione del lavoro filosofico e della diffusione delle idee, che si esprime in risposta all'urgenza della realtà quotidiana, un proposito eminentemente pratico dunque, che per Voltaire è costituito dal garantire a tutti il diritto di pensare liberamente e agire di conseguenza²⁷.

²⁷ Cfr. Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 3-13.

Nell'indagine sulla tolleranza Voltaire prende come punto di partenza la problematica etico-religiosa di matrice deista. Il deismo fu un movimento intellettuale sviluppatosi in Inghilterra alla fine del XVII secolo, ispirato alla concettualizzazione della tolleranza che Locke opera nell'«Epistola» e, in particolare, all'accento che egli pone sulla differenza tra credere e conoscere. In quello che viene ritenuto il manifesto del movimento, *Christianity not Misterious* del 1696, John Toland si oppone alle religioni storico-confessionali per affermare come unico credo quello della religione naturale, una fede che non conosce dogmi perché si fonda sul riconoscimento di una divinità razionale, creatrice del mondo, ispiratrice di una ragione e di una morale comune a tutti gli uomini che risulta quindi essere naturale e giusta. Influenzato dal reale matematico svelato dalla scienza moderna, dall'empirismo e dalla scienza newtoniana, il deismo ritiene che i miracoli e i misteri religiosi siano i veri nemici del credo religioso che dovrebbe essere invece compreso attraverso la ragione umana. Non soltanto, dunque, si rifiuta tutto ciò che nelle scritture della religione cristiana non si accorda con la ragione e con il principio di uniformità della natura, la proposta deista supera le posizioni lockiane e si estende anche alle religioni non cristiane, riconoscendo nella tolleranza lo strumento necessario della convivenza pacifica e il benessere della società in generale²⁸.

Come i deisti, Voltaire ammette l'esistenza di un Essere supremo che ha libertà di indifferenza, un Dio che è dunque totalmente estraneo al mondo, all'infuori della responsabilità di aver dotato l'umanità di una ragione e di una morale comune. Egli non mette in discussione l'esistenza dell'anima umana, ma sostiene che punizioni e ricompense verranno elargite soltanto dopo la morte, in relazione alle azioni compiute nel corso vita terrena che verranno giudicate secondo un principio di giustizia universale. Grazie all'opera di diffusione che Voltaire ne fece in Francia, il deismo diventa nel XVIII secolo la religione dell'uomo di lettere, l'unica fede riconosciuta dall'uomo illuminato, in quanto portatrice di una nuova concezione del rapporto tra Dio e l'uomo: la salvezza non discende più dal cielo, dall'Essere divino, ma dipende dalla razionalità dell'uomo, dalla sua capacità di riconoscere e seguire quei precetti della religione naturale che permettono la realizzazione di una felicità terrena²⁹.

Sebbene la principale questione che sta a cuore a Voltaire non riguardi l'origine delle idee e della conoscenza umana, ma bensì la questione della convivenza pacifica tra gli uomini all'interno dello Stato, la discussione deista inglese rappresenta per l'autore un fondamentale punto di partenza che dalla metafisica gli permette il passaggio alla filosofia pratica, e nello specifico, alla filosofia politica. Lo strumento fondamentale attraverso il quale Voltaire compie questo passaggio è appunto il concetto di tolleranza, che da questione etica, il cui scopo è creare una morale laica non più

²⁸ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 90-92.

²⁹ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 64-68.

coincidente con quella delle religioni storiche, diventa innanzitutto una questione politica, in quanto è proprio sul concetto di tolleranza che per Voltaire va compiuta la costruzione dello Stato di diritto. La concettualizzazione definitiva di questo slittamento, che riconosce alla tolleranza un ruolo sempre più politico, avviene nell'opera di Voltaire del 1763: «Trattato sulla tolleranza».³⁰

Il «Trattato sulla tolleranza» nasce da un'esigenza di intervento politico immediato, Voltaire scrive quest'opera sull'onda dello sdegno suscitato dall'apprendere dell'avvenuta esecuzione a Tolosa del protestante ugonotto Jean Calas, che nel 1762 viene trascinato per le strade della città fino al patibolo, messo alla ruota dove gli vengono spezzate gambe e braccia, per essere infine strangolato e il suo corpo bruciato. A destare la preoccupazione dell'autore, non è però la crudeltà della sentenza ma bensì l'evidente inconsistenza delle accuse che ad essa avevano portato. Jean Calas, commerciante ugonotto di Tolosa era stato accusato di aver ucciso il figlio, trovato impiccato in casa propria, con l'aiuto dell'intera famiglia Calas e di un ospite, Gaubert Lavoisier, per il solo fatto di avere espresso l'intenzione di convertirsi al cristianesimo. Come scrive lo stesso Voltaire nel primo capitolo del trattato:

Pareva impossibile che Jean Calas, vecchio di sessantotto anni, che aveva da tempo le gambe gonfie e deboli, avesse da solo strangolato e impiccato il figlio di ventotto anni, di una forza non comune; bisognava assolutamente che fosse stato aiutato nel compiere questa azione dalla moglie, dal figlio Pierre Calas, da Lavoisier e dalla domestica. Ma questa ipotesi pare ancora più assurda della prima: perché una domestica zelante cattolica avrebbe potuto permettere che degli ugonotti assassinassero il giovane da lei allevato per punirlo di amare la religione di questa domestica? Come avrebbe potuto Lavoisier venire apposta da Bordeaux per strangolare l'amico di cui ignorava la pretesa di conversione? Come una tenera madre avrebbe potuto alzare le mani sul proprio figlio? Come tutti insieme avrebbero potuto strangolare un giovane robusto quanto loro tutti, senza una lotta lunga e violenta, senza grida tremende che avrebbero richiamato l'attenzione di tutto il vicinato, senza colpi ripetuti, senza lividi, senza abiti strappati?³¹

In questo caso giudiziario Voltaire vede emblematicamente rappresentati il fanatismo religioso e l'intolleranza propri della legislazione antiprotestante francese. Scrivendo quest'opera, l'autore fa propria la causa dei Calas e della giustizia, il Trattato ha infatti come intento pratico quello di esercitare pressione sul pubblico cattolico, sulla corte e sull'ambiente giudiziario affinché la sentenza venga rivista. Come riporta lo stesso Voltaire in una appendice aggiunta in seguito, la campagna scatenata produce l'effetto sperato e il caso Calas, giunto fino a corte, venne riesaminato dal consiglio del re nel giugno del 1764 con il conseguente annullamento della sentenza e, non dopo

³⁰ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 108-113.

³¹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, pp. 38-39.

«inevitabili lungaggini necessariamente legate alle formalità»³², la riabilitazione completa della figura dell'ugonotto. L'opera si apre dunque con la presentazione della triste vicenda dei Calas e si conclude con la riapertura e la revisione del caso, ma all'interno di questa struttura circolare Voltaire articola una vera e propria trattazione sulla tolleranza che va oltre alla vicenda contingente per elevarsi ad esprimere un'istanza ben più ampia: un'idea di universalità e di libertà intese come incessante lotta della ragione contro ogni forma di oscurantismo³³.

Come afferma Lorenzo Bianchi, la tesi che sottende il trattato è molto chiara: «il caso Calas mostra che la persecuzione e la violenza contro i singoli cittadini in nome di una religione unica e assolutamente vera – in questo caso il cattolicesimo – produce nefaste conseguenze nella società». Il primo argomento che Voltaire pone a sostegno della tolleranza è infatti un argomento storico, l'invito dell'autore all'accettare differenti opinioni e pratiche religiose si fonda sulla convinzione che mai la tolleranza, a differenza della persecuzione, è stata causa di guerre civili e spargimenti di sangue³⁴.

I popoli di cui la storia ci ha lasciato qualche debole conoscenza hanno tutti considerato le loro differenti religioni come dei nodi che li univano insieme: era una associazione del genere umano. Vi era una specie di diritto di ospitalità tra gli dèi come tra gli uomini. Quando uno straniero arrivava in una città, cominciava con l'adorare gli dèi del luogo. Non si mancava mai di adorare gli dèi dei propri nemici.³⁵

Tra i numerosi esempi che Voltaire riporta di come la tolleranza sia stata utile quando adottata come principio nella società, troviamo quello della civiltà greca, «Gli ateniesi avevano un altare dedicato agli dèi stranieri, agli dèi che non potevano conoscere. Vi è prova più forte non solo di indulgenza per tutte le nazioni, ma anche di rispetto per i loro culti?»³⁶, quello degli antichi romani, «da Romolo fino ai tempi in cui i cristiani entrarono in conflitto con i sacerdoti dell'impero, non trovate un solo uomo perseguitato per le sue idee. [...] Il grande principio del senato e del popolo romano era: “Deorum offensae diis curae”, “Si curino gli dèi delle offese fatte agli dèi”.»³⁷, e quello del popolo ebreo che, nonostante la pesante critica di arretratezza e ignoranza che Voltaire propone nella sua visione antiebraica e antiggiudaica tipica dell'illuminismo francese, presenta nella sua storia e nelle scritture di riferimento una significativa indulgenza nei confronti dei culti

³² Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 158.

³³ Lorenzo Bianchi, *La tolleranza di Voltaire: religione, morale e giustizia*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, pp.179-180.

³⁴ Cfr. Lorenzo Bianchi, *La tolleranza di Voltaire: religione, morale e giustizia*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, pp.180.

³⁵ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 63.

³⁶ Cfr. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 64.

³⁷ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 66.

stranieri, «Non si trova, in tutta la storia di questo popolo alcun tratto di generosità, di magnanimità, di beneficenza; ma dalla nube di questa barbarie così lunga e orrenda escono sempre dei raggi di tolleranza universale»³⁸ e ancora «Dio non punisce dunque un culto straniero, ma una profanazione del suo, una curiosità indiscreta, una disubbedienza, forse anche uno spirito di rivolta» «Melchisedec non era ebreo, sacrificava a Dio. Balaam, idolatra, era profeta. La scrittura ci insegna dunque che non solo Dio tollerava tutti gli altri popoli, ma che ne aveva una cura paterna: e noi osiamo essere intolleranti!»³⁹.

In antitesi a questi esempi di tolleranza e pace sociale, si pongono altrettanti episodi di intolleranza che hanno invece «coperto la terra di carneficine»⁴⁰. Si esprime qui la denuncia che Voltaire volge al cristianesimo, all'interno della più ampia critica alle religioni storiche.

Lo dico con orrore ma è cosa vera: siamo noi, cristiani, noi che siamo stati persecutori, carnefici, assassini! E di chi? Dei nostri fratelli. Siamo noi che abbiamo distrutto cento città, con in mano il crocifisso o la *Bibbia*, e che non abbiamo smesso di spargere sangue e di accendere roghi, dal regno di Costantino fino ai furori dei cannibali che abitavano le Cevenne [...].⁴¹

La storia, riporta l'autore, è disseminata di persecuzioni e violenze perpetrate in nome del cattolicesimo, inteso come religione istituzionalizzata e coercitiva. Voltaire minimizza la questione dei primi martiri cristiani («È ben difficile sapere con precisione per quali ragioni questi martiri furono condannati; ma oso credere che nessuno lo fu, sotto i primi Cesari, per la sua sola religione: la si tollerava come tutte»⁴²), e denuncia in particolar modo le persecuzioni da parte dei cattolici delle sette protestanti, portando l'esempio dell'uccisione e del rogo di valdesi, albigesi e ussiti, delle atrocità dei fatti compiuti contro gli ugonotti nella notte di San Bartolomeo. La critica di Voltaire si rivolge alla Chiesa che, nata per predicare compassione e indulgenza, viene accusata invece di violenza e costrizione. L'autore non si scaglia contro la figura di Cristo, al contrario, egli dedica un capitolo a decostruire le false interpretazioni delle parole di Gesù su cui storicamente si è fondata l'intolleranza cristiana, come l'espressione *compelle intrare* (costringili ad entrare) che Cristo usa nella parabola evangelica della cena utilizzata da Agostino nel *Contra litteras Petiniani* come una giustificazione alla costrizione alla fede con qualsiasi mezzo, in vista del godimento della vera libertà che risiede nelle Verità⁴³. Va specificato comunque che il ruolo di Cristo viene interpretato da Voltaire in rapporto alla concezione deista dell'Essere supremo, garante delle leggi di natura. Se Dio è un creatore indifferente nei confronti delle proprie creature, distaccato dal mondo umano, i

³⁸ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 101.

³⁹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 106.

⁴⁰ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. .

⁴¹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, pp. 84-85.

⁴² Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 71.

⁴³ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 19-21.

dogmi della trinità e dell'incarnazione di Cristo non possono essere accettati. Il Cristo di Voltaire non è il figlio di Dio fatto uomo, ma bensì un profeta e un simbolo dell'effettiva possibilità per l'uomo di innalzarsi verso Dio nella vita terrena. La figura di Gesù viene dunque inquadrata in una riflessione morale e politica, che porta Voltaire ad assimilarla alla figura di Socrate:

Il filosofo greco perì per l'odio dei sofisti, dei sacerdoti, e dei primi tra il popolo: il legislatore dei cristiani soccombette all'odio degli scribi, dei farisei e dei sacerdoti. Socrate poteva evitare la morte, e non lo volle: Gesù Cristo si offrì volontariamente. Il filosofo greco perdonò non solo ai suoi calunniatori e ai suoi giudici iniqui, ma li pregò di trattare un giorno i suoi figli come lui stesso, se fossero stati così fortunati da meritare il loro odio come lui: il legislatore dei cristiani, infinitamente superiore, pregò il padre suo di perdonare i suoi nemici.⁴⁴

La missione di Gesù, come quella di Socrate, consisteva per Voltaire nell'annuncio dell'avvento della religione naturale, ma entrambi vennero travisati dalla divulgazione che ne fecero i posteri, Paolo per l'uno e Platone per l'altro, che strumentalizzarono la religione naturale a scopi politici istituzionalizzando un messaggio che aveva in origine un intento puramente morale⁴⁵.

Nella seconda parte del «Trattato» l'argomento storico a favore della tolleranza fa spazio ad un argomento morale, l'opera supera la contingenza storica, non si rivolge più soltanto all'opinione pubblica e alla corte cattolica francese, ma si eleva ad una dimensione universale che riguarda l'umanità in generale.

Non ci vuole una grande arte, né eloquenza molto ricercata, per provare che i cristiani devono tollerarsi gli uni gli altri. Mi spingo oltre: vi dico che bisogna considerare gli uomini come nostri fratelli. Come! Mio fratello il turco? mio fratello il Cinese? mio fratello l'ebreo? il siamese? Sì, senza dubbio; non siamo tutti figli dello stesso padre e creature dello stesso Dio?⁴⁶

Dalla critica al cristianesimo in quanto religione dogmatica dalla storia intrisa di intolleranza e violenza, Voltaire giunge alla teorizzazione di una sua versione del deismo, una religione lontana da superstizione e fanatismo, una religione razionale e priva di riti, un «cristianesimo purificato e destoricizzato»⁴⁷ che si configura come una vera e propria morale naturale, da lui denominata «tesimo». Questa morale, nuova e laica, che rifiuta l'intolleranza e il convincimento forzato della tradizione religiosa, si fonda sull'idea di fratellanza intesa, in modo tipicamente illuminista, come la comunanza e vicinanza reciproca di chi crede essenzialmente nella giustizia e nel muto rispetto, e

⁴⁴ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 118.

⁴⁵ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 81-83.

⁴⁶ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 143.

⁴⁷ Lorenzo Bianchi, *La tolleranza di Voltaire: religione, morale e giustizia*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, p.180.

ha l'obiettivo di trovare delle nuove categorie morali su cui fondare una possibile forma di convivenza e di comprensione. La tolleranza viene posta allora come punto di forza, ed espressione etica massima di questa religione «laica» che, riconoscendo la fallibilità e la debolezza dell'umanità, rifiuta ogni forma di persecuzione e violenza commessa in nome di una qualsiasi verità ultima.⁴⁸ Scrive Voltaire:

Gli uomini che credono vera la religione che professano devono desiderare la tolleranza: in primo luogo, per avere il diritto ad essere essi stessi tollerati nei paesi in cui non domina la loro religione; e poi, perché la loro religione possa soggiogare tutti gli animi. Tutte le volte che gli uomini hanno la libertà di discutere, la libertà finisce per trionfare da sola.⁴⁹

Nel «Trattato sulla tolleranza» di Voltaire dunque, come nell' «Epistola de tolerantia» di John Locke, la tolleranza è riconosciuta quale diritto dell'individuo in quanto uomo e cittadino, ma in Voltaire la tolleranza acquista un'ulteriore giustificazione che rivela un volto eminentemente politico, in quanto strumento di regolamentazione della convivenza tra gli uomini all'interno della forma Stato⁵⁰.

Tante più sono le sette, tanto meno ognuna di esse è pericolosa; la molteplicità le indebolisce; tutte sono regolate da giuste leggi che vietano le assemblee tumultuose, le ingiurie, le sedizioni e che rimangono sempre in vigore con la forza della coazione.⁵¹

La tolleranza assume quindi un ruolo importante nella salvaguardia dell'ordine sociale, che necessita della «forza delle coazione» e dunque di un'autorità che sia in grado di garantirla, identificata da Voltaire nel potere sovrano. La tolleranza diviene parte allora del processo di secolarizzazione posto in essere dal pensiero politico moderno: all'idea di Dio, garante dell'ordine universale, si sostituisce la figura del legislatore, forma che garantisce la libertà dei sudditi instaurando un ordine politico e sociale, e pacificando i dissensi che si scatenano all'interno della società umana. Il problema che si presenta al sovrano è quello di realizzare l'ordine civile, condizione necessaria alla tutela della libertà del singolo, intesa come libertà di azione⁵².

Nella visione antropologica di Voltaire, la natura umana è infatti costituita nella sua totalità da un connubio di ragione e passioni, che necessita di un governo artificiale in grado di ordinare ciò che la natura ha creato in modo disordinato. L'autore ritiene che l'unione in società tra gli uomini sia un istinto naturale che, come sintetizza con efficacia Lanzillo, deriva dal «sentimento dell'amor

⁴⁸ Cfr. Lorenzo Bianchi, *La tolleranza di Voltaire: religione, morale e giustizia*, in *Tolleranza e libertà*, a cura di Vittorio Dini, Elèuthera, 2001, pp. 182-184.

⁴⁹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 29.

⁵⁰ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 96.

⁵¹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 57.

⁵² Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 29.

di sé, istinto che porta l'uomo a provare *commiseration e justice*»⁵³. L'uomo naturale di Voltaire, non si deve considerare come un animale solitario ed egoista ma bensì un essere che non è di per sé radicalmente buono o cattivo e che, spinto dall'amor di sé, cerca di costruire il proprio benessere nell'artificio della società. L'individuo, che con la sua sola ragione difficilmente riesce a dominare le sue passioni, a riconoscere e a rispettare i precetti che l'Essere supremo ha lasciato, necessita di un intervento esterno che gli consenta di realizzare ciò che in natura rimane soltanto una potenzialità, un comando che realizzi il progetto della natura.⁵⁴ Proprio per il suo oscillare tra ragione e passione, l'uomo che cerca per natura la vita in società, non altrettanto spontaneamente riesce però ad instaurare un'organizzazione pacifica e duratura, condizione imprescindibile per la tutela del diritto naturale della libertà, che per Voltaire è proprio di ogni individuo. L'autore constata, infatti, la mancanza tra gli uomini di un senso di giustizia tale da garantire che, senza un'imposizione esterna, la ricerca del proprio benessere si interrompa nel momento in cui essa reca danno agli altri. Su ciò si costruisce l'azione istituzionale dello Stato, che attraverso il legislatore stabilisce delle leggi a tutela dei diritti di libertà, uguaglianza e proprietà di ogni cittadino. La patria è dunque da intendersi per Voltaire come somma dell'interesse dei singoli, difeso dall'autorità del potere sovrano che, per scongiurare la conflittualità interna che può derivare dal frazionamento del potere, deve essere unico e assoluto. Il sovrano risulta essere un monarca illuminato, al di sopra degli interessi di parte, che neutralizza i privilegi corporativi, in nome della pace, della stabilità politica, della difesa della libertà privata dei cittadini, attori politici uguali e razionali. È il potere sovrano, dunque, la sola autorità in grado di rendere positiva la legge naturale, di «riempire» di contenuti la legge divina che, priva di dogmi, non interviene più nello svolgimento dei fatti umani se non nella funzione di giudicante di Dio, che legittima l'ordine stabilito dal sovrano⁵⁵.

Inserendosi nella corrente di pensiero tipicamente illuminista del XVIII secolo che si contraddistingue per la ricerca di un principio universale di legge, Voltaire propone dunque un fondamento metafisico alla costruzione dello Stato di leggi che, anche se in un contesto secolarizzato e neutralizzato della valenza politica della religione, si presenta come una sorta di «teologia della legge»⁵⁶. Come scrive l'autore nel «Dizionario filosofico» del 1764 alla voce Religione: «La massima antica era che è meglio obbedire a Dio che agli uomini: ora vige la massima opposta, ossia che è obbedire a Dio seguire le leggi dello Stato»⁵⁷. Risulta dunque necessario nella visione di Voltaire che l'idea dell'Essere supremo sia profondamente radicata negli

⁵³ Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p.20.

⁵⁴ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 19-23.

⁵⁵ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 34-49.

⁵⁶ Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 70.

⁵⁷ Voltaire, art. Religione, in *Dizionario Filosofico*,

animi dei cittadini, in quanto la religione, che non deve essere intesa come la religione cristiana, rappresenta un fondamentale strumento di stabilità sociale:

È tale la debolezza del genere umano, tale la sua perversità, che è meglio per esso senza dubbio essere preda di tutte le superstizioni possibili, a condizione che non siano causa di delitti, che vivere senza religione. L'uomo ha sempre bisogno di un freno e per quanto fosse ridicolo sacrificare ai fauni, ai silvani, alle naiadi, era molto più ragionevole e più utile adorare queste immagini fantastiche della divinità, anziché abbandonarsi all'ateismo.⁵⁸

Nell'urgente battaglia politica per le riforme in Francia, Voltaire riprende dunque anche la polemica sull'ateismo, già esposta da Locke, sulla base dell'utilità sociale della religione quale garanzia della validità dei giuramenti e della virtù del sovrano⁵⁹. È chiara però, anche nell'accusa all'ateismo, la preponderanza che acquisisce in Voltaire l'argomento politico rispetto all'argomento morale: la confutazione dei sistemi metafisici ritenuti veicolo di ateismo non è affrontata in nome dell'affermazione di una verità trascendente, ma piuttosto al fine della tutela dell'ordine pubblico, sola garanzia di pace per gli uomini.

Un ateo ragionatore, violento e potente, sarebbe un flagello altrettanto funesto quanto un superstizioso sanguinario.

Quando gli uomini non hanno rette nozioni della divinità, vi suppliscono le idee false, come nei tempi disgraziati si traffica con moneta cattiva, poiché manca la buona. Il pagano aveva timore di commettere un delitto, per paura di essere punito da dèi falsi; il malabarico teme di essere punito dalla sua pagoda. Dovunque esista una società stabilita, una religione è necessaria; le leggi vegliano sui delitti conosciuti, la religione sui delitti segreti.⁶⁰

Se considerate all'interno della sua visione dell'universo, dominato dalle leggi naturali, si può osservare come le affermazioni sulla religione e su Dio di Voltaire incarnino in realtà il superamento moderno del classico concetto metafisico di Dio, che come sottolinea Lanzillo, si rivela un'ipotesi regolatrice, un'idea pratica necessaria, utile per assicurare al mondo un minimo di moralità e, di conseguenza, finalizzata al mantenimento della pace all'interno dello Stato⁶¹.

A partire dal «Trattato sulla tolleranza» l'azione politica di Voltaire, finalizzata alla distruzione dell'*Ancien régime* in nome di una nuova era, l'epoca moderna, si concretizza nell'esortazione ad *écraser*, e quindi eliminare, *l'infâme*. Come espone Lanzillo, *l'infâme* «può essere identificato nell'unione di fanatismo e superstizione, causa delle guerre di religione, pratiche

⁵⁸ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 137.

⁵⁹ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 73-74.

⁶⁰ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 137.

⁶¹ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 77-78.

che minacciano l'efficacia dell'ordine politico nel garantire la pace;[...] l'*infâme* è anche l'Inquisizione, la superstizione istituzionalizzata, che consolida il potere temporale del pontefice, non solo nello Stato della Chiesa, ma anche nei restanti Stati europei»⁶². L' *infâme* si può associare dunque con l'errata interpretazione che è stata data al ruolo e ai poteri della chiesa di Roma che, quale forma istituzionalizzata di potere, si arroga il diritto di estendere il proprio dominio al di fuori dei propri confini politici, ponendosi in concorrenza al potere dei sovrani all'interno dei propri Stati⁶³. Voltaire non riconosce infatti alcuna autorità superiore al potere pontificio rispetto a quello degli altri sovrani, lo considera a tutti gli effetti una potenza straniera che si erge dunque quale ostacolo principale alla sovranità assoluta del monarca nello Stato moderno. Per Voltaire non possono esserci due potenze all'interno dello stesso stato, il potere sovrano non può essere limitato o moderato dalla presenza di un altro potere. La ristrutturazione della forma Stato necessita di un potere politico caratterizzato da unità e absolutezza, e passa dunque per Voltaire attraverso la subordinazione della Chiesa allo Stato. Nello Stato voltairiano, la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa si interseca a quella del rapporto di obbedienza che lega il cittadino all'autorità del sovrano che, riconosciuto quale istanza politica unica ed assoluta, detiene il diritto di porre sotto la propria giurisdizione anche tutte le questioni tradizionalmente regolate dal diritto canonico, se riguardanti la vita pubblica e l'ordine civile dello Stato, in nome della tutela dei propri sudditi⁶⁴.

Dopo aver dimostrato la sostanziale estraneità della corte di Roma, responsabile della deriva violenta ed estremista del cristianesimo, dalle comunità cristiane dei primi secoli, realtà che per molti aspetti risultavano invece preannunciare la religione naturale deista, Voltaire propone una neutralizzazione non dogmatica della religione ad opera del sovrano, che impedisca la discussione pubblica dei dogmi, causa dei tumulti che minano la stabilità dell'ordine politico⁶⁵. L'unica arma possibile dello Stato contro l' *infâme* è dunque la tolleranza:

il suo effetto necessario è quello di separare le opinioni: in un paese diviso in un gran numero di sette, nessuna può pretendere di dominare, e conseguentemente tutte sono tranquille.⁶⁶

Essa appare l'unica soluzione che possa sciogliere l'intreccio tra ordine giuridico e fanatismo, teorizzata non come semplice rivendicazione di un diritto della sfera personale dell'individuo ma bensì come strumento per l'avvio di quel processo di secolarizzazione che sta alla base di una concezione moderna della politica. La tolleranza diventa allora parte essenziale dell'azione politica del sovrano moderno che attraverso la strategia di neutralizzazione sovrana

⁶² Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 100.

⁶³ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 103.

⁶⁴ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 83-88.

⁶⁵ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, p.117-118.

⁶⁶ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 28.

determina una concezione della legge quale rapporto di interesse tra stato e sudditi, fondato sulla reciproca utilità e spogliato di ogni fondamento metafisico, nel quale le credenze personali e le questioni sulla verità di fede non hanno influenza sulle decisioni politiche in materia legislativa.⁶⁷

Il trattato sulla tolleranza risulta in ultima analisi una chiara esortazione rivolta appunto ai capi di Stato:

Così dunque, quando la natura fa udire da un lato la sua voce dolce e benefica, il fanatismo questo nemico della natura, lancia urli; e quando la pace si presenta agli uomini, l'intolleranza forgia le sue armi. O voi, arbitri delle nazioni, che avete dato la pace all'Europa, decidete tra lo spirito pacifico e lo spirito assassino!⁶⁸

La tolleranza di Voltaire risulta un costante oscillare tra la tolleranza individuale, invocata in nome dei diritti individuali dell'uomo, presente nelle riflessioni di Locke e successivamente veicolata dal movimento deista, e la tolleranza statale, operata in nome della tutela dell'ordine pubblico. Proprio in quest'ultima, parte essenziale dell'azione politica del sovrano moderno, si possono leggere però i paradossi che il discorso e la pratica della tolleranza portano con sé. Strumento che serve lo scopo di rappresentare nel corpo del sovrano tutti i membri della società, la tolleranza compie in primo luogo un atto di esclusione nei confronti di chi tollerante non è, come l'*infâme* nel caso di Voltaire, che nel rivendicare i propri privilegi non riconosce il principio fondamentale dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge.

Perché un governo non abbia il diritto di punire gli errori degli uomini, è necessario che questi errori non siano delitti; essi non sono delitti se non quando turbano la società: turbano la società, non appena ispirano il fanatismo; bisogna dunque che gli uomini comincino con non essere fanatici per meritare la tolleranza.⁶⁹

La lotta per la tolleranza appare allora strettamente funzionale alla costruzione di un nuovo ordine sovrano dello Stato, che si concretizzerà nello spazio aperto dalla Rivoluzione francese: i soggetti da tollerare si trasformano in cittadini, soggetti politici consapevoli e portatori di una serie di diritti naturali inalienabili, che da un lato definiscono l'appartenenza ad una società civile e dall'altro determinano il conflitto fecondo fra diritti di cittadinanza e comandi coattivi dello Stato, nella forma di leggi formulate secondo criteri razionali. Come mette in evidenza Lanzillo, la strategia settecentesca della tolleranza è parte integrante del processo di omogeneizzazione, di *reductio ad unum*, su cui si costruisce lo Stato moderno. I non tollerabili vengono esclusi dallo

⁶⁷ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 105.

⁶⁸ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 153.

⁶⁹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. 131.

Spazio politico dello Stato, che rende i cittadini uguali e omogenei, in quanto sottoposti alla medesima legge. La logica su cui si costruiscono sia le pratiche di tolleranza che il nuovo spazio dello Stato moderno appare allora la medesima: una libertà che si fonda sul nesso inclusione-esclusione, sulla contrapposizione tra ciò che è dentro e ciò che è fuori, che fa dei diversi Stati degli universali particolari, che non risolvono, se non aggirandolo, il vero nodo aporetico che si pone in epoca moderna, ovvero l'esistenza della differenza⁷⁰.

⁷⁰ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Editori Laterza, 2005, pp. 63-66.

Capitolo terzo

La tolleranza di John Stuart Mill in «Saggio sulla libertà»: l'argomento del pluralismo.

«[...] l'intolleranza, in tutti i campi che realmente contano per l'umanità, è tanto connaturata che la libertà religiosa non è stata quasi mai realizzata in pratica, salvo che nei casi in cui l'indifferenza religiosa, che non gradisce essere turbata da dispute teologiche, ha fatto valere il proprio peso.»

John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*.

Analogamente all'«Epistola de tolerantia» di J. Locke e al «Traité sur la tolerance» di Voltaire, il saggio «On liberty» di Mill serve una duplice causa: risponde ad un particolare problema pratico – che se in Locke consiste nelle persecuzioni religiose nell'Inghilterra del XVII secolo, in Voltaire nel caso Jean Calas in quanto emblema del fanatismo religioso e dell'intolleranza della legislazione francese della metà XVIII secolo, in Mill si identifica nella «tirannia dell'opinione pubblica» che egli riconosce nell'Inghilterra vittoriana – questione che diventa espediente per una giustificazione filosofica generale del concetto di tolleranza.

Il diciannovesimo secolo fu un periodo di repentini cambiamenti sociali che, anche se osservandolo in prospettiva può risultare un periodo di stabilità politica e costante progresso, non è stato percepito dai contemporanei in quanto tale. Industrializzazione e modernizzazione si svilupparono non senza generare importanti tensioni, che comportarono una richiesta sempre più determinata di forme di società più egualitarie. In un clima intellettuale in cui, come sottolinea William J. Mander, «l'ansia del dubbio e lo sviluppo creativo»⁷¹ caratterizzavano in egual misura l'attività intellettuale e in particolare la produzione filosofica, si inserisce il pensiero di John Stuart Mill, la cui opera fu criticata dai contemporanei proprio per quello che oggi viene definito il suo punto di forza: l'essere in costante tensione tra le spinte opposte che caratterizzavano il diciannovesimo secolo – tra illuminismo e romanticismo, liberalismo e utilitarismo, storicismo e razionalismo – e il tentare di superare le polemiche attraverso soluzioni calate nella realtà piuttosto che ragionare su posizioni astratte e quindi da una prospettiva totalmente scientifica⁷².

Mill fu inizialmente un utilitarista, è a lui dovuto l'utilizzo di questo termine di cui si servì per denominare la «piccola società utilitaristica» che egli stesso fondò all'età di sedici anni. In giovinezza Mill frequentò infatti Jeremy Bentham, caposcuola della tradizione dell'utilitarismo inglese, del quale il padre dell'autore, James Mill, era amico e discepolo. Bentham sosteneva

⁷¹ W. J. Mander, *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford University press, in Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, p. 15.

⁷² Cfr. Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, pp. 13-17.

un'idea di azione moralmente giusta che aveva come requisito l'effetto di portare la massima felicità e il massimo piacere al maggior numero possibile di persone. Riconoscendo quindi il piacere quale unica forma possibile di bene e, di conseguenza, il dolore quale unica forma di male, Bentham individuò e categorizzò piaceri e dolori al fine di creare un indice di giustezza dell'azione, calcolabile attraverso un calcolo aritmetico, fondato sul grado di piacere e dolore che essa avrebbe provocato.⁷³

John Mill fu cresciuto dal padre affinché diventasse il futuro leader dei Radicali, che sulla base appunto del credo utilitarista, proponevano riforme politiche orientate alla felicità umana secondo logiche razionali, piuttosto che ai diritti naturali dell'individuo, e basate sulle teorie economiche di David Ricardo. All'età di vent'anni, però, il giovane pensatore si rese conto che ideali di fredda logica e razionalità non erano sufficienti a dare senso al suo mondo interiore, si mise dunque di quella componente affettiva ed emotiva che fino a quel momento era rimasta latente nel suo animo, trovando conforto nella poesia, in particolare in quella di William Wordsworth. L'incontro con la poesia condusse Mill alla scoperta della dimensione interiore dell'individuo che lo portò, anche se non a rinnegare, a rivalutare le sue posizioni utilitaristiche, inserendoli in una dimensione diversa, che riconosceva l'obiettivo diretto delle proprie azioni non più nella felicità ma bensì nello sviluppo delle proprie capacità e del proprio carattere individuale. Si spese dunque negli anni a venire per la difesa di un'autonomia personale dell'uomo che attraverso l'azione politica riorientò verso una dimensione comune.⁷⁴

Mill elaborò quello che venne definito da alcuni commentatori quale «utilitarismo altruista»⁷⁵. A differenza di Bentham, Mill conferisce importanza alla qualità piuttosto che alla quantità dei piaceri, che si riscontra nei piaceri dello spirito piuttosto che nei piaceri del corpo. Il filosofo, inoltre, non condivide l'assunto benthamiano secondo cui la felicità dell'individuo corrisponde all'interesse della società, egli afferma l'auspicabilità del verificarsi di questa condizione ma riconosce come nella società a lui contemporanea la felicità privata e il bene pubblico costituiscano due entità differenti e che, in attesa del venir meno di questa separazione, il sacrificio dell'individuo per il bene comune sia da considerarsi la più alta delle virtù.⁷⁶

A partire da queste rinnovate convinzioni, John Mill procede alla stesura del «Saggio sulla libertà», pubblicato nel 1859, in cui prende ufficialmente le distanze dai suoi predecessori, in

⁷³ Cfr. Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, pp. 18-19.

⁷⁴ Cfr. Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, pp. 20-22.

⁷⁵ Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, p. 23.

⁷⁶ Cfr. Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, pp. 22-23.

particolare rispetto alla discussione sull'adeguatezza delle diverse forme di governo ad assicurare la libertà dei propri cittadini. Sotto questo punto di vista Mill, seppur riconoscendo la democrazia quale miglior forma di governo della società, condanna le pratiche di paternalismo dei governi, spesso auspicate dai teorici che lo precedettero, e mette in guardia altresì dal pericolo costituito non soltanto dalle tirannidi, ma dalla maggioranza democratica, capace di esercitare una forza coercitiva quando impone alla collettività i propri modi di pensare e i propri costumi. Mill propone dunque una democrazia rappresentativa nella quale tutte le forze politiche coinvolte abbiano la possibilità di far sentire la propria voce e in cui anche i gruppi minoritari siano legittimati ad avanzare proposte, adottabili se ragionevoli. L'intenzione di Mill, ancor più che ai gruppi minoritari, è finalizzata al dare spazio all'azione politica dei singoli individui, ai quali egli sostiene debba essere garantita massima libertà di pensiero ed espressione che trovi un limite soltanto nel danneggiamento degli interessi altrui. Secondo Mill è appunto grazie alla libera e pubblica discussione su tutti i temi, compresi quelli religiosi, che la società ha la possibilità di valutare e sperimentare le idee e le iniziative che si propongono quali interpretazioni della verità e che ricercano il benessere dell'umanità⁷⁷.

Mill si approccia dunque alla questione della tolleranza all'interno di una più ampia proposta di un argomento generale a favore della libertà costruito sul riconoscimento dell'importanza della diversità, non più percepita come un problema sociale da risolvere ma come un bene da tutelare. Il «Saggio sulla libertà» non costituisce comunque soltanto un «inno di lode alla libera individualità e alla diversità umana»⁷⁸, esso aspira a fornire dei criteri pratici che definiscano ambiti e limiti della legittima interferenza della società, e dunque dello Stato, nella sfera della libertà individuale⁷⁹. Citando le parole dello stesso Mill:

Scopo di questo saggio è formulare un principio molto semplice, che determini in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante la forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio è che l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si

⁷⁷ Cfr. Leopoldo Sandonà (a cura di), *Grandangolo Vol. 58 - Stuart Mill*, RCS MediaGroup S.p.A, Divisione Media, Milano 2015, pp. 23-26.

⁷⁸ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 55.

⁷⁹ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 55-57.

comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l'azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causare danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano.⁸⁰

Come suggerisce Susan Mendus, in questo intento esplicitato nella parte introduttiva al saggio, si possono già identificare le due anime che contraddistinguono la teoria di Mill: una positiva, esposta nei capitoli II e III, che consiste nella difesa della libertà dell'individuo dalle limitazioni imposte dalla società, e una negativa, di cui si occupa principalmente nel IV capitolo, che si prefigge di illustrare le condizioni necessarie che giustificano una limitazione di tale libertà⁸¹.

Per quanto riguarda la parte positiva, Mill sostiene che le libertà di pensiero e di espressione, e dunque la tolleranza, vadano tutelate sulla base di quattro ordini di motivazioni. Il primo argomento rimanda all'idea di fallibilità delle opinioni umane. L'autore pone l'attenzione sul fatto che dal momento in cui ci si rifiuta di ascoltare un'opinione, in quanto si ritiene di avere la certezza che essa sia falsa, si presuppone nel contempo la propria infallibilità e si assume quindi che la propria certezza corrisponda alla certezza assoluta. Sopprimere un'opinione con la forza significa dunque arrogarsi il diritto di decidere su quella certa questione per l'umanità intera, togliendo a chiunque altro la capacità di giudizio. «Definire certa qualsiasi proposizione quando vi è chi ne negherebbe la certezza se ciò non gli fosse vietato significa presumere che noi, e chi è d'accordo con noi, siamo i giudici della certezza – e giudici che ignorano gli oppositori»⁸². Sulla base di questo semplice ma efficace ragionamento, Mill dimostra come la soppressione di un'opinione per il solo fatto di essere considerata falsa sia sbagliata in sé, e a ciò consegue che «ogni opinione costretta al silenzio può, per quanto possiamo sapere con certezza, essere vera. Negarlo significa presumere di essere infallibili»⁸³.

Impedire ad un'opinione di essere difesa non costituisce inoltre, secondo l'autore, un assunto meno criticabile o pericoloso se l'opinione in questione è definita immorale o empia sulla base di un giudizio non soltanto individuale ma appoggiato altresì dall'opinione pubblica. Mill mette in evidenza come siano queste, al contrario, le situazioni in cui l'umanità compie quegli spaventosi errori che «lasciano attoniti e inorriditi i posteri»⁸⁴, e riporta ad esempio dei casi storici tra cui in primis la questione della condanna di Socrate proposta in analogia a quella di Gesù Cristo,

⁸⁰ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 28.

⁸¹ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 58-59.

⁸² John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 40.

⁸³ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 71.

⁸⁴ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 42.

riprendendo dunque un accostamento che si ritrova anche nel «Trattato sulla tolleranza» di Voltaire. Nel «Saggio sulla libertà», Mill non pone però l'attenzione sul contenuto profetico del messaggio ma bensì si concentra sulle dinamiche sociali che hanno condotto alla messa a morte delle sue figure: quella di Socrate, «maestro riconosciuto da tutti i grandi pensatori vissuti dopo di lui [...] messo a morte dai suoi concittadini, dopo che un tribunale lo aveva condannato per empietà e immoralità [...], poiché negava gli dei riconosciuti dallo Stato; anzi, il suo accusatore affermò [...] che non credeva in alcun dio»⁸⁵, e quella di Cristo, «L'uomo che lasciò nella memoria di chi fu testimone della sua vita e delle sue parole una tale impressione di grandezza morale che i diciotto secoli successivi l'hanno venerato come la personificazione dell'Onnipotente, perché fu mandato ignominiosamente a morte? Perché blasfemo»⁸⁶. Mill mette in evidenza dunque le gravose conseguenze che derivano dalla pratica, così diffusa nelle società e promossa in genere proprio dagli esponenti di spicco che ad essa appartengono, di perseguire coloro che mettono in dubbio la verità di un'opinione comunemente accettata:

I sentimenti con cui gli uomini di oggi considerano questi due deprecabili eventi, specialmente il secondo, li rendono estremamente ingiusti nel giudizio sui loro infelici autori. Stando a ogni apparenza, non erano dei malvagi – non peggiori degli uomini normali, semmai il contrario: uomini che condividevano pienamente, forse anzi in misura eccessiva i sentimenti religiosi, morali e patriottici del loro tempo e popolo: esattamente quel tipo di uomini che in ogni epoca, compresa la nostra, hanno ogni probabilità di attraversare la vita circondati da stima e rispetto.

L'intento dell'autore non è comunque quello di negare l'importanza e l'utilità del giudizio umano, il dovere dei governi di formarsi opinioni che tendano il più possibile alla verità e di intervenire per garantire una sicurezza sufficiente ai fini della vita umana, ma sottolinea che nel fare questo andrebbe sempre tenuto presente che la certezza assoluta non esiste. Nella visione milliana è infatti proprio nella garanzia della libera opportunità di confutazione di ogni opinione presunta vera che va ricercata la sicurezza razionale di essere nel giusto, è nella discussione e nell'esperienza che opinioni e pratiche erranee si rivelano tali. «Dato quindi che la forza e il valore del giudizio umano dipendono interamente dalla sua proprietà di poter venire corretto quando è errato, esso è attendibile soltanto quando i mezzi per correggerlo sono tenuti costantemente a disposizione»⁸⁷.

Oltre alla presunzione di certezza di principi e dottrine, Mill denuncia un'ulteriore «norma suicida»: la dottrina legale secondo cui gli atei, che non credono in alcuna divinità o in alcuna vita oltre la morte, non possono essere ammessi a testimoniare in tribunale, per il fatto che il loro

⁸⁵ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 43.

⁸⁶ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 43.

⁸⁷ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 38.

giuramento non può considerarsi veritiero⁸⁸. Come abbiamo potuto osservare negli scritti di Locke e Voltaire, era da considerarsi diffusa la convinzione che una religione, di qualsiasi entità o natura essa fosse, costituisse un elemento essenziale della vita in società. Con il suo ragionamento Mill decostruisce anche questa certezza:

Una norma del genere, la cui assurdità rispetto allo scopo che si propone si condanna da sola, non può essere mantenuta in vigore se non come segno di odio, residuo di una persecuzione dotata di una specifica particolarità: per esserne fatti oggetto va chiaramente provato che non la si merita. La norma, e la teoria da essa implicata, non sono un insulto minore per i credenti che per i non credenti: se chi non crede in una vita futura è necessariamente un mentitore, ne segue che i credenti non mentono – supposto che non mentano – soltanto per paura dell'inferno.⁸⁹

Assumendo che ogni ateo è un mentitore, si ammette paradossalmente che proprio chi sfida l'opinione pubblica confessando pubblicamente il proprio agnosticismo, pur di non professare ciò che si ritiene falso, giuri il falso. Allo stesso tempo, sottolinea Mill, ciò indicherebbe altresì che i credenti non osano mentire per la mera paura del castigo divino, e da questo punto di vista questo assunto potrebbe risultare offensivo non soltanto per i non credenti⁹⁰.

Il secondo argomento a sostegno delle libertà di opinione ed espressione consiste nel riconoscimento dell'utilità di opinioni che contrastino l'opinione comunemente accettata, anche se questa corrisponde a verità. La discussione, il confronto anche se con posizioni erranee, mantiene vivi i fondamenti di un'opinione e il suo stesso significato. In particolare, l'autore osserva le conseguenze di questo svuotamento di concetti vigorosi nella fede religiosa:

Ma quando la fede è diventata ereditaria, ricevuta passivamente e non attivamente – quando il pensiero non è più costretto come agli inizi a esercitare le sue forze vitali sulle questioni con cui la sua fede lo confronta – vi è una tendenza progressiva a dimenticarne tutto salvo le formule, o a tributarle un consenso fiacco e torpido – come se la sua accettazione sulla fiducia dispensasse dalla necessità di averne piena coscienza o di sperimentarla nell'esperienza personale – finché la fede non ha quasi più rapporto con la vita interiore dell'individuo. Allora compaiono i casi, ormai così frequenti da costituire quasi la maggioranza, in cui la fede resta per così dire esterna alla mente, ma la incrosta e la calcifica contro tutte le altre influenze che si rivolgono agli aspetti più elevati della nostra natura; e manifesta il suo potere sbarrando l'accesso a tutto ciò che è nuovo e vivo, ma non facendo nulla per la mente e il cuore, salvo che starvi da sentinella per tenerli vuoti.⁹¹

⁸⁸ Cfr. John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, pp. 47-49.

⁸⁹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, pp. 48-49.

⁹⁰ Cfr. John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, pp. 48-49.

⁹¹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, pp. 58-59.

La necessità di chiarire e difendere la verità rappresenta dunque un aiuto importante per la viva comprensione della verità stessa. Se ci si limita alla conoscenza delle proprie buone ragioni per sostenere un'opinione, non sussistono le basi per la scelta di altre opinioni, che evidentemente non si conoscono. Non è nemmeno sufficiente, secondo la lettura di Mill, una conoscenza delle tesi avversarie che passa attraverso la rielaborazione dei propri maestri, è necessario invece poter udire le argomentazioni fornite da chi è persuaso da una diversa visione dell'intera questione che verranno necessariamente espresse nel massimo della potenzialità. Utilizzando le parole dell'autore:

Se vi sono persone che negano un'opinione generalmente accettata o che la negherebbero se la legge o il pubblico glielo permettessero, ringraziamole, ascoltiamo a mente aperta e rallegriamoci che qualcuno faccia per nostro conto ciò che altrimenti dovremmo fare da soli, e con fatica molto maggiore, se abbiamo un minimo di rispetto per la certezza o la vitalità delle nostre convinzioni.⁹²

Il terzo argomento proposto nel capitolo II, illustra un ulteriore caso, il più frequente, che si verifica quando le opinioni in contrasto non costituiscono l'una verità e l'altra menzogna, ma rappresentano entrambe una parte di ciò che Mill definisce l'«intera verità»⁹³. L'autore sostiene infatti che benché molto spesso l'opinione popolare rappresenti la verità, il pensiero dominante di rado costituisce una verità onnicomprensiva e che, nell'affermarsi quale verità esclusiva, esso sopprime o declassa tutte quelle verità «altre» che diventano poi potenziali opinioni eretiche. La verità di Mill è dunque una questione di «conciliazione e combinazione di opposti»⁹⁴, necessaria per colmare il carattere di parzialità dell'opinione dominante; di conseguenza ogni pensiero che comprenda ciò che viene omissso in essa, è da considerarsi utile e prezioso per il fatto di mettere in luce aspetti che sarebbero altrimenti sfuggiti all'attenzione generale, sebbene questi possano mischiare confusamente verità ed errore. Un particolare ruolo svolgono dunque le opinioni delle minoranze nella ricerca delle soluzioni ai grandi problemi pratici che l'uomo vive all'interno della società:

In ognuna delle grandi questioni aperte che ho elencato, se delle due opinioni ve n'è una che ha maggior diritto non solo a essere tollerata ma a venire incoraggiata e favorita, è quella che in un dato momento e luogo è in minoranza. Rappresenta allora gli interessi trascurati, quegli aspetti del benessere umano che rischiano di ottenere meno attenzione di quanta è loro dovuta. [...] Quando si trovano persone che fanno eccezione all'apparente unanimità del mondo su un qualsiasi argomento,

⁹² John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 63.

⁹³ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 64.

⁹⁴ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 66.

anche se il mondo ha ragione, è sempre probabile che i dissenzienti abbiano da dire a proprio favore qualcosa che merita attenzione, e che, se tacessero, la verità perderebbe qualcosa.⁹⁵

A sostegno delle presenti affermazioni, Mill riporta l'esempio esplicativo di quella che veniva definita la morale cristiana che, scrive l'autore, «tra tutti i casi pratici questo è il più importante»⁹⁶. Alla morale cristiana, intesa come morale costruitasi gradualmente nei primi cinque secoli di vita della chiesa cattolica, l'umanità intera deve molto e, sostiene l'autore, ad essa vanno attribuiti idee e sentimenti che hanno contribuito alla formazione di aspetti fondamentali della vita sociale, in particolare in Europa. Mill riconosce il valore anche politico della morale cristiana che, nel suo carattere essenzialmente negativo, rappresenta una dottrina dell'«ubbidienza passiva»⁹⁷ che infonde spirito di sottomissione verso qualsiasi autorità costituita, vieta ogni comportamento resistente di fronte ai torti subiti, spinge alla vita virtuosa di fronte alla minaccia dell'inferno e alla speranza del paradiso. L'etica cristiana, evidenzia il pensatore, trascura però alcuni aspetti fondamentali della vita in società come ad esempio tutte le questioni che regolano i rapporti con lo Stato, che riguardano, ad esempio, i doveri verso di esso o, al contrario, il concetto di obbligatorietà dei governanti verso i cittadini, ma anche molte altre questioni che riguardano la morale privata, come per citarne alcune: la dignità personale, la nobiltà d'animo, il senso dell'onore. Gli insegnamenti di Cristo e degli Apostoli, o almeno quelli giunti fino all'epoca, non si occupano dunque di molti elementi fondamentali della morale, e Mill attribuisce questo al fatto che il fondatore del cristianesimo e i suoi apostoli non intendevano volutamente occuparsene. Risulta di conseguenza un grave errore, secondo l'autore, ergere la dottrina cristiana a norma completa dell'esistenza umana. Scrive il pensatore:

Temo molto che il tentativo di formare intelletto e sentimenti secondo una tipologia esclusivamente religiosa che respinge quei criteri laici (li chiamiamo così in mancanza di termini migliori) che fino a oggi hanno coesistito e collaborato con l'etica cristiana in un mutuo scambio spirituale, darà, anzi dà già, come risultato, dei caratteri bassi, abietti e servili che, per quanto sottomessi a ciò che ritengono la Volontà Suprema, sono incapaci di comprendere o di apprezzare il concetto di Bene Supremo. Credo che se si vuole la rigenerazione morale dell'umanità, etiche diverse da quelle di derivazione esclusivamente cristiana debbano coesistere con la morale cristiana; e che il sistema cristiano non costituisca un'eccezione alla regola secondo cui in uno stadio imperfetto dello sviluppo intellettuale umano gli interessi della verità esigono la presenza di opinioni diverse⁹⁸.

⁹⁵ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 66.

⁹⁶ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 67.

⁹⁷ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 68.

⁹⁸ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 69-70.

Ciò che va combattuto secondo Mill è dunque la pretesa esclusiva da parte di una “verità” di essere considerata come esaustiva e lo si fa garantendo le libertà di pensiero e di discussione. Vanno dunque tollerate le proteste verso l’unilateralità della verità e il monopolio su di essa da parte dell’opinioni maggioritarie, sebbene per reazione queste pretese possano rivelarsi, sotto molti aspetti, deplorevoli e ingiuste. Se non si pongono le prerogative per cui l’opinione comunemente accettata possa essere attaccata con vigore da opinioni contrastanti, si corre il rischio che i seguaci l’accettino come si trattasse di un pregiudizio e, di conseguenza, con una scarsa comprensione e consapevolezza dei suoi fondamenti e, dunque, della realtà che li circonda. Svuotandosi del suo significato, inoltre, la dottrina in questione non soltanto perderebbe il suo effetto vitale sul comportamento umano ma bensì costituirebbe un vero e proprio ostacolo allo sviluppo di qualsiasi convinzione veramente sentita, derivante cioè dal ragionamento e dall’esperienza personale.

Il male più temibile non è il violento conflitto tra parti diverse della verità, ma la silenziosa soppressione di una sua metà; finché la gente è costretta ad ascoltare le due opinioni opposte c’è sempre speranza; è quando ne ascolta una sola che gli errori si cristallizzano in pregiudizi, e la verità stessa cessa di avere effetto perché l’esagerazione la rende falsa. E poiché poche qualità mentali sono più rare della facoltà che permette di giudicare intelligentemente tra due visioni contrapposte di una questione, di cui una sola ha un difensore, le probabilità di vittoria della verità sono proporzionali alla misura in cui ciascun suo aspetto, ciascuna opinione che ne esprima una pur minima parte, non solo trova chi la difende, ma viene attivamente difesa e ascoltata.⁹⁹

Preso atto che gli uomini non sono infallibili, che l’unilateralismo non è auspicabile e che sta proprio nel pluralismo la possibilità di conoscere più aspetti possibili che riguardino la verità, Mill approfondisce ciò di cui questo pluralismo è costituito, ovvero dal libero sviluppo di ogni individualità, che rappresenta nella visione del pensatore uno degli elementi fondamentali del bene comune. La visione antropologica dell’autore si fonda su una concezione dell’essere umano quale «albero, che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente»¹⁰⁰. Affinché la natura di ogni individuo abbia la possibilità di potersi affermare, è però necessario che ogni persona sia messa nelle condizioni di poter vivere la propria esistenza nel modo che più gli si addice, «non perché lo sia [migliore] di per sé stesso, ma perché è il suo»¹⁰¹. L’essere umano deve quindi poter esercitare la sua libertà di scelta, azione che implica l’utilizzo di facoltà mentali - la percezione, il pregiudizio, il discernimento, la preferenza morale, e altre ancora - che, come quelle fisiche, necessitano di esercizio. Esercitare le suddette facoltà permette all’uomo di determinare la propria condotta secondo i propri giudizi e i

⁹⁹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 70-71.

¹⁰⁰ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 78.

¹⁰¹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 87.

propri sentimenti. L'impegno di Mill nei confronti della diversità si spiega e si fonda dunque su un aspetto imprescindibile della natura umana, e anche solo per questo motivo il suo restringimento o la sua repressione devono considerarsi errate. Come osserva Susan Mendus, il concetto centrale che si delinea nella parte positiva del «Saggio sulla libertà» è quello dell'autonomia e dell'autodeterminazione. Sebbene Mill non utilizzi nella sua opera questa specifica terminologia, l'importanza che egli attribuisce alla scelta autonoma dell'individuo mette in evidenza come il forzare le persone ad uno stile di vita che loro stesse non hanno avuto la possibilità di scegliere determini sia lo snaturamento del loro «carattere naturale»¹⁰², che la negazione del loro stato di esseri umani adulti. Il coltivare l'individualità è dunque per il filosofo una necessità per lo sviluppo di esseri umani completi, da cui dipende la possibilità di realizzarsi al meglio delle proprie possibilità¹⁰³.

Autonomia e autodeterminazione non si rivelano essere precondizioni fondamentali soltanto allo sviluppo dell'essere umano: esse costituiscono, entro i soli limiti costituiti dal diritto altrui, ciò che permette agli uomini di diventare «magnifici esempi di vita»¹⁰⁴ e dunque rappresentano il fattore determinante per il progresso della società tutta. Scrive Mill:

Nessuno negherà che nella vita l'originalità è preziosa. C'è sempre bisogno di gente che non solo scopra verità nuove e mostri che quelle che una volta erano delle verità non lo sono più, ma anche inizi attività nuove e dia esempio di comportamento più illuminato e di maggiore sensibilità e razionalità di vita.[...] È vero che le persone di genio sono una piccola minoranza e probabilmente lo saranno sempre; ma perché vi siano è necessario conservare il terreno in cui crescono. Il genio può respirare liberamente soltanto in un'atmosfera di libertà. [...] Insisto quindi vigorosamente sull'importanza del genio e la necessità di permettergli di esplicarsi liberamente, sia nel pensiero sia nella pratica, rendendomi ben conto che nessuno mi contraddirà in teoria, ma sapendo che la questione non importa quasi a nessuno.¹⁰⁵

È nell'individualità che Mill identifica il progresso, nell'originale iniziativa dei geni e dei migliori, che si contrappone alla tendenza alla «mediocrità»¹⁰⁶ delle opinioni delle masse che, oltre a non apportare alcun contributo innovativo alla società, tendono ad instaurare una vera e propria «tirannia dell'opinione»¹⁰⁷ che condanna l'anticonformismo così utile alla società:

¹⁰² Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 64.

¹⁰³ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 62-65.

¹⁰⁴ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 82.

¹⁰⁵ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 83-84.

¹⁰⁶ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 85.

¹⁰⁷ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 86.

La tendenza attuale dell'opinione pubblica presenta una caratteristica particolarmente adatta a renderla intollerante di qualsiasi spiccata dimostrazione di individualità. La media degli uomini è moderata, non solo nell'intelletto ma nelle inclinazioni; non hanno gusti o desideri abbastanza forti da spingerli ad azioni insolite, e di conseguenza non capiscono chi li ha, e lo classificano tra le persone squilibrate e smodate, a cui sono abituati a sentirsi superiori.¹⁰⁸

Si può osservare, dunque, come la spinta a difendere il pluralismo, necessario per il raggiungimento dell'autonomia dell'individuo, dipenda dal grosso timore di Mill che la tirannia dell'opinione pubblica e il dispotismo della tradizione impongano l'uniformità, determinando l'arresto della crescita naturale. L'oppressione sociale viene allora identificata dall'autore quale agente di limitazione della libertà del singolo. «Perché allora la tolleranza, intesa come sentimento pubblico, dovrebbe limitarsi ai gusti e ai modi di vita che strappano il consenso semplicemente a causa della massa dei propri seguaci?»¹⁰⁹ è la domanda che Mill si pone dopo aver affermato che come le piante necessitano di climi fisici differenti per sopravvivere, così gli uomini abbisognano di climi morali diversi per il loro sviluppo spirituale.

Sebbene nell'interpretazione di Mill, la libertà dell'individuo rappresenti il solo fattore infallibile e permanente di progresso, ciò non significa comunque che essa possa prescindere dagli obblighi sociali che derivano dal fatto stesso di vivere in società; si delinea dunque anche una parte negativa nella teoria del pensatore. La tolleranza cessa infatti di essere una virtù nel momento in cui si riferisce a comportamenti o pratiche che possono arrecare danno a persone terze, in questo consiste quello che verrà definito l' *harm principle* di Mill¹¹⁰. Se da un lato l'autore definisce la necessità di una libertà piena dell'individuo di compiere qualsiasi atto che coinvolga soltanto i suoi interessi o di persone dotate di capacità decisionale, e di subirne le conseguenze, dall'altro Mill conferisce alla società il potere legale di perseguire chi danneggia gli altrui interessi tutelati dalla legge, ovvero i diritti, e quello sociale di condannare attraverso l'opinione pubblica gli atti che non tengano in seria considerazione il benessere altrui, sebbene non giungano alla violazione del diritto costituito. Scrive l'autore:

La mia tesi è che le sole sanzioni a cui un individuo può essere legittimamente sottoposto per quella parte della sua condotta e del suo carattere che lo riguarda esclusivamente e non tocca gli interessi di chi abbia rapporti con lui, sono quelle strettamente inscindibili dal giudizio sfavorevole altrui. Gli atti che danneggino altre persone vanno trattati in modo completamente diverso. Violare i diritti altrui, causare agli altri danni o perdite non giustificati dai propri diritti, ingannarli con falsità e

¹⁰⁸ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 88.

¹⁰⁹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 87.

¹¹⁰ Cfr. Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori Editore, Napoli, 1994, pp. 40-42.

doppiezze, approfittare ingiustamente o ingenerosamente di loro, anche evitare egoisticamente di difenderli: sono tutte azioni che meritano la riprovazione morale e, nei casi più gravi, il castigo.¹¹¹

In presenza di un effettivo danno o del rischio di un danno verso un terzo o terzi, il caso smette di essere trattato quale questione di libertà di pensiero ed espressione e rientra nella sfera che riguarda la moralità o la legge. Per quanto riguarda la tutela di quegli interessi reciproci che sono esplicitati nelle disposizioni di legge o che costituiscono un tacito accordo sociale, ovvero i diritti costituiti dei cittadini, la società può legittimamente limitare la libertà dell'individuo e rivalersi su chi non adempie i palesi obblighi di condotta che derivano dal fatto di vivere in società e poter godere, dunque, della sua protezione. Più problematiche risultano, invece, le limitazioni alla libertà che derivano dalla «moralità sociale»¹¹², che riguardano i casi in cui il danno al prossimo non giunge a violare alcuno dei diritti costituiti. Il pericolo che Mill riscontra nei casi di interferenza dell'opinione pubblica nella sfera del privato, sta nel fatto che l'opinione pubblica si impone alla minoranze molto più spesso come opinione giudicante che non considera la condizione e il contesto di coloro di cui si disapprova la condotta, fornendo dunque un giudizio di parte. Mill riporta, come casi più esemplificativi, le accuse derivanti dal disprezzo dei sentimenti religiosi delle minoranze che si giustificano sul mero fatto di non seguire le pratiche religiose della maggioranza:

Per citare un esempio alquanto banale, ciò che più eccita l'odio dei musulmani nei confronti della fede e della pratica cristiana è il fatto che i cristiani mangiano carne di maiale. [...] La loro avversione per la carne della "bestia immonda" è [...] analoga a quella dell'antipatia istintiva che l'idea di sporcizia, una volta che sia stata profondamente assimilata, sembra sempre suscitare anche in persone le cui abitudini sono tutt'altro che scrupolosamente pulite, e di cui è notevole esempio il sentimento dell'impurità religiosa, così forte negli indù. Supponiamo ora che in un popolo a maggioranza maomettana venga proibito a tutti di mangiare carne di maiale entro i confini del paese: non sarebbe una novità per i paesi musulmani. Si tratterebbe di un esercizio legittimo dell'autorità morale della pubblica opinione, oppure sarebbe illegittimo, e perché? Per questa gente la pratica è davvero rivoltante: e inoltre pensano sinceramente che sia vietata e aborrita dalla Divinità. Né questa proibizione potrebbe essere condannata in quanto persecuzione religiosa: potrà avere origini religiose, ma non è una persecuzione, perché non c'è religione che comandi di mangiare carne di maiale. La sola base difendibile su cui condannarla sarebbe che il pubblico non ha diritto di interferire nei gusti personali e nelle questioni strettamente individuali.¹¹³

In cosa consiste dunque, secondo Mill, il ruolo dello Stato in una società libera e tollerante? Lo Stato è innanzitutto garante di quel diritto intrinseco della società di contrastare i reati contro di

¹¹¹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, pp. 97-98.

¹¹² John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 103.

¹¹³ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 105.

sé, mediante precauzioni preventive o azioni punitive, ma la sua influenza incontra un importante limite: non può interferire legittimamente in una cattiva condotta che riguardi solo chi la tiene, salvo il caso in cui tale condotta possa rientrare nella categoria dei reati nei confronti di terzi se tenuta in pubblico. Dalla garanzia di questa libertà dell'individuo di agire secondo la propria inclinazione, finché le conseguenze ricadono solamente su sé stesso, Mill deduce l'importanza di un'ulteriore libertà, quella di poter «consigliare ciò che è permesso fare»¹¹⁴, e dunque di consultarsi reciprocamente, scambiare opinioni. Lo Stato subentra in questo caso per neutralizzare gli influssi degli istigatori, coloro che traggono un vantaggio personale favorendo ciò che per la società è considerato un male. In questo caso l'interferenza statale contribuisce ad aumentare la libertà dell'individuo anziché porvi un limite, contrastando gli istigatori al fine di tutelare l'autonomia del cittadino nella scelta. «Lo Stato [...] deve mantenere un vigile controllo sull'esercizio del potere che permette che gli individui detengano su altre persone»¹¹⁵, fatta eccezione dei rapporti familiari, i quali per la loro diretta connessione alla felicità umana sono da considerarsi secondo l'autore una categoria a sé stante. Mill considera, dunque, importante l'intervento statale di circoscrizione della libertà di pensiero e di azione del cittadino quando essa produce una limitazione della scelta autonoma, sia essa giusta o sbagliata, di cittadini terzi.

Proprio in nome dell'autonomia del cittadino, Mill accenna nel saggio ad ulteriori criticità riguardo l'interferenza governativa nella vita sociale, anche in ambiti che non sono direttamente connessi ad una violazione della libertà. L'autore sostiene l'importanza dell'autonomia dell'industria e del commercio, «nessuno è tanto adatto a condurre degli affari, o a decidere come o da chi vadano condotti, quanto coloro che vi hanno un interesse personale»¹¹⁶, il valore del coinvolgimento dei singoli cittadini nella gestione della cosa pubblica, «in quanto addestramento specifico dei singoli cittadini, aspetto pratico della loro educazione politica di uomini liberi, che li fa uscire dalla ristretta cerchia dell'individualismo personale e familiare e li abitua a comprendere gli interessi comuni e a organizzare iniziative comuni – a agire per motivi pubblici e semipubblici, e ispirare la propria condotta a fini che li unificano invece di isolarli l'uno dall'altro»¹¹⁷, ma soprattutto mette in guardia dalla tendenza dello Stato ad estendere il suo potere sulle attività sociali che richiedono capacità organizzative, perché questo «trasforma sempre più gli individui più attivi e ambiziosi in parassiti del governo»¹¹⁸. Scrive l'autore:

¹¹⁴ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 119.

¹¹⁵ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 126.

¹¹⁶ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 131.

¹¹⁷ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 131.

¹¹⁸ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 132.

se gli incarichi governativi fossero tutti ricoperti dalle persone più capaci, tutta la cultura più approfondita e l'intelligenza più sperimentata del paese [...] sarebbe concentrata in una folta burocrazia, che diventerebbe l'unico punto di riferimento del resto della comunità per qualsiasi questione. [...] In un regime del genere, non solo il pubblico esterno alla burocrazia non sarebbe in grado, per mancanza di esperienza pratica diretta, di criticarne o controllarne l'attività, ma anche se, per accidenti del dispotismo o funzionamento naturale delle istituzioni popolari, salissero al potere dei governanti o un governante con intenzioni riformatrici, non si potrebbe effettuare alcuna riforma che andasse contro gli interessi della burocrazia.¹¹⁹

Si può osservare dunque come, nella visione di Mill, il punto centrale e più complesso dell'arte del governare si ritrovi nel riuscire a determinare il momento in cui l'interferenza dello Stato nella vita sociale si traduce in un limitazione così grave della libertà del cittadino da ostacolare il progresso umano, e quindi riconoscere il momento in cui nell'applicazione della forza collettiva per il raggiungimento dei beni comuni i costi iniziano a prevalere sui benefici.

Dopo aver portato i suoi argomenti a favore della libertà di pensiero e illustrato il valore dell'individualità quale elemento del bene comune, Mill completa la sua trattazione a favore della libertà ponendone alla base il concetto di autonomia del cittadino, che è riconosciuto quale «argomento specificamente liberale a favore della tolleranza»¹²⁰. Come osserva Mendus, l'autore risponde in questo modo a una delle questioni fondamentali che il concetto di tolleranza porta con sé: come può essere giusto “tollerare” in senso forte, e dunque permettere ciò che riteniamo moralmente sbagliato? La scelta autonoma è da considerarsi per Mill più importante della scelta giusta¹²¹. Non a caso, con questo avvertimento l'autore conclude il suo «Saggio sulla libertà»:

A lungo termine, il valore di uno Stato è il valore degli individui che lo compongono; e uno Stato che agli interessi del loro sviluppo e miglioramento intellettuale antepone una capacità amministrativa lievemente maggiore, o quella sua parvenza conferita dalla pratica minuta; uno Stato che rimpicciolisce i suoi uomini perché possano essere strumenti più docili nelle sue mani, anche se a fini benefici, scoprirà che con dei piccoli uomini non si possono compiere cose veramente grandi; e che la perfezione meccanica cui ha tutto sacrificato alla fine non gli servirà a nulla, perché mancherà la forza vitale che, per far funzionare meglio la macchina, ha preferito bandire.¹²²

¹¹⁹ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 132-133.

¹²⁰ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 71.

¹²¹ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 65-71

¹²² John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 137.

Parte seconda

La tolleranza oggi come discorso e pratica

Capitolo quarto

Nuove sfide della tolleranza

Nella parte introduttiva ho scelto di fare riferimento a tre importanti opere – «*Epistola de tolerantia*» di John Locke, «*Traité sur la tolerance*» di Voltaire e infine «*On liberty*» di John Mill – che hanno però segnato soltanto alcune tra le tappe fondamentali del lungo cammino del concetto di tolleranza in Europa, che dai primi secoli della cristianità – si pensi all’Editto di Milano, emanato dall’imperatore Costantino nel 313, primo atto pubblico di tolleranza che si pone quale compromesso tra Impero e cristiani in un momento di crisi del potere politico – giunge fino al XX secolo, riproponendosi non soltanto come tolleranza religiosa, ma anche razziale, sessuale, allargando la sua accezione fino a considerare ogni tipo di diversità, come esprime la «Dichiarazione di principî sulla tolleranza» che gli Stati Membri dell’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura, riuniti a Parigi per la XXVIII sessione della Conferenza Generale hanno adottato e proclamato solennemente.¹²³

Il riferimento al pensiero di questi tre autori mi permette comunque di proporre due importanti considerazioni rispetto alla storia della lunga lotta per la tolleranza in Europa. Innanzitutto, anche se il concetto di tolleranza ha origini molto più antiche, la sua teorizzazione assiste ad una spinta propulsiva tra XVII e il XVIII secolo, stimolata dalla crisi scoppiata in Europa con la Riforma e la rivoluzione scientifica, ovvero quella crisi politica e sociale dalla quale nasce il Moderno. La tolleranza per Locke si sostiene su un argomento razionale, di prudenza politica, che intuisce nella scelta della neutralità religiosa del magistrato, e della separazione dunque tra la sfera pubblica e quella privata della vita del cittadino, la soluzione per ripristinare l’ordine sociale e politico all’interno dello Stato. Il concetto di neutralizzazione sovrana e secolarizzazione del legame politico tra Stato e Chiesa viene ripreso successivamente negli ambienti dei *politiques* francesi e nel pensiero di Voltaire quel diritto alla tolleranza, già riconosciuto da Locke ad ogni individuo perché cittadino e uomo, ottiene un’ulteriore giustificazione politica: il pluralismo religioso viene individuato quale strumento necessario alla regolamentazione della convivenza civile all’interno della forma Stato. La libertà religiosa non rappresenta più allora solamente un diritto privato ma un vero e proprio diritto pubblico che, proclamato con la Rivoluzione francese, diviene concetto cardine della teoria ottocentesca dello Stato di diritto.

La seconda osservazione riguarda però il fatto che, come evidenzia Lanzillo, dopo le conquiste della Rivoluzione francese la discussione sulla tolleranza, che consisteva principalmente in una tolleranza religiosa, si esaurisce e, fino al XX secolo, lascia spazio a quella sulla libertà

¹²³ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp.

civile. Emblematico diventa allora l'utilizzo del termine tolleranza che John Mill compie nel «Saggio sulla libertà»: sebbene lo scritto sia riconosciuto da molti studiosi quale testo fondamentale della discussione sulla tolleranza, il termine viene citato solamente quattro volte per lasciare spazio al tema della libertà civile. Per quanto si tratti di un argomento strettamente connesso alla lotta per la tolleranza, che contribuì così significativamente ad affermare l'importanza del pluralismo su cui l'idea di libertà si fonda, nel modello originario dello Stato moderno di tolleranza, di fatto, non si discute più. La lotta moderna per la tolleranza ha infatti contribuito al riconoscimento delle libertà pubbliche nella forma dei diritti civili, politici e sociali ma nello spazio dello Stato dei primi decenni del XIX secolo, in cui i soggetti da tollerare si trasformano in cittadini e quindi portatori di una serie di diritti naturali inalienabili, la tolleranza perde dunque quella carica sovversiva che la contraddistingueva nella lotta per la libertà e riacquisisce quella connotazione spregiativa di compromesso che in essa è insita¹²⁴.

Negli ultimi decenni del XX secolo la questione della tolleranza torna però nuovamente in auge, in particolare nel secondo dopoguerra. Essa si ripresenta in un momento di crisi, ma se da un lato appare come un'esigenza, un dovere morale, dall'altro si rivela nella sua limitatezza, quale passivo adeguamento all'esistente¹²⁵. Tra gli autori che criticano la tolleranza liberale su cui si è costruito lo Stato moderno, Herbert Marcuse esprime con efficacia l'ambiguità del concetto applicato alla società del suo tempo, che egli definisce una «società industriale avanzata»¹²⁶:

oggi la tolleranza appare di nuovo ciò che era all'origine, all'inizio dell'età moderna: un obiettivo di parte, un'idea e una pratica sovversiva e liberante. Viceversa, ciò che oggi si proclama e si pratica come tolleranza è in molte delle sue più effettive manifestazioni al servizio della causa dell'oppressione.¹²⁷

Marcuse osserva come la funzione e il valore della tolleranza siano strettamente connessi alla società in cui essa è applicata, e identifica come variabile determinante il grado di eguaglianza da cui la società in oggetto è contraddistinta. L'autore adotta quella definizione tipicamente liberale di tolleranza che consiste nell'accettazione indistinta di tutte le opinioni, siano esse assennate o meno, sulla base di un argomento democratico, ovvero sulla convinzione che «nessuno, sia gruppo od individuo, è in possesso della verità e capace di definire cos'è giusto e cos'è sbagliato, cos'è

¹²⁴ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 125-127

¹²⁵ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 128-129

¹²⁶ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p.79.

¹²⁷ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p.79.

bene e cos'è male»¹²⁸ e riconosce, di conseguenza, che spetta alle persone – *the people* – il discernere tra le opinioni in lotta. Nel suo saggio «Tolleranza repressiva», Marcuse specifica però che la veridicità del concetto di tolleranza così inteso implica un'importante preconditione: le persone devono essere messe nelle condizioni di poter compire delle scelte autonome, fondate dunque su valutazioni individuali che si costruiscono su fonti autentiche di informazione. Ed è proprio il venir meno di ciò ad invalidare, secondo Marcuse, l'argomento democratico che sostiene la validità del concetto di tolleranza come fine in sé¹²⁹.

Riflettendo sulle democrazie della propria contemporaneità, l'autore osserva come violenza e repressione siano sistematicamente adottati, alla stregua dei regimi autoritari, quali strumenti necessari al mantenimento dello *status quo*. Marcuse accusa queste democrazie «totalitarie», caratterizzate da un'alta concentrazione del potere politico ed economico, di utilizzare mezzi monopolistici per diffondere una mentalità predefinita, che non lascia spazio al dissenso per quanto concerne determinati interessi vitali per una società contraddistinta da sistema di disuguaglianza istituzionalizzata. In un contesto che presenta tali caratteristiche, si assiste allora ad un cambiamento del luogo politico in cui la tolleranza agisce: da comportamento attivo legato all'opposizione, schierato contro la tirannia della maggioranza tanto temuta da Mill, essa passa ad uno stato passivo che, al contrario, rinforza un atteggiamento di *laissez faire* nei confronti delle autorità costituite, sebbene risulti evidente l'effetto dannoso che l'azione di queste riversa sull'uomo e sulla natura¹³⁰. Marcuse giunge dunque alla seguente conclusione:

La tolleranza universale diventa discutibile quando la sua ragione fondamentale [che gli uomini fossero *individui* (potenzialmente) che possono imparare ad udire, a vedere e a sentire da sé stessi, a sviluppare i propri pensieri, a tentare di perseguire i loro veri interessi, diritti e capacità, anche contro l'autorità e l'opinione stabilite¹³¹] non prevale più, quando la tolleranza è amministrata per manipolare e indottrinare degli individui che ripetano pappagallescamente, come fossero le proprie, le opinioni dei loro capi, per i quali l'eteronomia è diventata l'autonomia.¹³²

Per Marcuse dunque, riprendendo Mill, «questa dottrina [della tolleranza] vale solo per esseri umani nella pienezza delle loro facoltà»¹³³ che si sviluppano necessariamente in contesto di

¹²⁸ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p.89.

¹²⁹ Cfr. Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, pp. 79-80.

¹³⁰ Cfr. Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, pp. 80-82.

¹³¹ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p. 85.

¹³² Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p. 86, parentesi quadre mie nel testo.

¹³³ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. 7/76, parentesi mie nel testo.

libertà che è innanzitutto libertà di pensiero ed espressione. L'autore riconosce nella tolleranza delle idee il passaggio necessario per sbarazzarsi dell'establishment che vizia fin dagli inizi l'autodeterminazione dell'individuo, ma specifica che «questa tolleranza non può essere indiscriminata ed eguale nei confronti dei contenuti dell'espressione, né delle parole, né dei fatti; non può proteggere le parole false e i fatti sbagliati che dimostrano che essi contraddicono e vanno contro alle possibilità di liberazione¹³⁴». Secondo l'autore non ci si può aspettare che una tolleranza repressiva che si astiene dal prendere posizione, proteggendo così la discriminazione istituzionalizzata, migliori le sorti dell'umanità, ma si deve auspicare ad una tolleranza di parte, «partigiana»¹³⁵ appunto. Colti dunque i limiti del concetto di tolleranza applicato ad una società democratica avanzata, nel quale riesce a leggere il preciso «meccanismo di esclusione che sta alla base della pratica moderna della tolleranza»¹³⁶, Marcuse risponde proponendo delle soluzioni che non escono dalle logiche che sorreggono tale idea: alla tolleranza borghese egli oppone l'intolleranza di chi reprime¹³⁷.

Nel pensiero di Marcuse si può osservare l'affiorare delle problematiche che la ripresa della discussione sulla questione della tolleranza porta con sé. Pur prendendo il via dalle problematiche di convivenza tra credenze religiose diverse che si ripresentano nel mondo occidentale come effetto dei flussi migratori, il recente dibattito su questo tema si ripropone nelle più diverse forme di tolleranza razziale, sessuale, e nei confronti di ogni tipo di diversità. Domande di tolleranza e riconoscimento continuano ad essere rivolte alle istituzioni politiche. Il meccanismo del modello originario dello Stato moderno, che attraverso lo *status* di cittadinanza trasforma i soggetti da tollerare in cittadini portatori di diritti naturali inalienabili, non sembra più in grado di offrire la soluzione a questi nuovi conflitti, che si configurano apparentemente come conflitti di culture ma che si rivela in realtà essere parte di una più ampia contrapposizione politica ed economica tra oppressori ed oppressi. Per questo motivo un discorso sulla tolleranza oggi necessita di un profondo ripensamento delle categorie fondamentali che si sono prodotte nella lotta moderna, che giunge a toccare l'idea di cittadinanza, di sovranità, di diritti, di rappresentanza e democrazia¹³⁸.

«Liberalismo politico»: la tolleranza liberale di John Rawls

Il pensatore liberale contemporaneo che, nell'orizzonte del pluralismo dei valori che si presenta nelle democrazie di fine millennio, riconosce la tolleranza quale valore politico

¹³⁴ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p. 84.

¹³⁵ Herbert Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p. 82.

¹³⁶ Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 130.

¹³⁷ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 130-131.

¹³⁸ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 125-133.

fondamentale è John Rawls. Il suo testo del 1993, *Liberalismo politico*, che può essere interpretato secondo Salvatore Veca come un vero e proprio trattato sulla tolleranza¹³⁹, si apre con la seguente domanda fondamentale:

La cultura nella società democratica è sempre contraddistinta da una molteplicità di dottrine religiose, filosofiche e morali opposte e inconciliabili; alcune di esse sono del tutto ragionevoli, e il liberalismo politico vede queste diversità fra dottrine ragionevoli come l'inevitabile risultato a lungo termine dei poteri della ragione umana, quando operano sullo sfondo di istituzioni libere e durature. [...] quali sono le basi della tolleranza intesa in questo modo, dato il fatto del pluralismo ragionevole come prodotto inevitabile di istituzioni libere? [...] come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?¹⁴⁰

Già dalle prime righe, è possibile individuare la questione centrale che l'autore tratta in questo scritto: il mantenimento di una stabilità all'interno di una società giusta, di fronte al fatto del pluralismo. Nella visione di Rawls rispondere al pluralismo significa riconoscere la tolleranza come virtù politica saliente, capace di assicurare appunto la stabilità, in una società le cui istituzioni si fondano sulla prima virtù della giustizia.¹⁴¹

Non mi soffermerò sulla descrizione della «teoria della giustizia come equità» di matrice Rawlsiana, mi limiterò ad esplicitare qui il suo obiettivo, ovvero la creazione di una società sulla base di un consenso pubblico. In una società organizzata quale «equo sistema di cooperazione sociale tra persone libere e uguali considerate membri pienamente cooperativi della società»¹⁴², la giustizia come equità cerca di sintetizzare idee e principi che sono familiari ai membri della stessa, in una concezione di giustizia politica che colleghi e metta in relazione in modo sistematico tali idee e principi. Usando le parole di Rawls: «lo scopo della giustizia come equità è pratico: essa si presenta come una concezione della giustizia che può essere condivisa dai cittadini come base di un accordo politico ragionato, informato e volontario»¹⁴³.

Per raggiungere tale ragione condivisa, che sia capace di conservare unità e stabilità nel tempo, il liberalismo politico riconosce la necessità che la concezione della giustizia sia il più possibile indipendente dalle dottrine filosofiche e religiose sostenute dai cittadini, che costituiscono inevitabilmente, come la storia ha dimostrato, fonte di opposizioni e contrasti. Il principio di tolleranza viene allora applicato come in passato alle dottrine religiose, ma non soltanto, anche a

¹³⁹ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, pp.67-68

¹⁴⁰ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 23.

¹⁴¹ Cfr. Salvatore Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli Editore, 2006, p.

¹⁴² John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 27.

¹⁴³ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 27.

quelle morali e filosofiche, che non possono più servire da fondamento aperto e dichiarato della società. Il liberalismo di Rawls non può che essere, dunque, un liberalismo «politico», perché politica e autonoma – indipendente da qualsiasi dottrina metafisica ed epistemologica specifica – risulta essere l'unica concezione della giustizia i cui valori possano essere universalmente accettati da tutti i cittadini¹⁴⁴.

La società regolata da una concezione politica pubblica della giustizia sarà nella visione di Rawls una società «bene ordinata» composta da «cittadini liberi e uguali». Quando per liberi e uguali si intendono coloro che riconoscono a sé stessi e agli altri la capacità morale di concepire il bene – di formare, rivedere e perseguire razionalmente la propria particolare concezione del bene – ogni cittadino è ritenuto libero e capace di modificare la propria concezione, se spinto da motivazioni ragionevoli e razionali. I cittadini vengono considerati, dunque, portatori di fini e impegni politici e non, che conciliandosi in un'unica identità morale danno forma a quello che costituisce il modo di vivere nel mondo sociale. Il cittadino, riconosciuto quale detentore delle suddette capacità morali, è libero di avanzare rivendicazioni fondate sui doveri e gli obblighi derivanti dalla loro concezione di bene, purché essi non si pongano in opposizione con la concezione pubblica della giustizia, e viene ritenuto responsabile dei fini che assume, perché capace di limitare le proprie richieste di giustizia a ciò che è consentito dai principi che essa pone¹⁴⁵.

Per società bene ordinata, invece, Rawls intende «una società nella quale ognuno accetta, e sa che tutti gli altri accettano esattamente gli stessi principi di giustizia»¹⁴⁶, in cui l'opinione pubblica è giustamente persuasa del fatto che la struttura di base della società soddisfa tali principi e, di conseguenza, risulta essere una società in cui i cittadini sviluppano un senso di giustizia tale, da produrre un'obbedienza generalizzata rispetto alle istituzioni di base della società. La società democratica in oggetto è caratterizzata secondo l'autore da alcuni aspetti politici e culturali generali che conseguono il fatto di quello che Rawls denomina il «pluralismo ragionevole». Nelle società democratiche moderne, innanzitutto, presenza di una varietà di dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose, filosofiche o morali, non costituiscono un dato storico ma rappresentano un aspetto permanente della cultura pubblica. Di conseguenza, se una concezione politica della giustizia vuole divenire una base pubblica solida di un regime costituzionale essa deve riuscire a conciliare dottrine comprensive molto diverse, sebbene tutte ragionevoli, così da evitare lo sviluppo di ostilità tra classi sociali o gruppi religiosi. Il liberalismo politico di Rawls non mira dunque all'utopistico requisito che tutti i cittadini condividano e sostengano un'unica dottrina comprensiva, consenso che per essere collettivo e duraturo richiederebbe l'uso oppressivo del potere da parte

¹⁴⁴ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 24-29.

¹⁴⁵ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 42-46.

¹⁴⁶ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 47.

dello Stato, ma intende formulare una concezione pubblica della giustizia che si limita all'«ambito del politico» e dei suoi valori¹⁴⁷.

Per spiegare come una società bene ordinata e composta da cittadini liberi ed uguali possa mantenersi unita e stabile attorno ad una concezione politica della giustizia, Rawls introduce un'idea fondamentale del liberalismo politico che si pone in linea di continuità con il principio di tolleranza: l'idea di «consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli»¹⁴⁸.

È necessario precisare innanzitutto che per dottrine comprensive ragionevoli l'autore si riferisce a quegli esercizi di ragione teoretica che riguardano gli aspetti religiosi, morali e filosofici più importanti della vita umana, che diventano esercizi di ragione pratica quando i valori scelti da considerare quali particolarmente significativi entrano in conflitto. Tali dottrine, sono caratterizzate da visioni comprensive ragionevoli che, benché risultino stabili nel tempo, tendono a modificarsi in relazione a ragioni ritenute valide e sufficienti.

Dottrine comprensive ragionevoli sono sostenute da persone ragionevoli. Nella visione di Rawls, le persone si possono definire tali quando «sono disposte a porre dei principi e dei criteri che facciano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente, una volta sicure che anche gli altri faranno lo stesso»¹⁴⁹. Esse non sono spinte a fare tutto ciò dall'idea del bene generale, ma si muovono in funzione della creazione di un mondo sociale in cui possano cooperare da individui liberi ed eguali con le altre persone, un mondo contraddistinto da una solida reciprocità in cui ognuno benefici insieme agli altri¹⁵⁰.

All'interno di questo pluralismo ragionevole, risultato del libero esercizio della ragione umana, l'idea di consenso per intersezione prevede che la concezione politica della giustizia faccia astrazione dalla conoscenza delle specifiche concezioni del bene dei cittadini e prenda le mosse, invece, dalle concezioni politiche condivise della società e della persona. Queste concezioni della legittimità politica intendono individuare una base pubblica di giustificazione che si appella alla ragione pubblica, e dunque ai cittadini liberi e uguali considerati ragionevoli e razionali. Così facendo, la concezione politica della giustizia, nella sua forma e nel suo contenuto, non risulta essere un compromesso tra le dottrine comprensive dominanti, ed aggira l'influenza dei rapporti politici di forza che tra esse sussistono¹⁵¹.

Il consenso per intersezione non si limita, però, ad un'intesa dei cittadini come *modus vivendi*, fondata su un consenso sociale dato dalla mutabile convergenza di interessi personali e di gruppo. A garanzia della stabilità necessaria di una concezione politica che si pone quale parte

¹⁴⁷ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 46-50.

¹⁴⁸ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 123.

¹⁴⁹ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 58.

¹⁵⁰ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 58.

¹⁵¹ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 129-130.

costitutiva essenziale della società, oltre al fatto di presentarsi quale dottrina autonoma rispetto a qualsiasi dottrina comprensiva, in quanto oggetto del consenso per intersezione, la giustizia come equità si pone come concezione morale in sé, e viene affermata per motivi morali. Riportando le parole di Rawls:

un consenso per intersezione non è soltanto un consenso sull'accettazione di certe autorità, o sul conformarsi a certi assetti costituzionali, fondato sulla convergenza di interessi personali e di gruppo; tutti coloro che affermano la concezione politica partono dalla propria visione comprensiva e attingono alle motivazioni religiose, filosofiche e morali che essa fornisce, e il fatto che affermino, con queste motivazioni, la stessa concezione politica non rende meno religioso, filosofico, o morale il loro affermarla, dato che le motivazioni – sostenute con sincerità – determino la natura dell'affermazione¹⁵².

L'idea di consenso del liberalismo politico si distanzia dall'idea di compromesso tra *stakeholders*, per promuovere una concezione della giustizia elaborata come concezione autonoma rispetto alle dottrine comprensive esistenti, che però non è indifferente o scettica verso di queste. Se in un primo momento la concezione della giustizia come equità, viene elaborata senza cercare giustificazioni in dottrine religiose, filosofiche o morali, essa si guarda dal superare i limiti del politico e depura la concezione di qualsiasi idea che non possa essere sottoscritta da dottrine comprensive esistenti. La speranza di Rawls è che una concezione politica soddisfi questi requisiti abbia infine la capacità di attrarre verso di sé queste dottrine ragionevoli, sostenute da cittadini ragionevoli¹⁵³.

Le aspetti caratterizzanti del consenso per intersezione saranno dunque tre e riguarderanno rispettivamente l'ampiezza, la profondità del consenso e la specificità del suo centro focale:

il consenso si spinge fino alle idee fondamentali che fanno da cornice alla costruzione della giustizia come equità; presuppone un accordo abbastanza profondo come quelle dell'idea della società come equo sistema di cooperazione, o dei cittadini come persone ragionevoli, razionali, libere ed eguali. Quanto all'ampiezza, esso copre i principi e i valori di una concezione politica (in questo caso, quella della giustizia come equità) e si applica all'intera struttura della base.¹⁵⁴

La tesi del liberalismo politico prende forza da due tesi fondamentali: la prima assume che i valori del politico siano valori grandissimi, difficilmente superabili, a cui è affidato l'impianto di base della vita in società e il compito di specificare i termini della vita politica e sociale; La seconda riconosce che i valori politici di una concezione politica della giustizia adatta ad un regime

¹⁵² John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 134.

¹⁵³ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 131-139.

¹⁵⁴ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 135.

democratico – valori che secondo Rawls non possono che essere liberali – sono congruenti, sostenuti, o almeno non conflitto con molte delle dottrine ragionevoli esistenti. È sulla base di queste due motivazioni che, secondo l'autore, si garantisce la base della ragione pubblica, in quanto permettono di risolvere i problemi politici fondamentali attraverso i valori no politici espressi in quella concezione politica adottata dal consenso per intersezione¹⁵⁵. Scrive Rawls:

Se la giustizia come equità rendesse possibile un consenso per intersezione, completerebbe ed estenderebbe quel movimento di pensiero che è iniziato tre secoli fa, con la graduale accettazione del principio di tolleranza, e ha portato lo stato non confessionale e all'uguale libertà di coscienza. Questa estensione è indispensabile per un accordo su una concezione politica della giustizia, date le condizioni storiche e sociali della società democratica; applicare i principi di tolleranza alla filosofia stessa significa demandare ai cittadini la soluzione – in accordo con le posizioni da loro liberamente affermate – dei problemi religiosi, filosofici e morali¹⁵⁶.

Non per compromesso ma altresì dall'interno delle proprie dottrine ragionevoli, i cittadini di una società democratica affermano l'ideale della ragione pubblica, «ragione di cittadini uguali che, in quanto corpo associato, esercitano un potere ultimo e coercitivo l'uno sull'altro promulgando leggi ed emendando la costituzione»¹⁵⁷. Il principio liberale di legittimità viene soddisfatto allora attraverso una costituzione che, una volta accolta nei suoi valori e principi essenziali dalla società, comporta il dovere morale per ogni singolo componente di essere pronto a difendere la concezione politica della giustizia che essa sostiene, in quanto basata su valori ritenuti condivisibili da tutti cittadini ragionevoli e razionali. Detto questo, è necessario osservare che se per rafforzare l'ideale della ragione pubblica i cittadini possono proporre i valori politici alla base della loro dottrina comprensiva, «tesi inclusiva», essi non possono in nessun caso proporre le dottrine stesse che le sostengono, «tesi esclusiva»¹⁵⁸. Il liberalismo politico propone allora una concezione politica che riconosce il giusto e il bene quali idee complementari nel singolo individuo, ritiene che una concezione politica ragionevole della giustizia debba utilizzare varie idee del bene, ma pone allo stesso tempo una precisa restrizione:

Nella giustizia come equità questa restrizione è espressa dalla priorità del giusto; nella sua accezione più generale tale priorità dice che le idee del bene ammissibili devono rispettare i limiti della concezione politica della giustizia e svolgere un ruolo al suo interno.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 151.

¹⁵⁶ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 138-139.

¹⁵⁷ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 184.

¹⁵⁸ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 209.

¹⁵⁹ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 157.

Le idee del bene che possono essere prese in considerazione devono essere, dunque idee politiche e soddisfare due requisiti fondamentali: che siano idee condivise o potenzialmente condivisibili da cittadini liberi ed uguali e che non presuppongano dottrine comprensive. Il liberalismo politico, che all'interno di un'idea politica indipendente da dottrine comprensive particolari cerca un'idea di vantaggio razionale che possa essere centro focale di un consenso per intersezione, non ritiene lecito il perseguimento di ogni concezione del bene ma ritiene permissibili quelle dottrine comprensive che non entrano in contrasto con i principi della giustizia politica¹⁶⁰.

La risposta che Rawls propone alla realtà del pluralismo è allora «l'identificazione di una similarità parziale nelle strutture delle concezioni di bene permissibili dei cittadini»¹⁶¹, resa possibile attraverso due condizioni: innanzitutto, che tutti cittadini si percepiscano quali persone libere ed uguali; in secondo luogo, che la promozione delle diverse dottrine religiose e filosofiche avvenga attraverso la garanzia dell'esercizio di uguali diritti, libertà e opportunità fondamentali ma anche degli stessi mezzi che contribuiscono alla realizzazione della base sociale del rispetto di sé, quali reddito e ricchezza. L'autore parla di un approccio alle dottrine comprensive e alle concezioni di bene che consiste in una neutralità dei fini, che si distingue dalla neutralità delle procedure e che non comporta necessariamente una neutralità della conseguenza o dell'influenza. La concezione della giustizia come equità, che prevede la priorità del giusto sulle idee di bene, permette il perseguimento di tutte le dottrine comprensive che rispettino i principi di giustizia e non persegue lo scopo di favorirne alcuna in particolare. Riconosce però allo stesso tempo l'impossibilità di garantire che, in modo non intenzionale, un regime costituzionale giusto non abbia conseguenze sulla durata o il successo delle dottrine comprensive che abitano la società. La giustizia come equità, ad esempio, è palesemente attenta ad alcune virtù politiche quali l'equa operazione sociale e, di conseguenza, non è accusabile di perfezionare una particolare dottrina comprensiva se prende posizione scoraggiando forme di discriminazione religiosa o razziale nel tentativo di promuovere virtù politiche quali la tolleranza.¹⁶²

Nel rivedere il modello liberale classico per renderlo capace di affrontare le sfide delle società contemporanee, Rawls individua una concezione liberale ragionevole che abbandona il perseguimento di virtù e valori tipicamente liberali come l'autonomia e l'individualismo, per puntare al riconoscimento dei principi di una concezione politica della giustizia che, in quanto espressione della cultura pubblica di una società democratica, mette al centro una certa concezione della persona libera e uguale. Essa pensa sé stessa e l'altro quale individuo che possiede, in quanto tale, quelle libertà fondamentali di cui dispongono le persone libere, uguali e in grado di essere

¹⁶⁰ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 156-157.

¹⁶¹ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 160.

¹⁶² Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 167-170.

membri pienamente cooperanti di una società. La base della tolleranza di Rawls consiste allora in una concezione della persona che quando assume forma politica ha esiti ben diversi rispetto all'assunzione di modi di vivere religiosi o morali, di ideali personali, familiari o associativi, che rendono la cooperazione fra persone con concezione del bene diverse difficile, se non impossibile¹⁶³. Anche la concezione della giustizia come equità pone dei vincoli alle dottrine comprensive, ma secondo la visione di Rawls, appellandosi alle idee di ragionevolezza e di razionalità della persona applicate ai cittadini nell'esercizio dei loro poteri morali, essa non attacca il contenuto sostanziale delle concezioni comprensive del bene ma agisce delimitando uno spazio in cui è garantita sufficiente libertà a quei «modi di vivere degni della fedeltà e della devozione dei cittadini»¹⁶⁴.

Difesa di Salvatore Veca alla tolleranza liberale

A sostegno della proposta di Rawls di elevare la tolleranza quale virtù politica saliente a tutela della stabilità e della durata delle istituzioni di una società giusta, dato il fatto del pluralismo, si schiera Salvatore Veca. In «Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche» – ma anche nella prefazione dell'edizione Feltrinelli del «Trattato sulla tolleranza di Voltaire», il cui teorema sulla difficile virtù rappresenta per l'autore la base dell'estensione della virtù della tolleranza proposta da Rawls – Veca offre un'efficace sintesi degli argomenti che in filosofia politica vengono adottati a favore della tolleranza e dei dilemmi che generano le diverse circostanze in cui la tolleranza è prospettata come soluzione. Il filosofo italiano distingue tre modalità di rivendicazione nelle odierne domande di tolleranza: l'argomento prudenziale, l'argomento razionale e l'argomento morale.

L'argomento prudenziale propone la tolleranza quale «soluzione razionale, quando i costi dell'intolleranza sono largamente valutati come superiori a quelli della tolleranza»¹⁶⁵. Essa si presenta in questo caso quale valore propriamente strumentale, che nel caso contingente in cui il calcolo costi-benefici protenda a favore della tolleranza, consente di perseguire altri valori o fini in sé, quali ad esempio in una situazione di conflitto il ripristino dell'ordine sociale. Questa prima giustificazione guarda alla tolleranza non come valore ultimo, ma bensì «penultimo»¹⁶⁶, generato in un conflitto in cui nessuna delle parti in causa ha la sicurezza dalla vittoria ed è dunque possibile stimare la convenienza per entrambe di accettare una cooperazione.

¹⁶³ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 306-309.

¹⁶⁴ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 181.

¹⁶⁵ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. VI.

¹⁶⁶ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. X.

La soluzione della tolleranza in questi conflitti, che ricalcano il modello della guerra per un riconoscimento identitario esclusivo del conflitto religioso, si configura come un *modus vivendi*: l'arrangiamento che «permette ai partecipanti con identità collettive divergenti e già configgenti quanto alla vita buona di riconoscersi mutualmente quali cittadini cooperanti nella sfera della vita giusta»¹⁶⁷. Come osserva Lanzillo, la tolleranza appare in questa argomentazione quale risposta inclusiva che offre l'opportunità ad identità collettive differenti di inserirsi nello schema di cooperazione della cittadinanza, quale condizione minima di possibilità di una società stabile e ben ordinata¹⁶⁸.

L'incertezza sulla questione dell'ordine derivante dalla pluralità delle devozioni e delle concezioni del bene si risolve sottraendola al criterio di giudizio sulla vita buona o santa. La tolleranza, sostiene Veca, appare allora strettamente connessa alla «configurazione di regole costituzionali e post-costituzionali, di istituzioni e procedure che sono alla radice dell'insorgenza e delle trasformazioni delle democrazie costituzionali pluralistiche»¹⁶⁹.

Ogni argomento a favore della tolleranza, esplicita Veca, costituisce altresì un argomento sui suoi limiti. Il limite che si pone alla tolleranza sostenuta dall'argomento prudenziale è rappresentato dalla rottura dell'accordo: «non è giustificato tollerare chi venga meno alla lealtà alla comune cerchia della lealtà civile perché è per questo che quello o quella ha il diritto al riconoscimento del suo nome o della sua differenza»¹⁷⁰.

Il secondo argomento a favore della tolleranza è l'argomento razionale, centrato sul perseguimento della verità. La virtù della tolleranza prevede infatti la rinuncia all'idea di possedere il monopolio della verità, di avere la certezza su di essa, non la negazione dell'esistenza di questa. Questa giustificazione assume l'idea di una società quale comunità in cui i partecipanti sono impegnati nella ricerca della verità e nella comunicazione reciproca delle ragioni per accettare e condividere credenze. La tolleranza in questo contesto corrisponde al rispetto riconosciuto alle diverse tesi alternative su ciò che ha valore, che si traspongono su coloro che avanzano e comunicano tali idee nella sfera pubblica.

In un contesto così descritto l'esclusione dalle cerchie della discussione pubblica viene associata alla condanna all'invisibilità sociale, e la tolleranza rappresenta appunto quel dispositivo che, dando voce a nuove comunità entro la società, favorisce l'uscita dal ghetto dell'oppressione. Nell'aprire l'accesso alla discussione pubblica ai nuovi entrati, la tolleranza «equivale al riconoscimento che, virtualmente, siamo tutti immigrati nella comunità della comunicazione. E che

¹⁶⁷ Salvatore Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli Editore, 2006, p.

¹⁶⁸ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, p.69.

¹⁶⁹ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XI.

¹⁷⁰ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XV.

non vi sono clausole di sbarramento se non per chi non accetti di comunicare nel modo giusto»¹⁷¹. La tolleranza, come per l'argomento prudenziale, risponde ad una domanda di inclusione e agisce allargando la possibilità della partecipazione alla cittadinanza e ai suoi diritti¹⁷².

Il terzo argomento a sostegno della tolleranza individuato da Veca è l'argomento morale, l'unico che celebra la tolleranza quale valore in sé all'interno di un pluralismo dei valori. Essa non costituisce valore di seconda categoria dell'argomento prudenziale, o lo strumento utile nella società imperfetta dall'argomento razionale, la tolleranza rappresenta una virtù pubblica che «insorge da relazioni e processi di mutuo riconoscimento fra noi e altri significativamente diversi per cultura, genere, religione, visione del mondo, etnia, lingua, identità »¹⁷³, frequentazioni interpersonali che generano pratiche di rispetto.

Nella visione di Veca, la virtù morale della tolleranza è la risposta giusta al valore della differenza, non si ferma al semplice fatto del pluralismo. Essa favorisce una realtà caratterizzata dalla più ampia gamma di differenze possibili perché moralmente migliore rispetto ad una realtà più povera e uniforme. Scrive Veca:

Come virtù delle relazioni interpersonali, la tolleranza è la risposta all'avere vite differenti, eguale valore in forza delle differenze salienti, e non malgrado o a dispetto delle differenze. Perché sono proprio le differenze a guidare il riconoscimento e l'esplorazione di prossimità e distanze; a orientare lo sguardo fisiognomico che può indurre le pratiche del mutuo rispetto.¹⁷⁴

L'intolleranza in tali contesti interpersonali rappresenta la promessa di una reciprocità negata o non mantenuta, l'eguaglianza si determina di fronte al riconoscimento del valore della differenza.¹⁷⁵

Come osserva Lanzillo, emerge in definitiva un'idea di tolleranza non più interpretata quale segnale di crisi, di carenza di ordine, come accadeva liberalismo classico. La tolleranza viene decretata, nel pensiero dell'autore, quale virtù politica all'interno della complessità della nostra epoca¹⁷⁶. Nel fare ciò, Veca è consapevole dei rischi impliciti che appartengono alle argomentazioni liberali della tolleranza, dell'incertezza che investe i modi di sostenere la virtù pubblica e sociale dei negoziati per «patti di cooperazione stabile tra diversi»¹⁷⁷ ma è proprio attraverso questa incertezza che egli cerca di rispondere alla domanda ricorrente che anima il dibattito attorno al concetto di

¹⁷¹ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXI.

¹⁷² Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, p. 70.

¹⁷³ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXVI.

¹⁷⁴ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXVII.

¹⁷⁵ Cfr. Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, pp. XXVII-XXIX.

¹⁷⁶ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, p. 71.

¹⁷⁷ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXX.

tolleranza: «e se proprio la tolleranza di cui ci facciamo belli fosse una forma sottile di intolleranza?»¹⁷⁸. Egli risponde infatti in questo modo:

la domanda inquietante dice qualcosa sulla *natura* della difficile virtù. La mia tesi in proposito è che la domanda inquietante non possono non porsi sistematicamente le persone che ritengono, per diverse ragioni – prudenziali, epistemologiche, morali – la tolleranza un valore. Si consideri che la domanda ha letteralmente senso solo per chi accetti che la tolleranza valga. Un intollerante non ha di questi problemi. Un monopolista della vita buona e della verità sulla società giusta o sulla società santa non può porsi la domanda inquietante.¹⁷⁹

In un sistema si fonda sui principi liberali dell'uguaglianza e della neutralità, Veca ritiene la tolleranza un valore ancora in grado di affrontare le sfide del nostro tempo e afferma che, espressa contingentemente nel negoziato per la cooperazione e incorporata negli elementi costituzionale, sta nella soluzione condivisa della tolleranza la massimizzazione delle probabilità di un riconoscimento condiviso del valore della differenza.¹⁸⁰

Critica alla tolleranza liberale di Susan Mendus

Il liberalismo si fonda sulla convinzione di una diversità individuale di partenza, che ogni persona possieda una propria concezione del bene in grado di rendere la vita degna di essere vissuta e che ognuno meriti, di conseguenza, il diritto a perseguire questa visione nel modo più efficiente possibile. Questo assunto fondamentale presuppone, per definizione, l'importanza del valore della tolleranza nella società liberale che si descrive dunque come società pluralista, tanto che le giustificazioni del pensiero liberale sono state spesso adottate quali giustificazioni del concetto di tolleranza stesso. La migliore spiegazione dell'impegno del liberalismo nei confronti della tolleranza si concretizza secondo Mendus nelle giustificazioni basate sull'autonomia. Anch'esse però, se analizzate con attenzione, finiscono per vanificare la pretesa del liberalismo di proporre una teoria effettivamente indipendente da qualsiasi concezione della natura umana e dalle teorie del bene, oltre che rivelare implicazioni illiberali, in particolare verso quei gruppi di persone che liberali non sono¹⁸¹.

Cosa si intende innanzitutto per autonomia? Mendus identifica tre caratteristiche costitutive fondamentali del concetto: la libertà, ovvero il fatto che l'agente autonomo deve essere nelle condizioni di agire libero da pressioni esterne più o meno coercitive; la razionalità, l'azione dell'individuo non deve essere guidata da patologicamente da desideri o bisogni irrefrenabili e deve

¹⁷⁸ Cfr. Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXXIII.

¹⁷⁹ Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXXIII.

¹⁸⁰ Cfr. Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014, p. XXXII.

¹⁸¹ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 105-108.

essere dunque compiuta in obbedienza ad una legge; l'autodeterminazione, infine, che consiste nella capacità del soggetto di creare da sé la legge alla quale obbedire¹⁸². Il concetto di autonomia liberale è dunque associato all'idea dell'autodeterminazione razionale che però, osserva Mendus, già a partire dalle difese storiche del liberalismo non è mai bastata ad esemplificare il concetto. L'appello all'autonomia, riporta l'autrice, è sempre stato accompagnato da un preciso fondamento dai pensatori che hanno dato un importante contributo all'ideologia liberale, fondamento che, come possiamo osservare negli esempi del pensiero di Locke e Mill, ma potremmo aggiungere anche di Voltaire, è fortemente determinato dai presupposti teleologici della loro filosofia generale.

La nozione moderna di autonomia richiede delle ipotesi di partenza che la rendano plausibile, dei precisi criteri che spieghino quando e come un'azione possa essere considerata razionale: Locke si affida al Dio cristiano che ha dato dei fini agli uomini, Mill nella spinta alla perfettibilità della natura umana che discerne tra mezzi riconosciuti e controversi allo sviluppo umano e Voltaire, potremmo aggiungere, riconosce nella ragione e morale comune di cui l'essere Supremo ha dotato l'umanità¹⁸³. La tesi di fondo che viene sostenuta consiste evidentemente in questi casi in una precisa concezione della natura umana che rende evidente come, articolandosi in funzione di questa, la difesa del liberalismo all'autonomia si riveli infine essere una difesa non liberale¹⁸⁴.

L'adozione di una tale concezione di autonomia tende a giustificare una serie di atti illiberali nel nome dello stesso liberalismo:

se il fondamento del liberalismo è l'autonomia e l'autonomia è considerata autodeterminazione razionale, allora dobbiamo stare attenti [...] il liberalismo fondato sull'autonomia richiede in generale che i principi liberali debbano essere riconosciuti solo a coloro che sono autonomi. Inoltre, un'interferenza illimitata può essere giustificata in nome della promozione dell'autonomia [...].¹⁸⁵

L'autonomia è un comportamento che si può mantenere solamente in un contesto in cui ci sia uno sfondo di valori condivisi che permetta lo sviluppo di scelte autonome, ovvero un contesto sociale in cui la libertà sia posta in posizione prioritaria rispetto agli altri beni sociali.

Non è lo stesso contesto, però, quello adatto allo sviluppo dell'autonomia. La libertà, già nelle argomentazioni di Mill, può essere infatti temporaneamente sospesa se l'essere umano non ha ancora raggiunto la maturità delle sua facoltà, nell'attesa appunto del raggiungimento e del riconoscimento del valore dell'autonomia che, i liberali scommettono, non verrà abbandonata, in quanto una volta che l'individuo ha assaporato i vantaggi di uno stile di vita autonomo difficilmente

¹⁸² Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 108-109.

¹⁸³ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 109-111.

¹⁸⁴ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 112-116.

¹⁸⁵ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p 114.

è disposto a rinunciarvi. Il liberalismo basato sull'autonomia non prende in considerazione il fatto che lo stile di vita autonomo possa essere esso stesso oggetto di scelta, che l'autonomia possa essere considerato un semplice stile di vita tra gli altri, e che i valori dell'indipendenza e dell'autodeterminazione, possano essere rifiutati da alcuni gruppi sociali. I casi in cui la libertà può essere paternalisticamente sospesa non riguardano soltanto coloro che non hanno raggiunto la maggiore età, ma anche alle classi inferiori e tutti quei ai popoli considerati «non civilizzati». Così facendo il liberalismo rifiuta di essere neutrale tra le concezioni di vita che riconoscono grande valore all'autonomia e quelle che non lo riconoscono, esercitando al contrario quello che Mendus definisce un «imperialismo culturale»¹⁸⁶.

Come si è potuto osservare, la difesa della libertà e della tolleranza che il concetto di autonomia propone risulta avere, nell'interpretazione offerta dall'autrice, una portata assai ridotta rispetto all'aspettativa derivante dall'impegno assunto dal liberalismo nei confronti della società pluralista. In un contesto in cui vengono giustificate solamente le diverse forme di vita che attribuiscono un valore fondante all'autonomia, la tolleranza non rappresenta una virtù fondamentale, un vero bene, ma soltanto un espediente provvisorio, un dispositivo pragmatico che decadrà il giorno in cui tutti gli individui saranno divenuti esseri autonomi¹⁸⁷.

Non tutti gli autori sostengono però che ciò che unisce i pensatori liberali sia l'impegno verso l'unico valore fondamentale dell'autonomia. Ackerman, ad esempio, ritiene che ad accomunarli sia bensì un'idea condivisa sul tipo di comportamento che lo Stato dovrebbe assumere, che consiste nella neutralità, un obiettivo pratico dunque, piuttosto che filosofico, della società liberale. Anche analizzando tale prospettiva politica liberale fondamentale, Mendus giunge alla medesima conclusione che consegue l'analisi del fondamento concettuale dell'autonomia: i liberali non accordano il riconoscimento ai gruppi che non riconoscono il valore dell'autonomia che ci si aspetterebbe da una società realmente tollerante¹⁸⁸.

Mendus riflette a partire dalla seguente interpretazione di neutralità:

il requisito della neutralità dello Stato non indica che lo Stato debba mantenersi assolutamente neutrale nei confronti di qualsiasi cosa la gente possa volere, o di qualsiasi cosa le persone percepiscano come essenziale per la propria concezione di bene. Esprime *soltanto* l'esigenza che esso si mantenga neutrale entro *certi limiti*. Sebbene si impegni a mantenersi neutrale nei confronti

¹⁸⁶ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 128.

¹⁸⁷ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 132-133.

¹⁸⁸ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 134-139.

degli amanti del rock, lo Stato neutrale non si impegna ad esercitare la sua neutralità nei confronti dei piromani o degli stupratori¹⁸⁹.

In tale affermazione, apparentemente ovvia, è già riscontrabile il problema concettuale del liberalismo a cui Mendus si riferisce. La necessità di dover definire i limiti entro cui il governo è tenuto a mantenere la sua ufficiale neutralità richiede la definizione del concetto di giusto, da cui dipendono di conseguenza i limiti entro i quali le persone possono perseguire la propria concezione di bene. Le considerazioni che riguardano ciò che è giusto assumono una priorità rispetto alle considerazioni sul bene ma, sottolinea Mendus, nei fatti le prime sono strettamente interdipendenti alle seconde, in quanto costituiscono una funzione di una particolare concezione del bene. I problemi della neutralità come pratica politica dipendono da questo preciso aspetto.

Mill anticipa la necessità di questa delimitazione attraverso l'elaborazione dell'*harm principle*. Il danno, e nello specifico il danno verso gli altri, definisce secondo Mill il limite della libertà individuale e l'ambito della legittimità dell'intervento del governo. Ma si può essere universalmente concordi rispetto a ciò che rappresenta essenzialmente un danno? Il principio che si apre evidentemente ad una molteplicità di interpretazioni:

Ad un certo livello, dire cosa sia danno può sembrare chiaro: lesione fisica, morte, reclusione sono spesso citate come casi paradigmatici di danno; ma neppure questi sono sempre e invariabilmente percepiti come danno da coloro che ne fanno esperienza. Al contrario, la morte può essere vista come liberazione da benedire, la reclusione come un'esperienza di purificazione, la lesione fisica come necessaria per il miglioramento spirituale e morale¹⁹⁰.

Mendus sostiene che non possa esistere alcun resoconto neutrale rispetto ai valori di ciò che costituisce danno, in quanto il suo significato ultimo ha le sue origini appunto in profonde convinzioni morali. Ancora una volta, dunque, il pensiero liberale si rivela tradire il suo intento di costruire una società che non adotta una specifica concezione di bene¹⁹¹.

L'incapacità dell'*harm principle* di fornire un criterio soddisfacente alla giustificazione dell'intervento dello Stato nella limitazione della libertà dell'individuo è stato criticato anche dall'interno del pensiero liberale, da autori come Dworkin, che propone in alternativa una strategia fondata sui diritti. La critica fondamentale della sua obiezione al principio del danno ha però un focus diverso rispetto a quello di Mendus. Essa si concentra sul fatto che l'*harm principle* non risulta in grado di fornire adeguate ragioni per agire, non coglie il limite intrinseco della scarsa oggettività del principio o comunque, nel tentativo di colmarlo, finisce per proporre una teoria che

¹⁸⁹ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 145.

¹⁹⁰ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 153.

¹⁹¹ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 148-151.

presenta limiti analoghi. Il tentativo di Dworkin di chiarire gli aspetti fondamentali del principio di neutralità passa attraverso tre livelli di distinzioni nelle quali, secondo l'analisi di Mendus, i suddetti limiti si ripresentano con evidenza.

Dworkin presenta una giustificazione della neutralità centrata sul «riconoscimento delle persone come degne di eguale considerazione e rispetto»¹⁹², che prevede una forma di governo capace di emanare leggi alle quali non consegue la promozione di una concezione di bene in particolare e che non producono dunque disuguaglianze sostanziali. La neutralità, nella visione di Dworkin, non opera comunque in funzione dell'eguale realizzazione di tutte le concezioni di bene esistenti in modo indistinto. Egli sottolinea la necessità di stabilire una prima distinzione tra «eguaglianze meritate» ed «eguaglianze immeritate»: nel primo caso si presuppone che in una società liberale venga garantito ad ogni membro il godimento di eguali opportunità di partenza nel perseguire la propria visione del bene, di conseguenza lo Stato è tenuto ad intervenire per compensare eventuali situazioni di svantaggio di questo tipo; nel secondo caso vengono comprese tutte quelle ineguaglianze che conseguono delle libere scelte compiute dall'individuo, nel sanare le quali lo Stato non è tenuto ad intervenire e la responsabilità delle stesse è rimandata alla singola persona.

In questo passaggio la difficoltà che sta alla base della teoria dell'autore si evidenzia in risposta alla seguente domanda: la scelta tra ciò che è oggetto di scelta e ciò che non lo è può essere sempre considerata arbitraria?¹⁹³ Risponde Mendus:

Le concezioni di bene, come nota Dworkin, non sono scelte in modo astratto ma bensì alternative disponibili. [...] noi siamo altrettanto spesso sia vittime sia protagonisti e le nostre decisioni circa il modo migliore di vivere la vita sono spesso determinate dal contesto sociale ed economico nel quale ci troviamo, piuttosto che l'esito di una mera scelta. Così, per esempio, la povertà e la privazione possono fissare limiti alle nostre scelte tra modi di vita [...]. Le scelte sono effettuate sullo sfondo di aspettative ragionevoli, ma quello sfondo non è a sua volta scelto ma bensì dato.¹⁹⁴

La stessa indeterminatezza si riscontra nella proposta di un secondo livello di distinzione. Dworkin assegna particolare importanza anche alla differenza tra ciò che desideriamo e ciò di cui abbiamo bisogno, e dunque alla motivazione che sta alla base della nostra scelta. Anche il concetto di bisogno, non diversamente da quello di danno, difficilmente si può scindere da considerazioni di valore e concezioni del bene.

¹⁹²Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 163.

¹⁹³Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, pp. 162-165.

¹⁹⁴Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 166.

La terza distinzione rappresenta la soluzione di Dworkin a una delle problematiche cardine che riguardano la questione della neutralità e che, a mio avviso, ha importanti implicazioni sulla riflessione intorno alla tolleranza liberale. La richiesta di eguaglianza prevede l'assegnazione di eguali risorse ed eguale considerazione a tutte le preferenze, ma esplicitato in questo modo il principio non preserva la società dal rischio di dover assecondare politiche indesiderabili o illiberali, problema che si pone in parallelo al paradosso della tolleranza rispetto al tollerare ciò che si considera intollerabile. Riconosciuto questo possibile esito l'autore propone una terza classificazione delle preferenze dell'individuo, che vengono suddivise in differenze «personali» o «esterne». Mentre le prime si volgono al «godimento personale di beni e opportunità»¹⁹⁵, le seconde riguardano «l'assegnazione di beni e di opportunità agli altri»¹⁹⁶. Il principio di neutralità proposto da Dworkin non può essere applicato indistintamente ad entrambe, si deve riferire soltanto alle preferenze personali dell'individuo, così da non rischiare, estendendo il principio alle preferenze esterne, la violazione del diritto all'eguale considerazione e rispetto di cui gode ogni membro della società:

Se la preferenza del razzista di vivere in una società costituita interamente da bianchi deve essere soddisfatta, ciò implicherà imporre degli oneri e dei vincoli sugli altri [...]. Le presunte preferenze personali dei razzisti non possono essere considerate personali dal momento che vanno oltre la loro persona [...]¹⁹⁷.

Ma esistono, in realtà, molte differenze di questo tipo? Esistono effettivamente nella vita in società delle preferenze che non abbiano alcuna conseguenza sui componenti? che possano così definirsi «preferenze personali» così come Dworkin le intende? Ancora una volta, sottolinea Mendus, l'autore propone una soluzione che si fonda su una distinzione difficilmente operabile seguendo criteri oggettivi. Applicata alle pratiche di tolleranza, questa distinzione tra differenze personali ed esterne sembra rimandare alla questione altamente problematica, e molto dibattuta nel pensiero liberale, della differenza tra scelte private e prese di posizione pubbliche, che nel primo caso rappresentano l'ambito proprio della tolleranza mentre nel secondo costituiscono l'area di interferenza dello Stato. Mi chiedo allora se, allo stesso modo, sia possibile tracciare una linea definita tra ciò che riguarda la sfera privata e ciò che comprende quella pubblica.

Il principio di neutralità di Dworkin, non diversamente dall'*harm principle* di Mill, lungi dal tutelare un'effettiva neutralità, risulta essere informato da una specifica teoria intellettuale della natura umana e rappresenta dunque un concetto applicabile con successo solamente qualora l'intera

¹⁹⁵ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 170.

¹⁹⁶ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 170.

¹⁹⁷ Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 172.

società condividesse quella stessa scala di valori, quelli che stanno alla base delle distinzioni sopra esposte. Nella politica pratica la teoria liberale si dimostra incoerente ed, in particolare nelle questioni di tolleranza, essa tende favorire la propria concezione di bene rispetto alle altre.

Le argomentazioni proposte da Mendus sono state qui presentate a dimostrazione del fatto che, nonostante il liberalismo nelle sue diverse versioni abbia fatto della tolleranza un carattere distintivo, né il suo fondamento concettuale – l'autonomia – né la sua prospettiva politica – la neutralità – sembrano fornire delle giustificazioni effettivamente solide ad una teoria della tolleranza capace di suggerire le pratiche per costruzione di una società realmente diversificata e pluralistica.¹⁹⁸

La posizione neo-comunitaria di Charles Taylor

All'interno del dibattito delle teorie multiculturaliste, il discorso contemporaneo sulla tolleranza è sostenuto da convinzioni che criticano fortemente la visione della tolleranza come l'abbiamo finora esaminata – un sistema prudenziale, una strategia di omogeneizzazione e unificazione dello spazio politico – e che pensano, invece, questo concetto quale mezzo necessario per ottenere un riconoscimento attivo delle diversità, intese come differenti identità che vanno a costruire le molteplici comunità che abitano lo spazio politico delle società contemporanee¹⁹⁹. Il primo a porre con radicalità teorica la questione del meccanismo di esclusione insito nel tentativo delle liberaldemocrazie di produrre un corpo sociale omogeneo e disciplinato, è Charles Taylor nel suo saggio del 1992, «La politica del riconoscimento»²⁰⁰.

Nella sua analisi Taylor pone la questione dell'identità e del riconoscimento quale preoccupazione fondamentale della politica contemporanea, nata però in epoca moderna come conseguenza di due importanti cambiamenti, tra loro concatenati, avvenuti a fine Settecento: il crollo delle gerarchie sociali dell'*ancient regime* e l'emergere di una nuova visione dell'identità individuale. Con il crollo delle gerarchie sociali si sgretolano le fondamenta di una nozione determinante per l'ordine socio-politico della monarchia, quella dell'onore. Per il suo peculiare carattere di preferenzialità e distinzione, il concetto di onore perde significato di fronte all'intento universalistico ed egualitaristico delle società democratiche. In epoca moderna, si contrappone all'onore la nozione di dignità, caratteristica che appartiene indistintamente a ogni cittadino in quanto tale, e che proprio per questo è l'unica compatibile con una società democratica. Secondo l'interpretazione di Taylor, può essere dunque attribuita all'affermarsi della democrazia

¹⁹⁸ Cfr. Susan Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Giuffrè editore, Milano, 2002, p. 172.

¹⁹⁹ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, pp. 34-35.

²⁰⁰ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *La lingua della politica nella società multiculturale. Per una critica del multiculturalismo*, in Paolo Costa (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014, p. 128.

l'introduzione di quella politica dell'uguale riconoscimento che ha assunto nei secoli diverse forme e si presenta oggi quale richiesta di una parità delle culture e dei generi²⁰¹.

Il secondo fattore determinante nel delinearsi della questione del riconoscimento è l'affermarsi della visione moderna dell'identità, una visione che nasce assieme ad un nuovo ideale: l'autenticità, intesa come «fedeltà a sé stessi e al proprio particolare modo di essere»²⁰². Taylor fa risalire questo ideale alla convinzione settecentesca che la conoscenza del giusto e dell'ingiusto non fosse il risultato di un calcolo delle conseguenze, in particolare di quelle relative a punizioni e premi divini, ma bensì fosse legata ad una percezione intuitiva dell'essere umano, dotato dunque di un senso morale. Il contatto con i propri personali sentimenti diventa in quest'ottica una necessità a fronte della realizzazione dell'essere umano quale individuo vero e completo. A differenza delle concezioni morali più antiche, che si affidavano per raggiungere la pienezza dell'esistenza a fonti terze quali Dio o l'idea del bene, in epoca moderna penetra in profondità la convinzione che «c'è un certo modo di essere, il *mio*, e io sono chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non ad imitazione della vita di un altro»²⁰³. Acquisisce dunque importanza l'idea di fedeltà a sé stessi, esaltata in particolare dall'introduzione del «principio di originalità» che così risulta nella espressione nella versione di John Mill: «Non vi è ragione alcuna perché tutta l'esistenza umana si articoli secondo uno o pochi schemi. Se una persona è dotata di un minimo tollerabile di buon senso e esperienza, il suo modo di formare la propria esistenza è il migliore, non perché lo sia di per se stesso, ma perché è il suo»²⁰⁴. Con lo smantellamento della società gerarchica, in cui l'identità del soggetto era largamente definita dalla sua posizione sociale, prende dunque piede questo nuovo ideale di autenticità che impone al soggetto di scoprire il proprio modo d'essere originale, che non viene più derivato socialmente ma generato interiormente²⁰⁵.

Ciò non significa, si affrettava a puntualizzare Taylor, che la genesi della mente umana sia fonologica. Al contrario, gli agenti umani si sviluppano pienamente nella piena comprensione di sé stessi in modo dialogico, attraverso l'interazione con persone che si considerano importanti: gli «altri significativi»²⁰⁶. Scrive Taylor:

²⁰¹ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 11-12.

²⁰² Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 12.

²⁰³ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 15.

²⁰⁴ John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 2014, p. ??.

²⁰⁵ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 12-16.

²⁰⁶ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 16.

il fatto che sia io a scoprire la mia identità non significa che io la costruisca stando isolato: significa che la negoziato attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone. È per questo che la nascita del concetto di identità generata interiormente dà una nuova importanza al riconoscimento. La mia identità dipende in modo cruciale dalle mie relazioni con gli altri.²⁰⁷

Una politica dell'uguale riconoscimento si è rivelata dunque essere la sola modalità appropriata per una democrazia sana. Se dal punto di vista della cultura dell'autenticità le relazioni vengono assunte quali luoghi decisivi della scoperta e dell'affermazione dell'essere umano, allora il mancato riconoscimento di un soggetto può avere conseguenze devastanti sulla persona, fino ad assumere i tratti dell'oppressione di fronte ad un misconoscimento socializzato²⁰⁸.

A questo punto però, secondo l'interpretazione di Taylor, la politica dell'eguale riconoscimento praticata dalle liberaldemocrazie si rivela in tutta la sua duplicità e ambiguità. Essa pretende infatti d'essere nel contempo una politica di universalismo nel passaggio dall'onore alla dignità – che afferma il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini – e una politica delle differenze che chiede il riconoscimento dell'identità irripetibile di ogni individuo o gruppo, secondo l'ideale dell'autenticità. Secondo la lettura dell'autore dunque, sebbene le due politiche scaturiscano l'una dall'altra (è sulla base del principio di uguaglianza che si animano le denunce delle discriminazioni e le rivendicazioni di pari dignità a fronte dei diritti di cittadinanza) esse si rivelano inconciliabili:

questi due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di uguale rispetto [verso la «potenzialità umana universale» di governare la propria vita per mezzo di principi, nel caso della politica dell'uguale dignità, o di formare e definire la propria identità individuale e culturale, in quello della politica della differenza], entrano in conflitto. Per uno, il principio di eguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze: l'intuizione fondamentale, cioè che questo rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico per tutti. Per l'altro, dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla. La critica che la prima modalità fa alla seconda è che viola il principio di non discriminazione; la critica che la seconda fa alla prima è che nega l'identità facendo rientrare a forza gli esseri umani in uno stampo omogeneo che non è la loro immagine fedele[...]²⁰⁹.

Portando come esempio paradigmatico il caso delle rivendicazioni della comunità francofona del Quebec nei confronti della Carta canadese dei diritti promulgata nel 1982, Taylor focalizza la sua critica nella forma della politica dell'uguale rispetto fatta propria dalla tradizione

²⁰⁷ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 19.

²⁰⁸ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 19-22.

²⁰⁹ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 29.

liberale, rielaborato nella contemporaneità da Rawls, Dworkin e Ackermann, che egli definisce il «liberalismo degli uguali diritti»²¹⁰. Questa visione del liberalismo deve la sua popolarità all'assunzione di un concetto di dignità umana che consiste principalmente nell'autonomia della persona, intesa come capacità di farsi da sé un'idea di vita buona. Una società liberale di questo tipo, afferma Dworkin, si contraddistingue per un duplice impegno morale: il primo, «sostantivo», riconosce ad ogni persona il diritto ad avere le proprie idee sugli scopi di una vita degna di essere vissuta; mentre il secondo, l'impegno «procedurale», chiede al soggetto di metterle da parte nel momento dell'interazione con l'altro, per garantire a tutti un trattamento equo ed uguale. La società liberale non fa propria, dunque, una determinata visione sostantiva dei fini della vita perché si costruisce sull'impegno procedurale a trattare tutti i componenti con uguale rispetto.²¹¹

Taylor sostiene che questo modello si rivela, nella pratica, inospitale nei confronti della differenza, in particolar modo se si tratta di una differenza culturale. Una forma politica che predilige l'uniformità nell'applicazione delle regole che definiscono i diritti e guarda con sospetto la rivendicazione di fini collettivi di «società distinte» che vivono lo spazio politico, non è in grado di garantire il giusto spazio alle aspirazioni dei membri di queste società, il cui scopo fondamentale è indubbiamente la sopravvivenza, un fine collettivo che non può che richiedere delle misure legislative specifiche riservate ad un contesto culturale piuttosto che ad un altro. A dimostrazione della suddetta affermazione, l'autore riporta il caso comunità francofona del Québec.²¹²

La questione canadese prende le mosse dalla promulgazione della *Canadian Charter of Rights and Freedom* del 1982. La Carta, che garantisce ad ogni canadese i principali diritti civili e politici individuali, entra subito in contrapposizione con le richieste di trattamento differenziato che provenivano dai cittadini franco-canadesi del Quebec e dei nativi, avanzate sulla base *Multiculturalist Act* del 1971. Grazie al riconoscimento di quest'ultimo della possibilità di concedere l'adozione di specifici tipi di legislazione se indispensabili alla sopravvivenza di comunità di minoranza, il Québec ha emanato una legislazione per garantire la sopravvivenza della lingua e della cultura francese, la cui sopravvivenza e fioritura è assunta dallo stato come bene in sé. Tale legislazione – che Taylor innalza a modello multiculturale – prevede però diverse misure che impediscono la libera pratica del bilinguismo e limitano i componenti del gruppo francofono nella libertà di scelta, configgendo così con i principi della Carta del 1982. Ad esempi di queste misure possono essere riportati: l'impedimento ai francofoni e agli immigrati alla frequentazione di scuole

²¹⁰ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 38.

²¹¹ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 38-44.

²¹² Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 44-49.

di lingua inglese, l'imposizione dell'uso della lingua francese nelle imprese con più di cinquanta lavoratori e di insegne commerciali esclusivamente in lingua francese. Il contenzioso è sfociato in una richiesta di emendamento alla Carta da parte dei *québécois*, che determinasse il riconoscimento del Québec come comunità distinta, avente la possibilità di applicare interpretazioni costituzionali diverse. L'emendamento del Meech è stato respinto e la Corte costituzionale ha abolito il provvedimento riguardante le insegne commerciali²¹³.

Secondo l'interpretazione di Taylor, le vicende legislative del Québec assumono un valore paradigmatico del fenomeno del multiculturalismo nella realtà contemporanea. Le rivendicazioni del governo del Québec, che tradisce il modello di neutralità del liberalismo degli uguali diritti schierandosi a favore di coloro che intendono rimanere fedeli alla cultura d'origine a dispetto di quelli che vorrebbero rompere con essa in nome dell'autonomia dello sviluppo individuale, pongono la necessità di un ripensamento delle politiche pubbliche in rispetto di determinati valori etici e culturali a cui il liberalismo individualista sembra non essere in grado di rispondere. È un dato di fatto dunque, secondo l'autore, che il liberalismo degli uguali diritti può riconoscere una misura molto limitata di identità culturali distinte, in quanto «l'idea che uno dei tradizionali elenchi di diritti possa avere in un certo contesto culturale un'applicazione diversa da quella che ha in un altro, che la sua applicazione debba tener conto di fini culturali che variano, è considerata del tutto inaccettabile»²¹⁴.

Il liberalismo «cieco alle differenze» non è colpevole per Taylor soltanto dell'accusa di omogeneizzazione rivolta dai sostenitori della politica delle differenze. Egli si spinge oltre, formulando una critica molto più grave che prende le mosse proprio da una delle tesi che, generalmente costituiscono una difesa a questa forma di liberalismo: l'idea che esso offra un contesto neutrale, all'interno del quale possono convivere persone di qualsiasi cultura, alla sola condizione che si adottino delle distinzioni fondamentali (tra pubblico e privato, tra politica e religione, ...), capaci di relegare le differenze al di fuori della sfera di discussione politica²¹⁵. Ma, scrive Taylor, la questione non è così semplice nella realtà:

per la maggioranza dell'Islam [ad esempio] è impensabile separare la politica e la religione in quel modo che a noi, nella società liberali occidentali, appare scontato. Il liberalismo non è un possibile terreno d'incontro per tutte le culture e appare del tutto incompatibile con altri insiemi. Inoltre [...] il liberalismo occidentale non è tanto l'espressione di quell'atteggiamento laico e postreligioso che è

²¹³ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Editori Laterza, 2005, pp. 36-37.

²¹⁴ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 38.

²¹⁵ Cfr. Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 49-50.

così popolare fra gli *intellettuali liberali* quanto una filiazione organica del cristianesimo [...]. Tutto questo per dire che il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale.²¹⁶

La questione del multiculturalismo delle società contemporanee viene dibattuta in questi termini dalle società liberali occidentali già colpevoli del passato coloniale: attraverso la marginalizzazione quei segmenti di popolazione che appartengono a culture diverse messa in moto dalla presunzione di superiorità della propria cultura sulle altre.

Fondamentale risulta invece per Taylor prendere in seria considerazione le richieste di riconoscimento che si fanno sempre più esplicite e pressanti nelle società contemporanee: «Le altre culture esistono e dobbiamo vivere sempre più insieme, sia su scala mondiale sia, strettamente mescolati, in ogni società»²¹⁷. Esse si fanno portatrici di una logica che postula il diritto di uguale rispetto per tutte le culture, «come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, così per tutti si dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore»²¹⁸. Questa «presunzione» di partenza – che assume il fatto che ogni cultura umana che abbia animato intere società per un periodo di tempo considerevole abbia qualcosa da dire – deve essere l’atteggiamento preposto ad uno studio effettivo della cultura altrà. Per non correre il rischio di consolidare ulteriormente le strutture di potere esistenti, il giudizio di valore relativo ai costumi e alle credenze delle culture altre, può infatti avvenire soltanto dopo uno studio approfondito dell’altro che ci abbia trasformato a tal punto da mutare i nostri criteri di giudizio, etnocentrici ed omogeneizzanti, da creare una «fusione degli orizzonti normativi».

La presunzione del valore della cultura dell’altro pone il suo fondamento su un’importante questione morale:

ci vuole una suprema arroganza a scartare *a priori* questa possibilità. [...] Ci basta avere il senso del limite della nostra parte nell’intera storia dell’uomo per accertare questa tesi presuntiva, e solo l’arroganza, o qualche difetto morale analogo, può privarcene. Ma quello che la tesi presuntiva ci chiede non è una serie di giudizi di uguale valore perentori e in autentici, è un’apertura ad un tipo di studio culturale comparativo che produrrà delle fusioni, e quindi non potrà non spostare i nostri orizzonti. E soprattutto ci chiede di ammettere che siamo lontanissimi da quell’orizzonte ultimo nel quale il valore relativo alle diverse culture potrebbe esserci evidente²¹⁹.

²¹⁶ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 50.

²¹⁷ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 61.

²¹⁸ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 57.

²¹⁹ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 62.

In un quadro come questo descritto da Taylor, come osserva *Lanzillo*, il concetto di tolleranza viene ripreso come una delle possibili chiavi risolutive alla necessità di un ripensamento di politiche costituzionali e politiche pubbliche, e ancora una volta si rivela intersecarsi con il concetto di valore. Taylor si fa però portavoce di una tolleranza ben diversa da quella descritta da Rawls e Vaca, non si tratta di una strategia di omogeneizzazione e unificazione dello spazio politico che mira all'incremento dei diritti individuali, ma viene bensì intesa come strumento di riconoscimento attivo delle diverse identità appartenenti alle comunità che abitano le società contemporanee.

Il socialismo democratico di Michael Walzer

Si pone in posizione intermedia tra il radicalismo dei gruppi di Taylor e il liberalismo politico di Rawls il pensiero di Michael Walzer, che con il suo saggio *Sulla Tolleranza* del 1997 riapre definitivamente il dibattito internazionale su questo tema²²⁰.

La difesa delle idee di tolleranza e di coesistenza di Walzer si sviluppa su un piano diverso rispetto a quelli osservati fin'ora. Egli non si propone di mettere a punto un'argomentazione filosofica sistematica, ma si concentra bensì su una visione storica e contestualizzata della tolleranza, che «tiene conto cioè delle forme che tolleranza e coesistenza hanno assunto di fatto, nonché delle norme che le favoriscono nella vita di ogni giorno»²²¹. Mettendo a confronto versioni ideali e caratteristiche storicamente documentate degli assetti pratici di diversi regimi di tolleranza, Walzer mira a far riflettere sulla realtà politica e culturale contemporanea e sulle possibili alternative. Il confronto, dunque, non intende quantificare il valore morale di ogni regime per realizzare una classifica morale, né identificare le caratteristiche «migliori» di ogni assetto per poi poterle combinare insieme, assumendo utopisticamente che il solo fatto della comune positività sia sufficiente per far sì che si fondano in una unità funzionale ed armoniosa. L'autore stesso afferma nell'introduzione all'opera che le stesse conclusioni a cui giunge alla fine del saggio, che vanno ad inserirsi nel dibattito contemporaneo sul multiculturalismo, non sono da considerarsi affermazioni di valore universale o cosmico-storico, ma al contrario delle affermazioni che in un contesto diverso non possono che risultare di carattere euristico²²².

Walzer si occupa della tolleranza che ha per oggetto le differenze culturali, religiose e di modi di vita che caratterizzano le realtà in cui il pluralismo è un fatto sociale. La tolleranza verso i gruppi che competono negli spazi politici – con lo scopo di promuovere uno stile di vita tra i suoi membri e di assicurarsi la trasmissione della propria cultura e della propria fede alle generazioni

²²⁰ Cfr. Lanzillo Maria Laura, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, p. 137.

²²¹ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 5.

²²² Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 3-11.

successive – è per Walzer un atteggiamento che può assumere forme molto diverse. Da accettazione della differenza per amor di pace, come egli descrive l'orientamento delle origini della tolleranza religiosa del Cinquecento e del Seicento, può farsi passiva indifferenza verso la diversità. La tolleranza può discendere anche dalla convinzione che ad ognuno spettino dei diritti, indipendentemente dal fatto che possano esercitarli in una modalità con cui non concordiamo, oppure tradursi in un atteggiamento di apertura, curiosità fino a giungere ad un effettivo rispetto per l'altro. All'apice di questa *escalation* troviamo un'approvazione entusiastica della differenza che, anche storicamente, ha trovato la sua giustificazioni in ordini di motivazioni: quella estetica, che identifica nella differenza la ricchezza e la varietà delle creature di Dio o del mondo naturale, e quella della multiculturalità liberale, secondo la quale la differenza rappresenta una precondizione allo sviluppo rigoglioso dell'umanità in quanto garantisce la pluralità delle scelte necessarie all'esercizio di un'effettiva autonomia²²³. Anche in questi casi ha senso, nella visione di Walzer, parlare di tolleranza e non di adesione o sostegno dell'alterità, in quanto «in ogni società pluralistica [...] ci saranno sempre persone che, per quanto assolutamente convinte del pluralismo che professano, troveranno alquanto difficile convivere con qualche differenza particolare, sia essa una forma di culto, un ordinamento dell'istituzione familiare, una regola dietetica, una pratica sessuale o un tipo di abbigliamento»²²⁴.

Walzer identifica storicamente cinque assetti politici che hanno storicamente favorito la tolleranza, assegnando alla differenza una quota nello spazio sociale: gli imperi multinazionali, la società internazionale, le confederazioni, gli stati nazionali, le società di immigrati. Gli imperi multinazionali sono gli assetti sociali più antichi, realtà che si costruiscono su «comunità autonome o semi-autonome di natura politica o giuridica non meno che culturale o religiosa, che si autogovernano in una gamma notevolmente ampia delle loro attività»²²⁵. La tolleranza in queste realtà, pensiamo ad esempio alla Persia o all'antica Roma, è sostenuta principalmente per amor di pace con un notevole successo. Walzer identifica infatti nel regime imperiale lo strumento più efficace per assorbire le differenze e favorire una coesistenza pacifica. Il grosso limite di questo sistema risiede nel fatto che questo assetto sociale è di tipo autocratico, tollera i gruppi ma tende a circoscrivere gli individui nelle comunità di appartenenza, e quindi in un'unica identità etnica o religiosa. Se da un lato questo aspetto aumenta esponenzialmente la capacità di riproduzione e conservazione dei modi di vita tradizionali nel tempo, dall'altro esso si rivela essere molto severo verso gli individui devianti e dunque intollerante all'interno delle comunità²²⁶.

²²³ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 13-20.

²²⁴ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 17.

²²⁵ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p.21.

²²⁶ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 21-27.

La società che risulta essere, almeno in linea di principio, la più tollerante in assoluto è per Walzer la società internazionale. In quanto regime molto debole, la società degli stati tollera in linea di massima ogni pratica permessa dai gruppi che riescono a fondare degli stati. La logica reciproca della sovranità, che sta alla base di questo assetto, prevede il riconoscimento ai paesi membri dell'indipendenza politica e dell'integrità territoriale, e dunque una versione molto forte di autonomia, garantendo che «nessuno *da questa parte* della frontiera possa interferire con ciò che si fa *dall'altra*»²²⁷. Nonostante la diplomazia della società internazionale preveda, per amor di pace o per convinzione che i cambiamenti morali e culturali debbano avvenire dall'interno, che si scenda a patti anche con i tiranni, ciò non significa che essa non tuteli dalla barbarie. Alcune pratiche intollerabili possono, in questi contesti, dare origine all'applicazione di sanzioni economiche da parte di tutti o alcuni degli stati che compongono la società internazionale, e in presenza di brutalità diffuse e gravissime può essere attivato un intervento umanitario, anche se in maniera assolutamente volontaria²²⁸.

Il terzo modello di società tollerante che Walzer prende in esame è la confederazione, assetto politico molto attraente dal punto di vista etico. «Il federalismo è un programma eroico [...]. Qui non c'è più un unico potere trascendente che tollera vari gruppi; al contrario i gruppi devono tollerarsi reciprocamente e concordare tra loro i termini della loro coesistenza»²²⁹. Le comunità che si confrontano all'interno della confederazione, generalmente unite dalla prossimità territoriale, sono giunte ad un patto politico che tutela gli interessi specifici divergenti, vivono nel rispetto dei propri costumi, secondo il proprio diritto consuetudinario e mantenendo ufficialmente la propria lingua. L'equilibrio della confederazione è garantito dal predominio di una delle comunità sulle altre, oppure dall'equivalenza del potere di tutte le componenti. Di conseguenza, uno stravolgimento sociale o demografico che alteri l'equilibrio di queste forze, potrebbe far decadere la reciproca fiducia delle parti su cui si costruisce questo assetto, favorendo una trasformazione della confederazione in uno stato nazionale che destina i gruppi più deboli da posizione di gruppo associato a gruppo di minoranza²³⁰.

Le unità politiche più diffuse nella società internazionale sono gli stati nazionali, realtà in cui «a organizzare la vita comune è un gruppo dominante unico e tale gruppo lo fa in modo che riflette la sua storia e la sua cultura»²³¹. Nonostante lo stato nazionale non sia dunque neutrale nei confronti del pluralismo culturale, esso tollera generalmente le minoranze, in particolare se si tratta di uno stato liberale e democratico. La tolleranza si rivolge però in questo contesto preferibilmente

²²⁷ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 28.

²²⁸ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 27-31.

²²⁹ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 31.

²³⁰ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 31-35.

²³¹ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 35.

agli individui piuttosto che ai gruppi. Ogni persona, in quanto cittadino, gode infatti degli stessi diritti ed è tenuto agli stessi doveri, sia essa parte del gruppo dominante o di una minoranza. Ciò comporta da un lato che i membri di gruppi specifici possano costituire, ad esempio, associazioni di volontariato, società di mutuo soccorso, scuole private e organizzazioni culturali, ma dall'altro non consente l'organizzazione e l'esercizio autonomo della giurisdizione legale all'interno dei gruppi minoritari. Questo sistema tende a circoscrivere l'esprimersi degli aspetti religiosi, culturali e storici delle minoranze in contesti privati attraverso una sorta di «tolleranza nella *privacy*»²³², per prediligere nelle pratiche pubbliche un'assimilazione alla cultura dominante. Ogni pretesa di esibire pubblicamente una cultura minoritaria è infatti percepita dalla maggioranza come una sorta di minaccia al monopolio degli assetti corporativi. Negli stati nazionali la tolleranza ha soltanto una fonte e risulta essere monodirezionale – dalla maggioranza, realtà stabile e permanente per definizione, si rivolge alle minoranze – con il rischio che, come ci insegna la storia, in determinate situazioni eccezionali, come la guerra o la crisi economica, essa venga revocata²³³.

Il quinto, ed ultimo, modello di coesistenza e tolleranza che Walzer teorizza è la società di immigrati, realtà in cui «membri di gruppi diversi si sono lasciati dietro le spalle la propria base territoriale, la propria patria, e sono giunti da soli o con la propria famiglia, uno dopo l'altro, in una nuova terra nella quale si sono dispersi»²³⁴. È questo l'assetto politico in cui, secondo la lettura di Walzer, si raggiunge il regime di tolleranza più elevato, sebbene gli esiti a lungo termine di questo ordine, per i suoi caratteri di giovinezza e mutevolezza, non possano essere ancora previsti. Nelle società di immigrati, come negli stati nazionali, lo stato considera tutti i cittadini come individui, e non come membri di gruppi. È opinione comune, in questi contesti, che lo stato si ponga in un posizione di totale indifferenza o si impegni in un'eguale valorizzazione di tutti i gruppi che compongono la società. A nessuno è consentito assumere il predominio dello spazio pubblico e la monopolizzazione delle risorse collettive, ogni forma di corporativismo è esclusa come lo è la possibilità di organizzarsi in modo coercitivo.

La tolleranza della società di immigrati non consiste solamente in una pratica dello stato verso le espressioni della differenza culturale dei propri cittadini, ma si sviluppa altresì in una forma radicalmente decentrata che chiede ai singoli componenti della società di tollerare tutti gli altri. Per le peculiari caratteristiche che i gruppi assumono in questa società, in cui arrivano ad ondate non organizzate e devono lottare su una base essenzialmente volontaria contro l'indifferenza dei loro stessi membri per mantenersi in vita, la cultura di ogni gruppo si articola in così diverse forme e

²³² Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 37.

²³³ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 35-42.

²³⁴ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 43.

gradi di adesione da necessitare di un'estesa forma di tolleranza che permetta di accettare «ciascuno le versioni di sé stessi che forniscono i membri degli altri gruppi»²³⁵.

Proprio per questo rispetto delle scelte individuali e delle versioni personalizzate della religione e della cultura che lo stato di immigrati garantisce, Walzer ritiene questo regime di tolleranza il più completo nel qui ed ora. Se nella realtà dello stato nazionale, in cui l'autorità statale interviene a tutela dell'individuo rispetto all'autorità coercitiva che il gruppo può esercitare sul di esso, si delineano nuove pratiche di tolleranza che prevedono, ad esempio, la possibilità di una blanda affiliazione al gruppo, di indipendenza da qualsiasi gruppo o di assimilazione alla maggioranza, nelle società di immigrati queste possibilità aumentano ulteriormente fino a giungere ad una teoria della tolleranza di portata potenzialmente infinita.

Nella realtà, però, essa incontra dei limiti oggettivi, in particolare riguardo la supposta posizione di neutralità che il potere politico è tenuto ad assumere nei riguardi dei diversi gruppi culturali. Anche nelle società di immigrati in realtà alcuni gruppi risultano inevitabilmente favoriti, ad esempio i gruppi di prima immigrazione rispetto alle successive, anche se gli altri vengono comunque tollerati. I gruppi che godono di migliori condizioni di partenza hanno, di conseguenza, possibilità molto maggiori non solo di sopravvivenza ma anche di successo nell'adoperarsi a favore dei propri membri, delineando così una società civile con un'organizzazione non egualitaria. Per affrontare la situazione lo stato può agire secondo due differenti logiche, che presentano entrambe però importanti limiti: la politica del multiculturalismo prevede che, qualora lo stato decida di intervenire in aiuto di gruppi culturali, le risorse vengano distribuite in parti uguali a tutti i gruppi sociali, secondo un principio di eguaglianza che riproduce però le disuguaglianze di partenza; un'effettiva politica di livellamento dei gruppi risulterebbe più coerente, ma comporterebbe da parte dello stato un'opera di redistribuzione delle risorse che richiederebbe un'enorme impiego di denaro pubblico, finendo così per delineare un nuovo ostacolo nella tutela dei gruppi nei precisi limiti economici e finanziari dello stato²³⁶.

Un ulteriore aspetto problematico rispetto alle caratteristiche del regime di tolleranza della società di immigrati consiste nel fatto che esse stanno tutt'ora emergendo e non siamo dunque in grado di prevedere quali saranno gli esiti di un sistema che pone al centro il rispetto delle scelte individuali sulla vita dei gruppi. Se si considera la facilità in cui in queste società ci si può sottrarre dall'influenza del proprio gruppo di appartenenza per abbracciare l'identità politica prevalente, o la diffusa tendenza ad adottare un'identità differenziata nelle sue componenti culturali o politiche (si pensi ad esempio all'etichetta «italo-americano»), non è facile stabilire con certezza se l'effetto a lungo termine di questo assetto politico finirà per promuovere una realtà pluralista, in quanto esso

²³⁵ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 44.

²³⁶ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 45-49.

sembra muoversi allo stesso tempo verso il dissiparsi della vita «tipica» dei gruppi, processo a cui si oppongono le ortodossie fondamentaliste²³⁷.

Le cinque categorie che Walzer illustra non sono da considerarsi, comunque, della categorie assolute. Egli stesso riconosce l'esistenza di regimi «socialmente o costituzionalmente misti che comprendono due o tre componenti e quindi esigono l'esercizio simultaneo di diversi tipi di tolleranza»²³⁸, ne sono esempio i casi complicati della Francia, di Israele, del Canada e della Comunità Europea. La teorizzazione di questi assetti politici di tolleranza e l'approfondimento di alcune questioni pratiche ad essi correlati permette all'autore di delineare l'andamento di due forme di tolleranza che egli considera i due progetti fondamentali della politica democratica della modernità: l'assimilazione individuale e il riconoscimento del gruppo. Scrive Walzer:

La politica di inclusione democratica è il primo progetto modernista. La politica della sinistra democratica negli ultimi due secoli può considerarsi una serie di battaglie per l'inclusione: a prendere d'assalto le mura della città borghese e ad abatterle sono di volta in volta ebrei, operai, donne, neri, immigrati di ogni tipo. Nel corso della battaglia essi formano partiti e movimenti molto forti nonché organizzazioni per la difesa e la valorizzazione collettiva. Ma quando entrano in città lo fanno come individui.

L'alternativa all'entrata è la separazione, che rappresenta il secondo progetto modernista: si tratta di attribuire al gruppo come tale una voce, un posto ed una politica propri. Qui l'obiettivo non è l'inclusione ma la definizione di un confine. Slogan decisivo di questa lotta è l'«autodeterminazione», che implica il bisogno di un territorio o almeno di una serie di istituzioni indipendenti: da cui la domanda di decentramento, autonomia, separazione e sovranità.²³⁹

Questi due progetti, che generalmente vengono pensati come reciprocamente esclusivi e sembrano porsi in competizione tra loro, per Walzer possono essere perseguiti contemporaneamente non soltanto da diversi gruppi in uno stesso contesto ma anche da diversi membri di uno stesso gruppo. Non c'è ragione inoltre, secondo l'autore, per preferire in assoluto la fuga individuale oppure il legame con il gruppo. La scelta delle pratiche di tolleranza risulta dunque contingente, va compiuta caso per caso, tenendo presente che la coesistenza di gruppi forti e individui liberi è uno dei caratteri più tipici e durevoli della modernità²⁴⁰.

I due modelli di tolleranza moderna fungono altresì da preludio, nella visione di Walzer, ad un tipo nuovo di tolleranza. Nelle società di immigrati, ma anche negli stati nazionali contemporanei soggetti anch'essi alle migrazioni internazionali, entrano in crisi i concetti chiave

²³⁷ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 46-51.

²³⁸ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 53.

²³⁹ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 117-118.

²⁴⁰ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 119-120.

della modernità: le persone iniziano a fare esperienza di identità sempre più annacquate, di confini sempre meno definiti. Anche immaginando le future generazioni postmoderne, Walzer non prevede però una cancellazione dell'eredità moderna, ma bensì una coesistenza tra essa ed un progetto postmoderno. Da un lato, infatti, la contemporaneità sembra procedere verso la creazione di una società in cui gli individui si sottraggono ai legami particolaristici per confondersi in una maggioranza che non richiede l'assimilazione ad un'unica identità, una società in cui il «noi» e il «loro» non hanno dei riferimenti stabili. D'altro canto, osserva Walzer, se all'interno di una società tutti si considerassero stranieri nessuno lo sarebbe più, rischiando che in mancanza di una stabile comunità di riferimento a cui opporsi, ogni forma stabile di aggregazione non abbia più senso di esistere. Risulta necessaria allora l'esperienza di una forma forte di identità, per essere in grado di plasmare innanzitutto il nostro «io» e di riconoscere l'alterità che sta in noi stessi, preconditione alla tolleranza della differenza altrui²⁴¹.

Se la modernità si è contraddistinta, dunque, per una tensione permanente tra individuo e gruppo, tra l'essere parte nel contempo di una comunità politica ed una culturale, si delinea a questo punto una tensione ugualmente durevole che caratterizza la postmodernità: l'io diviso, lo «straniero culturale», per esercitare la sua libertà necessita di un confronto costante con un'entità che offra una resistenza significativa, ovvero i cittadini e i membri dei gruppi. Nelle società contemporanee «in transizione», in quanto stranieri effettivi o potenziali, godiamo dunque di una straordinaria libertà personale, che però è strettamente connessa alla necessità di modellare i regimi di tolleranza affinché tutelino i vari gruppi. Atteggiamenti tolleranti quali rassegnazione, indifferenza e accettazione stoica possono essere sufficienti allora a garantire la sussistenza di gruppi forti, che si auto sostengono, ma lo stesso non si può dire per i gruppi più deboli, che hanno bisogno di aiuto e dunque di una tolleranza che comporta curiosità ed entusiasmo. Lo scopo della tolleranza non è infatti l'abolizione del «noi» e del «loro», che comporterebbe altresì l'abolizione del «me», ma bensì la coesistenza pacifica di realtà diverse²⁴². E se da un lato, afferma Walzer, «gli io divisi della postmodernità complicano questa coesistenza, [...] allo stesso tempo ne dipendono per la loro creazione e la loro consapevolezza»²⁴³.

Su questa analisi l'autore avanza la sua proposta per una risposta migliore al pluralismo vissuto nelle società contemporanee, un tentativo di instaurare una politica democratica secondo la quale i membri di tutti i gruppi che compongono la società sono ugualmente considerati cittadini, si scontrano nel pubblico dibattito sulle questioni controverse, ma riescono anche a giungere ad un

²⁴¹ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 120-124.

²⁴² Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, pp. 124-127.

²⁴³ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 127.

accordo su queste ultime. Negoziazioni e compromessi sono per Walzer le fonti principali per un apprendimento democratico pratico²⁴⁴.

Walzer osserva che la tolleranza di per sé stessa non assicura una formula sufficiente alla creazione dell'armonia sociale. Essa pone fine alla persecuzione ma non risolve le gravi difficoltà dei gruppi che per la prima volta diventano oggetto di tolleranza, che finiscono generalmente per porsi in posizione antagonistica e avanzare richieste estremistiche. Guardando in particolare alla realtà americana, Walzer osserva che i gruppi di minoranza di questi tipo costituiscono le face della società più deboli e povere, probabilmente perché rappresentate da categorie indifese e vulnerabili, prive di istituzioni forti e solide che le sostengano. Il regime di tolleranza delle le società occidentali, che trova negli Stati Uniti l'esempio paradigmatico, ha come oggetto specifico le scelte e gli stili di vita individuali, tuttavia la libertà personale è ben lungi dall'essere realizzata in modo pieno e compiuto. L'affrancamento da una condizione di svantaggio avviene in genere più che come un traguardo individuale, come una conquista familiare, comunitaria o di classe e vengono dunque prodotti dalla vita di gruppo. Sulla base di questa lettura Walzer propone un assetto politico che non si basi soltanto sugli individui, ma che sostenga e favorisca i legami associativi anche, e soprattutto, di quei gruppi precedentemente repressi o attualmente invisibili. Legittimare le comunità particolari al concorrere per assicurarsi le risorse rese disponibili dallo stato, significa incentivare una formazione dei gruppi atta ad allargare lo spazio politico, le funzioni istituzionali ed accrescere, infine, le opportunità di partecipazione individuale. «E l'esistenza di individui decisi a partecipare e sempre più consapevoli del proprio peso è la miglior difesa dalla chiusura e dall'intolleranza dei gruppi di cui fanno parte»²⁴⁵. L'impegno e l'interesse per bene comune è infatti strettamente collegato all'esperienza di essere membro di un gruppo, è la sperimentazione del sentirsi parte della comunità di appartenenza ad far nascere l'aspirazione a partecipare alle decisioni politiche.

La sfida che Walzer propone è allora quella di studiare una linea politica che rafforzi nel contempo la comunità e l'individualità – usando le parole di Lanzillo: che associ «la politica democratica alla pratica liberale della tolleranza»²⁴⁶ – nel tentativo di conciliare le due posizioni estreme del liberalismo individualistico à la Rawls e del multiculturalismo che in Taylor assume i toni di un radicalismo dei gruppi. Con queste parole Walzer giunge a dare un nome a questa sua proposta:

Non possiamo mai atteggiarci da difensori radicali del multiculturalismo o dell'individualismo, modernisti o postmodernisti; dobbiamo essere al contrario ora una cosa ora l'altra, a seconda delle

²⁴⁴ Cfr. Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 134.

²⁴⁵ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 148.

²⁴⁶ Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, 2001, p. 140.

circostanze legate alla ricerca dell'equilibrio. Mi sembra che il termine migliore per indicare il giusto equilibrio – il credo politico che difende la struttura generale di fondo, che sostiene le forme necessarie di azione statale e tutela i moderni regimi di tolleranza – sia quello del socialismo democratico²⁴⁷.

Il consenso procedurale di Jürgen Habermas

Nel saggio «Lotta di riconoscimento dello stato democratico di diritto» del 1994, anche Jürgen Habermas si interroga sull'urgente questione del pluralismo e, più precisamente, imposta la sua riflessione in risposta al seguente quesito: può la teoria dei diritti contenuta nelle moderne costituzioni – che presuppongono i concetti di «diritto soggettivo» e di «persona giuridica individuale» quale titolare del diritto, assumendo quindi una dichiarata prospettiva individualistica – affrontare il fenomeno delle lotte per il riconoscimento di identità collettive che sfidano le società contemporanee?²⁴⁸

La risposta dell'autore prende le mosse dalla critica delle posizioni comunitariste di Taylor e Walzer che, assumendo che il diritto alle pari libertà individuali entri per definizione in conflitto con la salvaguardia delle identità collettive, contestano la neutralità etica del diritto e propongono l'elaborazione di un contromodello che corregga l'inadeguatezza dei principi liberali, attraverso la predisposizione tra i compiti dello stato di diritto della promozione attiva di determinate concezioni del bene, che può giungere alla limitazione dei diritti fondamentali.

Nella visione di Habermas, prima ancora che negli effetti, l'approccio comunitarista è viziato nei presupposti. In particolare in riferimento alla «politica del riconoscimento» di Taylor, egli contesta la tendenza alla scissione tra il riconoscimento delle attività, dei modi e delle pratiche di vivere, e il rispetto dell'identità irripetibile di ogni individuo, che corrisponde alla divisione tra la politica rispettosa delle differenze culturali e quella dell'universalizzazione dei diritti oggettivi. Nel rappresentare il liberalismo essenzialmente quale teoria dei diritti atta a garantire a tutti consociati eguali libertà soggettive e che affida al giudizio dei tribunali la risoluzione eventuali casi di conflitto, secondo l'autore, Taylor fornisce un'interpretazione incompleta e piuttosto paternalistica del modello, in quanto rivela un concetto di autonomia dell'individuo ridotto alla mera realizzazione del proprio progetto di vita²⁴⁹.

Habermas mette in evidenza come Taylor e i comunitaristi, nelle loro argomentazioni, trascurino un aspetto fondamentale del diritto moderno: il nesso interno esistente tra «stato di

²⁴⁷ Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000, p. 154.

²⁴⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 63-64.

²⁴⁹ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 66-69.

diritto» e «democrazia». L'autore identifica questa connessione concettualmente necessaria nella tesi secondo la quale sono proprio i diritti dell'uomo a rendere possibile la prassi di dell'autodeterminazione civica. Le moderne costituzioni, sostiene Habermas, derivano dall'idea «giusrazionalistica» che l'autonomia giuridica dei cittadini esige che i destinatari del diritto possano ritenersene simultaneamente anche gli autori, attraverso il *medium* dello stesso diritto²⁵⁰. Da questo assunto l'autore giunge all'intuizione della «cooriginarietà» di autonomia privata ed autonomia pubblica:

se diciamo che devono essere istituzionalizzati come diritti politici dei cittadini anche i presupposti comunicativi con cui i cittadini verificano [...] che il diritto prodotto sia legittimo, allora il codice giuridico deve già trovarsi come tale disponibile. Per istituire questo codice giuridico occorre nondimeno produrre lo status di persone giuridiche che possano effettivamente azionare le loro pretese come titolari di diritti soggettivi. Non esiste nessun diritto senza l'autonomia privata dei consociati giuridici. Di conseguenza, non esisterebbe nemmeno il medium per istituzionalizzare giuridicamente le condizioni abilitanti dei cittadini all'esercizio della loro autonomia politica, se non esistessero i diritti fondamentali tutelanti l'autonomia privata. In tal modo l'autonomia privata e pubblica si presuppongono a vicenda, senza che né i diritti dell'uomo possano mai pretendere un primato sulla sovranità popolare, né questa possa mai prenderlo su quelli.²⁵¹

Enunciando il legame interno tra stato di diritto e democrazia, Habermas chiarifica la posizione secondo la quale il «sistema dei diritti» in sé non possa essere accusato di cecità nei confronti delle condizioni sociali diseguali e delle differenze culturali. Esso, al contrario, riconosce i titolari dei diritti individuali quali portatori di un'identità «intersoggettivamente» concepita, ragion per cui una teoria dei diritti correttamente interpretata tutela di per sé ciò che nella vita dell'individuo è costitutivo della sua identità, senza bisogno contro modelli che correggano il taglio individualista del sistema dei diritti²⁵².

Nel liberalismo intersoggettivo di Habermas non esistono, dunque, i diritti collettivi in sé. Sono i diritti individuali che, oltre a tutelare la libertà dell'arbitrio, difendono l'autocostruzione dell'individuo e garantiscono, dunque, il libero accesso dei cittadini alle forme di vita collettive di tipo etico, culturale o religioso, in quanto costitutive dell'identità. «Le persone (quindi anche i soggetti giuridici) acquistano identità solo tramite socializzazione. Se ciò è vero, una teoria dei diritti nettamente intesa richiederà comunque una “politica di riconoscimento” che tuteli l'integrità

²⁵⁰ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 69.

²⁵¹ Jürgen Habermas, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 2008, p. 256.

²⁵² Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 69-70.

dell'individuo anche riguardo al nesso di vita costitutivo della sua identità»²⁵³. Alle identità collettive di tipo «subpolitico» che si vengono a creare, anche se si collocano comunque ad un livello inferiore rispetto alla partecipazione dei cittadini alla prassi civica, vengono assicurati dallo stato di diritto l'uguaglianza giuridica e in taluni casi anche una tutela che prende la forma di risarcimenti e soccorsi. Ciò non significa comunque, nella visione di Habermas, che lo stato debba impegnarsi nella sopravvivenza e nella promozione «ecologica» delle culture attraverso misure coattive, siano esse di maggioranza o di minoranza. La tutela giuridica delle culture presenti in un territorio ha senso, secondo l'autore, se operata in funzione del raggiungimento di un'autonomia individuale e non deve mai acquisire l'accezione di una protezione da «specie animali in via di estinzione», così come per certi versi può apparire la tutela dei *québécois* in Canada rivendicata da Taylor²⁵⁴. Scrive Habermas:

le tradizioni culturali, e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola con il fatto di *convincere* tutti coloro le cui strutture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in una maniera produttiva. Uno stato di diritto può soltanto *rendere possibile* questa prestazione ermeneutica necessaria alla riproduzione culturale dei modi di vita. Invece una “sopravvivenza garantita” dovrebbe necessariamente sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire-sì e dire-no che è oggi preliminare a qualunque acquisizione, o presa in cura, di una data eredità culturale²⁵⁵

Habermas contesta dunque l'assunto, alla base delle posizioni comunitariste, che ritiene il modello liberale «classico» limitato nel perseguire fini collettivi che riguardano la sola tutela della libertà privata, del benessere o della sicurezza individuale. Anche nella visione più moderata di Walzer, in cui lo stato si impegna a tutelare diritti individuali o collettivi sulla base della scelta contingente dei cittadini, è data per scontata la possibilità che la tutela dei primi – ritenuta cieca di fronte alla tutela di forme di vita culturali e identità collettive – giunga nella pratica a confliggere con la tutela dei secondi. Sebbene infatti la teoria dei diritti universali affermi un'assoluta preminenza dei diritti individuali rispetto ai beni collettivi, la lettura che fa del sistema un astratto livellatore di differenze bisognoso di una revisione rappresenta per Habermas un'interpretazione

²⁵³ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 70.

²⁵⁴ Cfr. Leonardo Ceppa, *Postfazione*, in Jürgen Habermas, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 2008, pp. 266-267.

²⁵⁵ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 81-82.

²⁵⁵ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 89.

incompleta²⁵⁶: «Se si corregge la lettura parziale della teoria dei diritti a favore di una concezione democratica del realizzarsi dei diritti fondamentali, allora non c'è più bisogno di compensare il liberalismo 1° con un modello che introduca diritti collettivi supplementari»²⁵⁷.

Una completa realizzazione del sistema dei diritti non può essere pensata, nella visione di Habermas, prescindendo dai movimenti sociali e dalle lotte politiche che nascono all'interno della società. È proprio quella spinta all'universalizzazione dei diritti dei cittadini che si concretizza nei movimenti di emancipazione delle minoranze offese o misconosciute a rappresentare, secondo l'autore, il motore per la creazione di un sistema dei diritti che valorizzi le differenze sociali e culturali. Tali rivendicazioni, per modificare effettivamente le società complesse per via democratica, devono servirsi della forma di regolamentazione rappresentata dal diritto positivo che, inserendole in una struttura artificiale dai precisi presupposti normativi, conferisce loro un senso giuridico:

il diritto moderno è *formale*, giacché riposa sulla premessa che è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato. È *individualistico*, giacché intende la singola persona come titolare di diritti soggettivi. È diritto *coattivo*, giacché è sanzionato dallo stato e si applica solo al comportamento legale ed esternamente conforme alle regole [...]. È diritto *positivo*, giacché rinvia alle decisioni (modificabili) di un legislatore politico, e infine è un diritto *proceduralmente statuito*, in quanto viene legittimato da un procedimento democratico. Il diritto positivo pretende solo comportamenti *legali*, e tuttavia deve anche valere come *legittimo*.²⁵⁸

In tal caso, la legittimità dell'ordinamento si fonda sull'uguale tutela dell'autonomia di tutti i cittadini, che consiste nell'essere non soltanto destinatari ma anche autori del diritto stesso. Essere autori del diritto significa prendere parte a processi legislativi che prevedano forme comunicative in grado di generare approvazione e consenso rispetto a regole adottate in quanto razionalmente motivate. Seguendo questa riflessione, Habermas giunge ad affermare che nessuno stato di diritto può allora esistere senza la democrazia e che, allo stesso modo, il principio di sovranità popolare non può prescindere dai diritti fondamentali senza cui non può sussistere un diritto legittimo, primo tra tutti il diritto alla pari libertà d'azione soggettive²⁵⁹.

Collocato nella prospettiva della teoria dei diritti, il problema fondamentale che secondo Habermas viene posto dal multiculturalismo – inteso come lotta delle minoranze etniche e culturali

²⁵⁶ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 81-82.

²⁵⁷ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 73.

²⁵⁸ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 79.

²⁵⁹ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 74-80.

per il riconoscimento di un'identità collettiva – è quello relativo alla neutralità etica dello stato di diritto. Quando si riferisce alla neutralità etica di diritto e politica, l'autore si discosta dal filone interpretativo che ritiene che le questioni interpretative di tipo etico debbano essere sottratte alla discussione pubblica in quanto non suscettibili ad una regolamentazione giuridica imparziale. Habermas osserva, al contrario, l'impossibilità che questo tipo di neutralità si possa applicare alle norme giuridiche di società concrete. Esse si riferiscono infatti ad un «collettivo socialmente circoscritto di cittadini all'interno di un ambito statale geograficamente determinato e, nel raggio di questa loro vigenza, traducono in programmi vincolanti le decisioni politiche attraverso cui una società statalmente organizzata vuole autotrasformarsi»²⁶⁰. Se nel medium giuridico la regolazione del comportamento si apre anche agli scopi che la volontà politica di una società intende stabilire, osserva Habermas, non si può negare che ogni ordinamento consista, oltre che nel rispecchiarsi del contenuto dei diritti universali, anche nell'espressione di una forma di vita particolare e che la sua formulazione implichi discussioni rispetto ad una concezione comune di bene. Quello che la teoria dei diritti vieta non è che l'ordinamento giuridico complessivo esprima una certa concezione del bene, ma bensì il favorire una determinata forma di vita a discapito delle altre all'interno di uno stesso territorio. In quest'ottica, la pregnanza etica di ogni comunità giuridica e dei processi democratici che realizzano i diritti dipende dalla composizione sociale della nazione. Quest'ultima consiste in un fattore contingente rappresentato dall'insieme demografico delle persone presenti su un determinato territorio in un dato momento storico, soggetti che incarnano *modus vivendi* culturali in cui hanno formato la loro identità²⁶¹.

Habermas sostiene che una convivenza giuridicamente equiparata dei diversi gruppi etnici e delle diverse forme di vita culturali che abitano lo stato di diritto sia possibile, anche nella complessità delle società multiculturali, purché ad ogni cittadino sia garantita un'ampia gamma di possibilità di scelta:

per un verso c'è la possibilità d'invecchiare, senza subire umiliazioni, nel modo tradizionale della propria cultura e di allevare in essa i propri figli, il che significa la possibilità di confrontarsi con questa cultura [...], di svilupparla in maniera tradizionale oppure di trasformarla. Per un altro verso c'è la possibilità dimenticare tacitamente gli imperativi di questa cultura oppure di dichiarare loro guerra in maniera autocritica, continuando a vivere con il rovello di aver rotto i ponti [...].²⁶²

²⁶⁰ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 82.

²⁶¹ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp 82-87.

²⁶² Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 91.

Nella società moderna, osserva inoltre l'autore, le culture restano in vita solamente se nelle critiche e nelle secessioni riescono a trovare una spinta per autotrasformarsi. La fonte principale della forza necessaria per attuare questo processo è rappresentata dall'interazione con persone e culture altre, in egual misura che si tratti di un rapporto di contrapposizione o di scambio. Una garanzia di tipo giuridico che tuteli la possibilità di rigenerare questa forza nell'ambito del proprio contesto culturale, dovrà dunque presupporre che nessuno venga mai privato della possibilità del confronto con l'altro e che tutte le appartenenze culturali godano di un reciproco riconoscimento. Per questo motivo, sostiene Habermas, «un fondamentalismo generante pratiche di intolleranza è incompatibile con lo stato di diritto»²⁶³. La tendenza all'attribuzione di esclusività a forme di vita privilegiate, tipica delle visioni del mondo fondamentalistiche, non ammette la possibilità di alcuno spazio di *reasonable disagreement* e non può quindi essere tollerata dalla costituzione di uno stato di diritto. Nelle società multiculturali soltanto le forme di vita di tradizione non fondamentalistica possono sussistere concorrendo le uno con le altre civilmente, in uno spirito di tolleranza. Ogni persona, nella visione di Habermas, va dunque considerata come membro di una comunità integrata intorno ad una concezione del bene, oltre che come avente lo status di cittadino dello stato di diritto²⁶⁴.

Riconosciuta l'«integrazione etica» dei diversi gruppi e subculture, ognuno dotato di una propria peculiare identità, Habermas individua la necessità di un'«integrazione politica» astratta che comprenda in egual misura tutti i cittadini, così da produrre lealismo nei confronti di una comune cultura politica. Ogni nazione, per stabilirsi quale associazione di individui liberi ed eguali, ha bisogno di un «ancoraggio motivazionale». Secondo Habermas, esso va ricercato nel comune orizzonte interpretativo dei principi costituzionali «che ogni nazione elabora a partire dalla prospettiva specifica delle sue esperienze storiche e che quindi non sarà mai eticamente neutrale»²⁶⁵. Proprio per quest'ultima caratteristica, l'autore sottolinea l'importanza di salvaguardare la differenza tra i due diversi livelli di integrazione menzionati. Per garantire il rispetto del pluralismo delle forme di vita integrate a livello subpolitico, è fondamentale che il contenuto etico di quello che Habermas definisce «patriottismo costituzionale» non comprometta la neutralità del diritto. Quando l'integrazione etica e quella politica giungono a confondersi, significa

²⁶³ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 92.

²⁶⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 89-93.

²⁶⁵ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 94.

pertanto che la cultura della maggioranza sta usurpando privilegi statali al fine di compromettere le forme di vita altre²⁶⁶.

Con queste parole Habermas esprime l'idea di neutralità del diritto che sortisce dalle sue riflessioni:

La neutralità del diritto nei confronti delle differenziazioni etiche all'interno deriva semplicemente dal fatto che, nelle società complesse, l'insieme dei cittadini non può essere integrato da un consenso sostanziale sui valori, ma soltanto da un consenso sulle procedure relative ad una legittima produzione giuridica e ad un legittimo esercizio del potere. I cittadini politicamente integrati condividono la convinzione razionalmente motivata di poter controllare i poteri illeciti – nonché di poter impiegare il potere amministrativo nell'eguale interesse di tutti – a partire dallo sbloccarsi delle libertà comunicative della sfera politica, dalla proceduralizzazione democratica delle controversie e dalla canalizzazione costituzionale dei poteri. L'universalismo dei principi giuridici si riflette così in un *consenso procedurale* che, attraverso una sorta di *patriottismo costituzionale*, deve pur sempre inserirsi nel contesto di una cultura politicamente e storicamente determinata.²⁶⁷

Nel tentativo di risolvere la questione della presenza di soggetti e gruppi altri rispetto al gruppo di maggioranza all'interno degli stati nazionali, Habermas si concentra sulla rivendicazione della validità principi della politica liberale e propone una risoluzione che si appoggia ad un modello che Lanzillo definisce «tolleranza come consenso procedurale»²⁶⁸. Proponendo una tipologia di consenso che poggia su un piano diverso da quello etico, Habermas sembra voler colmare i limiti del modello del liberalismo di Rawls e della sua idea di consenso per intersezione. L'autore sceglie, dunque, di appoggiarsi al piano della legittimità giuridica e politica che, secondo i principi liberali, avrebbe carattere di neutralità per definizione²⁶⁹.

Il fenomeno delle migrazioni internazionali, modificando la composizione sociale della popolazione di uno stato sotto l'aspetto etico-culturale, rappresenta una grossa sfida per il modello proposto da Habermas. Il desiderio di insediamento dei nuovi immigrati costituisce inevitabilmente una minaccia alla forma di vita politica e culturale storicamente ereditata da una società. La questione che Habermas si pone è la seguente: può uno stato democratico pretendere che l'immigrato si assimili al fine di preservare l'identità politica dei suoi cittadini? In quanto «questa identità si lega ai principi costituzionali ancorati nella cultura politica e non agli orientamenti etici

²⁶⁶ Cfr. Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giannino Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 93-95.

²⁶⁷ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giannino Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 95.

²⁶⁸ Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, p.74.

²⁶⁹ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, pp.74-75.

di una particolare forma di vita culturale prevalente nel paese»²⁷⁰, l'autore sostiene la necessità che l'immigrato sia disponibile a conformarsi alla cultura politica della nuova patria. Anche se l'assimilazione intesa da Habermas non richiede una rinuncia alla forma di vita culturale delle proprie origini, essa richiede l'approvazione dei principi costituzionali così come interpretati, di volta in volta, dall'autocomprensione etico-politica dei cittadini e della cultura politica del paese²⁷¹. Per il fatto che, nella visione dell'autore, tale assimilazione non determina l'adesione costrittiva alla vita culturale dominante, l'insediarsi di nuove identità culturali porterà, sul lungo periodo, all'allargarsi dell'orizzonte interpretativo secondo il quale i cittadini si riferiscono ai principi costituzionali. Scrive l'autore: «Qui interviene infatti quel meccanismo per cui ogni modifica della composizione culturale della cittadinanza attiva incide sull'orizzonte cui si riferisce complessivamente l'autocomprensione etico-politica della nazione»²⁷².

Nonostante questa apertura ad un'assimilazione che si dimostra capace di esercitare una certa influenza sulla società di partenza e l'intento di abbandonare ogni giudizio di valore, nel prospettare la soluzione del consenso procedurale e del patriottismo costituzionale, Habermas non mette in discussione la cultura politica esistente, ergendo il modello democratico rappresentativo a modello universale. Come osserva Lanzillo, l'autore cade nello stesso errore che inficia la tesi di Rawls, ovvero il riconoscere un «giusto» apriori, che per Habermas si può riconoscere nei valori europei dello Stato di diritto²⁷³.

²⁷⁰ Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Gianniacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 99.

²⁷¹ Cfr. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Gianniacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, pp. 95-100.

²⁷² Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Gianniacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998, p. 100.

²⁷³ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e Figli, 2005, pp. 73-77.

Capitolo quinto

Questioni di libertà religiosa nell'Italia contemporanea

Come si è potuto osservare, nonostante la democrazia liberale abbia formalmente già risolto le questioni della tolleranza per mezzo della struttura costituzionale dello stato, in particolar modo negli ultimi vent'anni le questioni di tolleranza sono state ampiamente dibattute, non solo nel discorso politico, ma anche nella riflessione teorica.

Elisabetta Galeotti identifica due principali cause di questo fenomeno emergente nelle democrazie occidentali, luoghi in cui la libertà di coscienza ed espressione dovrebbe rendere i discorsi sulla tolleranza per certi versi superflui in quanto condivisi e indiscussi. Il primo fattore è interno ed è da identificarsi, per l'autrice, in quei movimenti che hanno origine negli anni Sessanta e Settanta, che vedono gruppi sociali minoritari socialmente e culturalmente, avanzare richieste di riconoscimento della loro differenza, di accettazione e non discriminazione delle loro categorie (si pensi ai movimenti femministi, alle mobilitazioni degli omosessuali o dei neri americani). Il secondo fattore, non meno importante, giunge dall'esterno ed è rappresentato dai flussi migratori che stanno investendo tutto l'Occidente, ponendo con urgenza la questione del confronto e della convivenza di tradizioni e culture molto diverse, in contesti caratterizzati da una certa omogeneità culturale, in particolar modo se si pensa alla realtà italiana²⁷⁴.

In sostanza, la posizione sostenuta da Galeotti è la seguente:

ciò che genera questioni significative di tolleranza anche nel nostro mondo liberaldemocratico sono *differenze* legate a *gruppi*, non a individui, che per lo più, sono identificabili *per via ascrittiva*, come i gruppi etnici o religiosi e che sono *o sono stati esclusi dalla piena cittadinanza e dal pieno godimento dei diritti*, o perché non c'erano, o perché erano invisibili o oppressi.²⁷⁵

La motivazione del ritorno del discorso sulla tolleranza, secondo quest'ottica, deve ricercarsi quel pluralismo dei gruppi, delle culture e delle identità collettive, che non è riducibile ad un pluralismo morale o delle concezioni del bene, ma che riflette marcate asimmetrie di potere, di rispetto e riconoscimento pubblico che contraddistinguono i diversi gruppi. Sarebbero dunque l'esclusione, o l'inclusione incompleta, dei gruppi sociali nella cittadinanza liberaldemocratica a riaccendere la conflittualità sulle questioni religiose e morali, divenuta pretesto per il moltiplicarsi degli episodi di razzismo e discriminazione nelle società contemporanee. Le richieste di tolleranza, in un contesto così descritto, si concretizzano nella domanda di un pubblico riconoscimento delle

²⁷⁴ Cfr. Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori Editore 1994, pp 12-15.

²⁷⁵ Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori Editore 1994, p. 22.

identità collettive, prima mossa pubblica nella direzione della cancellazione dello status di quei cittadini di seconda classe il cui accesso ai diritti di cittadinanza è aperto soltanto a condizione della rinuncia della dimensione pubblica della loro differenza, e dunque della loro identità di gruppo²⁷⁶.

Diventa interessante allora, nella parte conclusiva di questa trattazione, mettere in evidenza quali modelli sono stati adottati nel nostro Paese, alla luce dell'esperienza politica italiana, nell'affrontare le urgenti questioni di tolleranza così come sono state esposte da Galeotti. Nello specifico propongo un breve approfondimento riguardo la tutela della libertà di religione in Italia, particolarmente interessante ai fini di questa trattazione per due ordini di motivazioni. Innanzitutto, come abbiamo potuto osservare, l'idea di tolleranza si è determinata a partire da questioni di credo religioso e per questo motivo, nonostante il concetto sia utilizzato nella contemporaneità per riferirsi alle più svariate forme di differenza, tutto ciò che riguarda la tutela della libertà di religione può essere a maggior ragione assunto come esempio paradigmatico dell'evolversi di questa idea. Per quanto riguarda la realtà italiana, inoltre, il rapporto tra democrazia e religione è stato fin dalle origini particolarmente significativo, tanto da assumere dei caratteri specifici che permettono di delineare un modello giuridico peculiare, denominato dagli studiosi laicità «italiana»²⁷⁷.

Ripercorrerò dunque nelle prossime pagine un'esposizione per sommi capi dell'evoluzione del diritto di libertà religiosa in Italia a partire dall'età liberale, necessaria per poter comprendere i caratteri fondamentali del diritto italiano di libertà religiosa contemporaneo, fondamento dell'edificazione di una vera e propria «piramide dei culti» portatrice di preoccupanti implicazioni riduttive alla libertà di pensiero, che si fanno chiaramente riconoscibili nella vicenda giudiziaria che Zagato definisce la «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule della scuola pubblica²⁷⁸.

Lo Statuto albertino del 4 marzo 1848, costituzione adottata dal Regno sardo-piemontese che divenne la carta fondamentale della nuova Italia unita, recita quanto segue all'art 1: «La religione Cattolica Apostolica Romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi». Dietro a questo paravento di formale ossequio alla Chiesa cattolica, che la vede posta dallo stato in posizione privilegiata rispetto agli altri culti, lo statuto piemontese legittimò, in realtà, una riduzione dell'influenza della Chiesa cattolica sulle istituzioni statali e la progressiva abolizione delle discriminazioni fondate sulla diversa appartenenza religiosa,

²⁷⁶ Cfr. Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori Editore 1994, pp. 22-24.

²⁷⁷ Giuseppe Casuscelli, *Democrazia e Religioni: la laicità italiana*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazia e religioni*, Donzelli Editore, Roma, 2011.p. 151.

²⁷⁸ Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011.p. 169.

entrambi fenomeni che risultavano anacronistici all'interno di uno Stato desideroso di recuperare il tempo perduto nel suo cammino verso la modernità²⁷⁹.

L'esigenza fondamentale dello Stato era infatti a quel tempo quella di affermare la sovranità civile e decretare la sua indipendenza rispetto al potere religioso. Perseguire questo obiettivo, che si può definire in altro modo come l'affermazione del principio di laicità liberale, implicava una «separazione» delle nuove istituzioni civili da quelle ecclesiastiche che sortiva nell'applicazione concreta un duplice effetto: da un lato, affermando la libertà dei singoli indipendentemente dal gruppo di appartenenza, manifestava un certo sospetto nei confronti della dimensione associativa della libertà religiosa; mentre dall'altro, grazie all'atteggiamento astensionista e non interventista, lo Stato offriva l'opportunità di garantire la libertà religiosa attraverso leggi unilaterali attente alla sola dimensione formale (e non positiva o sostanziale), escludendo ogni bilateralità concordataria²⁸⁰.

A conferma di questa tendenza, a soli tre mesi dalla promulgazione dello Statuto, la legge Sineo (19 giugno 1848, n.735) stabilì che al godimento dei diritti civili e all'ammissibilità alle cariche civili e militari non poteva formare eccezione la differenza di culto, incoraggiando così un'interpretazione egualitaria del diritto vigente in materia di religione. Due anni più tardi, si inseriscono su questa traiettoria le leggi Siccardi (9 aprile e 5 giugno 1850, nn. 1013 e 1037), a cui può essere attribuito l'avvio del processo di separazione tra Stato e Chiesa. La prima legge aboliva, infatti, i privilegi giurisdizionali del clero in materia civile e penale, contraendo drasticamente l'ambito di rilevanza civile della giurisdizione canonica, mentre la seconda confinava la giurisdizione ecclesiastica in ambito sempre più ristretto e privatisticamente inteso colpendo le proprietà e gli enti della Chiesa²⁸¹.

In questa prima fase di modernizzazione la dinamica separatista si sviluppa, dunque, parallelamente al deciso affermarsi della prevalenza dell'ordinamento dello Stato su quello della Chiesa. Una prevalenza che non si realizza solamente nei riguardi delle competenze su materie secolari, ma che spinge la sua influenza anche nelle materie ecclesiastiche, trasformandosi in un effettivo giurisdizionalismo e invertendo, in un certo senso, quella tendenza che aveva caratterizzato nel passato l'azione della Chiesa nei confronti degli ordinamenti civili.

Scriva Alessandro Ferrari a questo proposito:

La prima affermazione del diritto di libertà religiosa e la contestuale erosione del principio della religione dello Stato lasciavano, dunque, emergere un quadro lontano da una rigorosa – e forse un

²⁷⁹ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 11-12.

²⁸⁰ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 12-13.

²⁸¹ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 13-14.

po' astratta – coerenza: separazione e giurisdizionalismo, ottica privatistica e riconoscimento del ruolo pubblico del fattore religioso, convergevano, infatti, nel definire la politica ecclesiastica di uno Stato che non poteva rinunciare a nessuno degli strumenti a sua disposizione²⁸².

Su separazione e giurisdizionalismo si costituì l'ossatura della libertà religiosa del Regno d'Italia, proclamato nel 1861. Il percorso di laicizzazione dello Stato fu, però, interrotto dalla questione di Roma capitale: la Chiesa cattolica era disposta a cedere Roma allo Stato sabauda a patto del riconoscimento di una piena libertà, clausola che richiedeva allo Stato la rinuncia degli elementi tipici della propria politica ecclesiastica che coincideva con quella della gran parte degli stati europei. La capitale dello Stato venne allora identificata prima a Torino e poi a Firenze, finché nel 1870 con la caduta di Napoleone III – difensore degli interessi della Chiesa cattolica – il Regno sabauda occupò militarmente Roma, facendola capitale senza il consenso del pontefice che, dall'interno dei palazzi vaticani continuò la lotta alle libertà moderne attraverso il *non expedit*, ovvero il divieto ai fedeli di partecipare alla vita politica nazionale²⁸³.

Come sottolinea Ferrari, è interessante notare come la gestione della questione romana da parte dei governi della Destra storica, condusse ad una soluzione di accomodamento, piuttosto che a drastici esiti come la soppressione delle libertà religiose da un lato o il disfacimento dello Stato che aveva appena trovato la sua capitale dall'altro. L'incessante ricerca di pacificazione tra il Regno d'Italia e la Chiesa cattolica venne formalizzato con la legge n. 214 del 13 maggio 1871, detta delle Guarentigie, con cui il Governo italiano, dimostrando moderazione e flessibilità, prevedeva una disciplina riguardante le «prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede» nel titolo primo, e le «relazioni della Chiesa collo Stato in Italia» nel secondo²⁸⁴.

Senza entrare in modo approfondito nei contenuti della legge, è importante ai nostri fini notare, innanzitutto, che la legge riconosceva il pontefice come figura sacra e inviolabile, gli attribuiva piena libertà nel governo della Chiesa, il diritto di legazione attivo e passivo ed il pieno ed esclusivo godimento dei palazzi vaticano, lateranense e Castel Gandolfo. Con essa vennero abolite, inoltre, tutte le restrizioni del diritto di riunione del clero e qualsiasi influenza governativa riguardanti la nomina dei vescovi o la pubblicazione, l'esecuzione e i ricorsi riguardanti gli atti delle autorità ecclesiastiche. Rimasero comunque nella legge delle Guarentigie importanti influenze della tradizione giurisdizionalista – in particolar modo per quanto riguardava la gestione delle proprietà della Chiesa e gli effetti giuridici degli atti dell'autorità ecclesiastiche – cosicché il rispetto della fondamentale autonomia della Chiesa cattolica non permettesse lo sconfinamento dell'azione

²⁸² Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 16

²⁸³ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 16-17.

²⁸⁴ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 17-18.

ecclesiale nell'ordine della suprema sovranità civile²⁸⁵. In questi termini Ferrari interpreta l'azione del Governo italiano:

posta l'impossibilità pratica di una separazione assoluta tra lo Stato e la Chiesa cattolica ma posta anche l'impossibilità di un sistema di relazioni formalmente improntato alla coordinazione tra ordinamento canonico e ordinamento civile, ai Governi liberali non restava che il cosiddetto giurisdizionalismo separatistico, ispirato alla convinzione che «l'unico mezzo per cui si può avere un'ingerenza dello Stato sui rapporti ecclesiastici» – e dunque tentare un qualche controllo – «è quello di fare della Chiesa una posizione pubblica»²⁸⁶.

La legge del 1871 dimostrava dunque una grande maturità da parte del neo-stato: da un lato, la legge delle Guarentigie, garantendo una certa autonomia alla Chiesa cattolica, aveva previsto un'importante autolimitazione al proprio potere statale, e dall'altro, riabilitando in parte la dimensione associativa della libertà religiosa, lasciava trasparire la possibilità di un'interpretazione più estensiva di tale diritto. Accanto alla figura dell'individuo, diviene dunque inevitabile per lo stato il riconoscimento del ruolo svolto dalle istituzioni confessionali nella configurazione di questa libertà, anche se appariva chiaro che questa posizione privilegiata era da considerarsi di godimento della sola Chiesa cattolica²⁸⁷. Se da un lato, infatti, il liberalismo italiano «riuscì sostanzialmente a garantire condizioni di uguaglianza tra le diverse appartenenze confessionali in ordine agli elementi essenziali del profilo individuale di libertà religiosa»²⁸⁸, esso non fu in grado di scongiurare l'«evidente disparità giuridica tra i culti nel trattamento del profilo associativo-istituzionale di quella stessa libertà»²⁸⁹.

La legge delle Guarentigie si inseriva, comunque, nell'orizzonte giuridico che prevedeva la primazia dello Stato sulla Chiesa da un lato, e quella della coscienza individuale sulle istanze religiose comunitarie dall'altro. Proprio da quest'ultima veniva fatto discendere il superamento del regime di tolleranza e il conseguente riconoscimento ai non cattolici di un'effettiva libertà religiosa, che ampliava significativamente l'interpretazione dell'art. 1 dello Statuto albertino. La direzione presa dai Governi non mutò con la caduta della Destra storica che vide la Sinistra approvare una serie di provvedimenti all'interno dello stesso orientamento: la legge Coppino (15 luglio 1877, n.3184), che sostituì l'insegnamento obbligatorio della religione cattolica con «le prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino»; il Codice penale (codice Zanardelli), che concepiva la tutela

²⁸⁵ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 18-20.

²⁸⁶ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 20.

²⁸⁷ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 20-21.

²⁸⁸ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 21.

²⁸⁹ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 21.

penale dei culti in funzione della libertà religiosa quale bene giuridico individuale e dunque la chiesa cattolica e le altre confessioni come facenti parti di un'unica categoria; il Testo unico di pubblica sicurezza (legge 30 giugno 1889, n.6144), che sottoponeva indistintamente a tutte le confessioni religiose le medesime procedure e limitazioni in materia di cerimonie e pratiche religiose svolte al di fuori del luogo di culto; la legge sulle istituzioni pubbliche di assistenza beneficenza (17 luglio 1890, n. 6972), che rivendicava l'afferenza esclusiva allo Stato della pubblica beneficenza e ne accentuava il carattere universalistico²⁹⁰.

Negli anni della Sinistra storica, gli equilibri di potere in Italia andavano mutando: la solidità dei Governi liberali iniziò gradualmente a venire meno e il sostegno cattolico all'ordine costituito di fronte alla «minaccia socialista» iniziò ad essere valutato sempre più positivamente fino a divenire, di fatto, indispensabile. Esempio di questa nuova tendenza, che chiude ufficialmente l'epoca del *non expedit*, è la conclusione del «Patto Gentiloni» del 1913, con cui numerosi candidati liberali conservatori alle elezioni generali si impegnarono a rispettare sette impegni elettorali in cambio dei voti dell'Unione elettorale cattolica italiana. Tra le richieste, il cosiddetto Eptalogo prevedeva l'opposizione «ad ogni proposta di legge in odio delle congregazioni religiose», l'assicurazione per i «padri di famiglia di avere per i propri figli una seria istruzione religiosa nelle scuole pubbliche»²⁹¹.

L'età liberale andava dunque esaurendosi in maniera del tutto capovolta rispetto agli assunti iniziali. Pur mantenendo il merito di aver saputo affrontare un potere forte e non democratico senza drammatiche lacerazioni e preservando al tempo stesso le libertà dei cittadini e delle istituzioni ecclesiastiche, le autorità statali passarono da una normalizzazione della presenza cattolica in Italia per via di una tutela della libertà religiosa unitaria e rivolta alle coscienze individuali, all'adozione di un modello che si concentrava sul rilievo crescente assunto dalle istituzioni religiose.²⁹²

Il ruolo del cattolicesimo come componente fondamentale della società civile e di interlocutore primario delle istituzioni pubbliche si affermò nel corso della Prima guerra mondiale. Con la comparsa del Partito fascista mutò radicalmente lo scenario politico, il timore dell'influente borghesia di una rivoluzione e il desiderio di stabilità vennero intercettati da Benito Mussolini, e la Santa Sede intuì che il perseguimento di una libertà cattolica esclusiva avrebbe avuto maggiori possibilità di successo se mediato da un movimento saldamente radicato nel nuovo secolo, piuttosto

²⁹⁰ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 21-22.

²⁹¹ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 23-24.

²⁹² Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 24-25.

che dai Governi liberali ancorati ad una declinazione di una supremazia statale di stampo giurisdizionalista e separatista²⁹³.

I Patti Lateranensi, l'11 febbraio 1929, segnarono l'effettivo raggiungimento della Conciliazione tra Stato italiano e Chiesa cattolica. L'accordo firmato dal capo del Governo italiano, Benito Mussolini, e il segretario di Stato vaticano, cardinale Pietro Gasparri, rappresentava l'incontro di significativi interessi da parte di entrambe le parti in causa: se la prima mirava a servirsi della potenza della tradizione religiosa cattolica quale strumento di consenso e potere, l'altra ricercava un interlocutore che favorisse una riconfessionalizzazione del paese. I Patti sovvertirono, di conseguenza, il modello delle relazioni tra Stato e Chiesa cattolica dell'epoca precedente. La logica separatista venne superata, anche sotto l'aspetto formale, innanzitutto attraverso il passaggio da legge ordinaria a trattato internazionale, dalla negazione al riconoscimento alla Santa Sede di una sovranità territoriale (anche se minima) e da una logica di privatizzazione ad una piena pubblicizzazione delle istituzioni ecclesiastiche. Nel contempo anche la logica giurisdizionalista veniva abbandonata, la firma dei Patti contraddiceva infatti l'ambizione totalitaria del nuovo Stato moderno ed ammetteva dell'esistenza di ordinamenti giuridici diversi dagli Stati stessi e ad essi non subordinati.

La libertà di religione consacrata dai Patti Lateranensi non era dunque una libertà riconosciuta a tutti in linea con le altre libertà personali, ma rappresentava piuttosto una libertà ecclesiastica, esclusiva di quella istituzione che si rivolgeva da pari a pari di fronte allo Stato. Con i Patti Lateranensi, inoltre, la diversificazione operata dalle legge delle Guarentige tra il trattamento verso la Chiesa cattolica e quello degli altri culti, venne tramutata in un vero e proprio regime di privilegio eretto dallo stesso diritto italiano. Il modello dell'età liberale, ancora incompiuto, crollava allora bruscamente sotto la riaffermazione del modello duale e apicale tipico dell'età assolutistica, «la confessionalità tornava a sommergere la laicità»²⁹⁴ e il moto di delaicizzazione e di desecolarizzazione che investì l'intera produzione giuridica nazionale. Nonostante, infatti, all'indomani della ratifica dei Patti fosse stata pubblicata la prima legge in Italia sull'«esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri medesimi» (legge 24 giugno 1929), normativa generale in cui echeggiavano in alcuni articoli le garanzie della legislazione liberale, nel 1930 il Codice penale del guardasigilli Rocco corresse l'impostazione personalista sensibile alla tutela dei culti «altri» del codice Zanardelli, introducendo il concetto di religione di stato quale bene giuridico da proteggere. Il nuovo Codice criminalizzava la bestemmia non solo contro la divinità ma anche contro i simboli o le persone che veneravano la religione

²⁹³ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 27-28.

²⁹⁴ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 31.

cattolica (art.724), sanzionava con la reclusione il vilipendio della religione di Stato (art.402) e, quando era prevista, l'estensione della tutela penale ai culti ammessi consisteva sistematicamente in un'assicurazione di seconda scelta (artt.403-405)²⁹⁵. Questo accadeva mano a mano che le ambizioni totalitarie del fascismo sembravano realizzarsi, osserva Ferrari:

Da una parte, a tutela della Chiesa cattolica, si ergeva un "nuovo Concordato" che, effettivamente, costituiva per l'istituzione ecclesiastica una diga possente contro le intrusioni statalistiche. Dall'altra, l'ingerenza e l'ambizione di controllo del regime si riversava nei confronti delle religioni diverse dalla cattolica di cui, non solo i riti ma gli stessi principi dottrinali risultavano subordinati a un ordine pubblico e a un buon costume pervasivamente intesi²⁹⁶.

Innanzitutto, la legge prevedeva per i culti ammessi un regime di riconoscimento del tutto discrezionale, dipendente da decreto regio e dunque da una decisione altamente politicizzata. Successivamente, il decreto di attuazione (R.D. 28 febbraio 1930, n.289) fu la base per un'applicazione molto restrittiva della normativa. Tra le misure adottate dal decreto: il vincolo posto all'apertura di templi e oratori non cattolici di un'autorizzazione governativa che prevedeva la richiesta da parte di un ministro di culto approvato; l'obbligo di preavviso alle autorità di pubblica sicurezza per tutte le riunioni di culto non presiedute o autorizzate da ministro approvato; un'intrusiva vigilanza governativa che poteva spingersi fino alla nomina di un Commissario alla guida delle amministrazioni degli enti acattolici riconosciuti o alla dichiarazione di nullità di atti o deliberazioni delle stesse; la circoscrizione della protezione al dibattito teologico delle sole persone qualificate. La restrizione degli spazi della libertà religiosa in generale era ravvisabile altresì nelle disposizioni contenute nel Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza (TULPS) del 1931, e nel trasferimento delle competenze in materia di affari del culto dal ministro della Giustizia a quello dell'Interno. La deriva totalitaria del regime, in sostanza, aveva trasformato la regola della libertà religiosa dei culti acattolici in mera eccezione²⁹⁷.

Come è ben noto, la concordia tra Chiesa cattolica e regime non durò però a lungo. Le distanti motivazioni che avevano portato entrambe le parti al Concordato erano destinate a configgere. Decisive per l'alienazione delle simpatie della maggior parte del clero al regime furono le scelte di politica estere del Governo: l'alleanza dell'Italia con la Germania, invisa alla Santa Sede

²⁹⁵ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 31-35.

²⁹⁶ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 36.

²⁹⁷ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 36-38.

per i peculiari tratti della statolatria nazista; la guerra d’Etiopia del 1935-36; le leggi razziali del 1938; e, infine, l’entrata in guerra dell’Italia²⁹⁸.

Punto di svolta per il diritto di libertà religiosa in Italia fu la Costituzione repubblicana entrata in vigore l’1 gennaio 1948, il cui nucleo fondante è identificabile nei diritti inviolabili dell’uomo e delle formazioni sociali, ovvero della persona e della comunità senza alcuna deriva individualistica o comunitaristica. La visione del nuovo Stato dipinta dalla Costituzione, quale garante dell’uguale libertà di tutti senza discriminazioni, era dunque evidentemente inconciliabile con lo statuto privilegiato riconosciuto alla Chiesa cattolica, che aveva però palesato la propria intenzione al mantenimento dello *status quo* già prima della convocazione dell’assemblea costituente, affidando alla neonata Democrazia cristiana – detentrici comunque della maggioranza dei seggi – la tutela dei suoi interessi, il cui punto di partenza era rappresentato dalla conferma dei Patti Lateranensi. Non soltanto infine i Patti vennero menzionati nella Costituzione, essi trovarono paradossalmente posto tra i Principi Fondamentali. Esclusi da ogni tentativo di revisione, dunque, essi divennero il paradigma di un sistema di diritto costituzionale di libertà religiosa il cui valore si rivelò, forse inaspettatamente, di sorprendente ricchezza e articolazione oltre che di carattere del tutto innovativo rispetto al panorama europeo²⁹⁹.

Diritto e fenomeno più evocato nel testo costituzionale, la libertà di religione rientra tra le fondamentali e i parametri essenziali dei diritti inviolabili dell’uomo (art. 2) e del diritto di uguaglianza (art. 3). Agli articoli 7 e 8 sanciscono il riconoscimento istituzionale delle confessioni religiose e prevedono l’esistenza di un diritto specialissimo – già posto in essere o in previsione di esserlo – concordato tra Stato e rappresentanze confessionali, e rappresentano dunque la concretizzazione del principio di uguaglianza. Se l’articolo 7 palesava il riconoscimento speciale offerto alla Chiesa cattolica, la formulazione del primo comma dell’art 8, che recita «Tutte le confessioni sono egualmente libere davanti alla legge», fa di questo riconoscimento una garanzia costituzionale alle altre comunità religiose, rivelandosi una formula più ricca e comprensiva della mera uguaglianza, soprattutto se si pensa ad una contemporaneità così segnata dalla riscoperta delle distinte identità³⁰⁰.

Nonostante il rilievo riconosciuto agli aspetti istituzionali della libertà di religione, la Costituzione non dimentica di menzionare i caratteri più personalistici della stessa. L’articolo 19

²⁹⁸ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 39-40.

²⁹⁹ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 41-44.

³⁰⁰ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 42-49.

della costituzioni riconosce a tutti i cittadini il «diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto» con il solo limite posto dalla contrarietà al buon costume, così da delegittimare le restrizioni poste dal legislatore fascista ed impedirne il ripetersi. Altra norma pensata guardando al passato, stavolta riferita alle leggi eversive della politica anti clericale ottocentesca, è l'articolo 20: «Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto d'una associazione od istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività». Nel concreto, tale norma ha contribuito a potenziare ulteriormente la portata del principio di uguaglianza verso tutti gli enti con finalità religiosa senza distinzioni, siano essi riconosciuti o meno dalla procedura amministrativa come confessioni religiose o enti di culto³⁰¹.

Letti alla luce degli articoli 2 e 3 della Costituzione, gli articoli 7, 8, 19 e 20 costituirono solide basi per un progetto politico in materia di libertà di religione del tutto inedito, e in grado di superare sia le contraddizioni dell'epoca liberale che l'arbitrarietà dell'epoca fascista. Come osserva Ferrari, «il compito dell'attuazione passava, a questo punto, nelle mani del legislatore, chiamato a promuovere una vera e propria *legislatio libertatis* informata ad una laicità che [...] la Corte Costituzionale avrebbe individuato tra i principi supremi dell'ordinamento dello Stato»³⁰².

La *legislatio libertatis* si rivelò, però, essere un cammino irto d'ostacoli. Dal 1948, anno della promulgazione della Costituzione, il solo processo di revisione amichevole del Patti Lateranensi si compì con l'Accordo di Villa Madama del 1984. Presentato come un modifica del Concordato lateranense in quelle parti che stridevano con il dettato costituzionale, l'Accordo costituì in realtà un vero e proprio «accordo di libertà» per la Chiesa cattolica, che avrà importanti ricadute in materia di libertà di religione in Italia.

Le modifiche del Trattato riguardarono due enunciazioni eminentemente dichiarative, quali l'abolizione formale del principio della religione cattolica quale sola religione di Stato e la subordinazione dei provvedimenti emanati dalle autorità ecclesiastiche ai diritti costituzionalmente garantiti ai cittadini italiani. Le modifiche più significative riguardarono, invece, il Concordato, a partire da una rilevante novità dal punto di vista formale: il nuovo accordo si costruì attraverso il coinvolgimento di tutte le autorità centrali e periferiche sia dell'ordinamento statale che di quello canonico. Questa bilateralità, simile alle pratiche negoziali e di concertazione tra Stato e attori sociali, fu un elemento di novità non indifferente rispetto al modello di separazione adottato dalla laicità ottocentesca, così come al rigido dualismo ordinamentale proposto invece nel 1929. Gli

³⁰¹ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 50-51.

³⁰² Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 51.

Accordi del 1984 non si ponevano come un riconoscimento tra soli vertici, il Governo e la Santa Sede, ma si apre al protagonismo di altri enti. Si cercava di affermare un modello di «concordato per principi», che si occupasse cioè di fissare il contenuto essenziale delle materie trattate e affidasse ad una successiva contrattazione le definizioni più specifiche³⁰³.

I contenuti fondamentali oggetto del nuovo Concordato riguardano alcune questioni fondamentali: il riconoscimento della personalità giuridica civile degli enti ecclesiastici, garantito soltanto a quelli che presentano un fine costitutivo ed essenziale di religione e di culto; l'assegnazione ad una commissione il compito di procedere ad una revisione degli impegni finanziari dello Stato Italiano e degli interventi di quest'ultimo nella gestione patrimoniale degli enti ecclesiastici, che portò l'anno successivo all'abolizione di ogni forma di sostegno diretto dello Stato alle attività del clero cattolico e all'istituzione dell'otto per mille quale forma di autofinanziamento agevolato; l'unificazione per tutti i cittadini delle condizioni per accedere al matrimonio e dunque la istituendo la possibilità per il tribunale dello Stato di dichiarare la nullità dei matrimoni concordatari; ed infine, in materia di insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica, la sostituzione della frequenza obbligatoria dell'insegnamento con la facoltativa.

L'Accordo di Villa Madama veniva siglato nel momento di esplosione di un pluralismo sia sociale che istituzionale. L'Italia si stava trasformando in un paese sempre più multiculturale e multi religioso, i nuovi gruppi religiosi crescevano in visibilità e organizzazione. Nel contempo, sulla scena della produzione del diritto comparivano nuovi protagonisti, anche tra i poteri pubblici, gli enti locali (Regioni e Comuni) ma anche internazionali (l'Unione Europea). È quindi comprensibile che questa situazione di profonda rideterminazione dei poteri e delle competenze dello Stato-nazione influenzasse la comprensione della libertà religiosa e la trasformazione delle sue problematiche, spingendo il diritto italiano in un terreno particolarmente delicato. Se da un lato, da parte della Corte costituzionale in particolare, erano stati posti in essere importanti interventi a garanzia più strettamente individuale della libertà di religione – si era giunti a comprendere anche l'ateismo tra le espressioni delle coscienza protette – ma anche e «verso» la religione – si garantiva tutela sia nell'espressione di fede religiosa che nell'opinione in materia religiosa – dall'altro le questioni relative ai profili collettivi della libertà di religione faticavano ad affermarsi. Specialmente dopo la firma dell'Accordo di Villa Madama, l'imperativo costituzionale di assicurare eguale libertà a tutte le confessioni religiose richiedeva azioni concrete in questa direzione, che l'Italia apparirà invece particolarmente restia a mettere in atto³⁰⁴.

³⁰³ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 63-65.

³⁰⁴ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 69-70.

La firma dell'Accordo con la Chiesa cattolica non diede, infatti, il via ad un processo di complessiva ed unitaria costituzionalizzazione del diritto di libertà religiosa, ma fu responsabile bensì dell'affermazione dell'istituto delle intese, ovvero dello sviluppo di singoli accordi bilaterali tra lo Stato e le specifiche confessioni religiose. Come riporta Ferrari:

tali accordi cominciarono fin da subito, ad essere interpretati non già come fonti specialissime, per regolare quelle questioni a cui una legge generale sulla libertà religiosa non avrebbe potuto provvedere, ma come mezzo per liberare la confessione religiosa selezionata dallo Stato dai vincoli di una legge unilaterale dello Stato non conforme a Costituzione³⁰⁵

Tre giorni dopo la firma del nuovo Concordato con la Chiesa cattolica fu sottoscritta la prima intesa dello Stato con le comunità religiose rappresentate dalla Tavola valdese. Questa intesa fu poi seguita da altri cinque accordi, accompagnati con cadenza biennale dall'approvazione del Parlamento, rispettivamente con l'Unione delle chiese cristiane avventiste del settimo giorno (1986), con le Assemblee di Dio in Italia (1986), con l'Unione delle Comunità ebraiche italiane (1987), con l'Unione cristiana evangelica battista d'Italia e con la Chiesa evangelica luterana in Italia (1993). Le intese erano formalmente e sostanzialmente conformate al paradigma offerto dal Concordato tra Stato e Chiesa cattolica a tal punto, da far assumere ai gruppi religiosi stipulanti il carattere più profondo di «confessione religiosa». Il raggiungimento dell'intesa risultava nella pratica subordinato all'adozione di una forma di organizzazione su modelli riconoscibili dallo Stato, e quindi all'assunzione del modello dualistico della cristianità occidentale, che si contraddistingue per una netta separazione tra attività religiose e secolari e per un'organizzazione gerarchica delle rappresentanze comunitarie. Per quanto riguarda i contenuti, invece, le intese costituivano una rappresentazione in scala minore delle tutele riconosciute alla Chiesa cattolica che, anche se ad un livello palesemente inferiore, assicurava ampia autonomia, tutelava dall'eccessivo «cattolicesimo diffuso» delle istituzioni pubbliche e garantiva la possibilità di beneficiare dell'otto per mille, un importante intervento pubblico promozionale³⁰⁶.

Firmato l'accordo con la Chiesa cattoliche e le prime intese – che riguardavano comunità poco numerose, ben radicate nella tradizione occidentale e già integrate nel contesto italiano – il sistema del diritto bilateralmente prodotto si arrestò. Dal 1993, anno della firma delle ultime intese tra i battisti e luterani, passarono sette anni per la sottoscrizione di nuovi accordi – la firma delle intese con l'unione buddhista italiana, la Congregazione cristiana dei testimoni di Geova, la Chiesa apostolica italiana, i mormoni, l'Unione induista italiana, gli ortodossi della Sacra Arcidiocesi

³⁰⁵ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 76.

³⁰⁶ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp.75-79.

d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale – e altri vent'anni per l'approvazione di parte delle nuove intese³⁰⁷.

Una volta regolata la posizione dei culti non cattolici storicamente presenti in Italia, la politica sembrò disinteressarsi della libertà religiosa, proprio quando a causa della profonda trasformazione del contesto sociale, sempre più differenziato e pluralistico, necessitava di disporre di un buon diritto in materia. La nuova bilateralità, che poteva ambire alla produzione di una legge speciale sulla libertà religiosa organicamente dettagliata, finì invece per produrre una falsa rappresentazione dei rapporti tra diritto comune (regole prodotte per soggetti assunti come religiosamente anonimi), diritto speciale (regole prodotte per la cerchia di soggetto interessati alla rilevanza civile delle convinzioni e delle qualificazioni fideistiche indistintamente considerate) e diritto specialissimo (regole prodotte una ancor più ristretta cerchia di soggetti interessati alla rilevanza civile delle di convinzioni e qualificazioni proprie di una religione o di un ceppo di religioni soltanto), che fa sentire i suoi pesanti effetti in particolare sui profili collettivi della libertà religiosa³⁰⁸.

Il modello italiano di libertà religiosa ha dato vita ad un sistema rigidamente verticale, «una vera e propria gerarchia piramidale tra le confessioni religiose che estende i suoi effetti ad ogni livello dell'orientamento»³⁰⁹. Sotto il profilo soggettivo la piramide si costruisce su cinque livelli, che vede al suo apice la Chiesa cattolica e a seguire le confessioni religiose con intesa approvata, gli enti morali di religione o di culto riconosciuti dalla legislazione del 1929-30 e che hanno stipulato delle intese non ancora riconosciute, le confessioni religiose che anche se riconosciute dalla Stato non hanno stipulato alcuna intesa, ed infine le confessioni religiose e tutti i gruppi religiosi che si muovono all'interno del solo diritto comune. Dal punto di vista oggettivo, invece, la piramide presenta tre livelli: a livello apicale, nel punto di massima garanzia, troviamo le confessioni religiose che godono del diritto specialissimo, frutto dell'accordo tra pubbliche amministrazioni e rappresentanze religiose; a livello intermedio troviamo i culti che dispongono di un ente morale riconosciuto, status che ha però perduto gran parte della propria carica di legittimazione politica, le cui garanzie sono state trasferite al livello delle intese; alla base della piramide si trovano, invece, tutti i gruppi privi di ogni formale riconoscimento e sono dunque costretti, per supplire all'impossibilità dell'utilizzo delle fattispecie del diritto che riguardano le confessioni religiose, ad accontentarsi di sfruttare al meglio gli istituti previsti per le autonomie private e, dunque, al prezzo dell'occultamento della propria identità religiosa. La piramide dei culti costituisce un edificio assai

³⁰⁷ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 79-80.

³⁰⁸ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 70-71.

³⁰⁹ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 99.

difficile da scalare, in quanto la salita al livello superiore è regolata da un'autorità statale che agisce in modo discrezionale e sostanzialmente privo di controlli³¹⁰. Come osserva Ferrari:

la sperimentazione di una nuova bilateralità ha finito per produrre [...]: la confusione e la disinvolta casualità nella scelta e nell'utilizzo, da parte dello Stato, di diritto comune, diritto speciale e diritto specialissimo per la regolamentazione della libertà religiosa; il massiccio rinvio a fonti sub-legislative; il mancato coordinamento tra gli enti pubblici, statali e locali; i rigurgiti giurisdizionalisti e la tentazione di espandere i poteri di controllo preventivi in nome di un ordine pubblico identitario inteso quale supremo criterio regolatore delle manifestazioni delle coscienze religiose sono, infatti, tutti fenomeni [...] che avrebbero rivelato una progressiva evacuazione della libertà religiosa dal novero dei diritti civili e politici fondamentali³¹¹.

Lo statuto giuridico dell'islam rappresenta un esempio paradigmatico di come le omissioni della politica – che a più di sessant'anni dall'entrata in vigore della Costituzione repubblicana non è ancora riuscita a produrre una legislazione organica sulla libertà religiosa che sostituisca la normativa dei culti ammessi e risponda alle aspettative contemporanee di promozione dei diritti fondamentali³¹² – abbiano creato un diritto alla libertà religiosa che non rispecchia quanto garantito dallo Costituzione. Proprio per le sue caratteristiche tipiche, quali l'assenza di gerarchia e il suo carattere policentrico, il carattere non dualistico e dunque la sua mancata distinzione tra attività religiose e non religiose, l'islam mette in evidenza i limiti di un sistema di diritto piramidale di libertà religiosa italiano, pesantemente sbilanciato sulle due estremità. Di fronte alle palesi difficoltà dell'islam nell'accedere al diritto speciale offerto dal modello cattolico, la politica italiana ha risposto investendo nel tentativo di organizzare artificiosamente una rappresentanza confessionale in grado di ambire alla stipula di un'intesa con lo Stato italiano. È evidente dunque il tentativo di risolvere la situazione seguendo una logica verticistica *top-down* che, oltre a non aver portato a significativi risultati, si allontana dai reali bisogni delle comunità mussulmane sparse sul territorio. Mentre l'attenzione e l'azione ministeriale si concentrano sull'islam più statalmente orientato, le comunità mussulmane infatti sono costrette a muoversi nei limitati spazi del diritto comune³¹³.

Di fronte a questa situazione di inerzia della politica nella costruzione di un sistema organico del diritto alla libertà religiosa che fosse effettiva espressione del pluralismo delineato dalla Costituzione, l'attività giurisprudenziale, e in particolare quella dei giudici della Corte

³¹⁰ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 98-100.

³¹¹ Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 71.

³¹² Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 96.

³¹³ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 103-107.

costituzionale, svolse un ruolo fondamentale. Fu, infatti, la sentenza numero 203 del 1989 della Corte costituzionale a dare voce al principio della laicità, termine che non compare nel testo costituzionale. Ricavandolo dalle norme della Costituzione che disciplinano il fenomeno religioso, la laicità viene qualificata dalla Corte quale principio supremo del nostro ordinamento, in grado di esprimere nel contempo: la garanzia della libertà religiosa individuale, indipendentemente dalla propria convinzione o dal proprio credo; l'obbligo per i poteri privati di rispettare l'autonomia confessionale; l'illegittimità dell'uso politico della religione; ed infine, la possibilità di rapporti bilaterali tra Stato e confessioni, finalizzati al raggiungimento dell'uguaglianza ragionevole come uguale libertà. Nell'interpretazione della Corte, come osserva Giuseppe Casuscelli, la laicità costituisce «un *principio di diritto* che presiede al coordinamento e al bilanciamento dei principi e dei valori che connotano la rilevanza costituzionale dell'interesse religioso (perseguito individualmente o in forma associativa), talvolta espressi da una disposizione, talaltra anch'essi ricavati in via interpretativa dal collegamento di più disposizioni»³¹⁴. Posto in questi termini, il principio di laicità acquisisce una forza prescrittiva che ha origine nel valore imprescindibile della sovranità dello Stato, si qualifica quale principio sovraordinato indissolubilmente legato al principio democratico e alla forma repubblicana, e viene assunto quale sintesi dei cardini del modello italiano di libertà religiosa, parametro di costituzionalità di tutto il diritto di libertà religiosa, comune, speciale e specialissimo³¹⁵.

La più rilevante peculiarità che caratterizza la versione italiana del principio di laicità – a cui autori quali Giuseppe Casuscelli e Flavio Conti si riferiscono con i termini di «laicità italiana» e «laicità all'italiana» – è il carattere «positivo» della concezione. La sentenza del 1989, recita che il principio «implica non indifferenza dello Stato dinnanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione in un regime di pluralismo confessionale e culturale». Il progetto democratico di uno Stato pluralista in materia di libertà di religione, già ambizioso nella sua prima formulazione, venne rimarcato dalla Corte in sentenze successive che definì inaccettabile ogni tipo di discriminazione che si basasse esclusivamente sul numero degli appartenenti alle confessioni religiose (sentenza 925/1988), assicurò l'eguale garanzia di libertà e riconoscimento delle esigenze complessive di ciascuna confessione (sentenza 235/1997) e riconobbe allo Stato il

³¹⁴ Giuseppe Casuscelli, *Democrazie e religioni: la laicità italiana*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 157.

³¹⁵ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, pp. 122-124.

compito di intervenire attraverso interventi legislativi per garantire le condizioni favorevoli all'espansione delle libertà di tutti, libertà di religione comprese (sentenza 508/2000)³¹⁶.

Il pluralismo confessionale «aperto» del progetto scritto nella nostra Costituzione e del principio di «laicità all'italiana» che da esso è stato declinato, richiedono dunque con fermezza non soltanto un assetto istituzionale che garantisca un'eguaglianza di fondo in un contesto generale di solidarietà, ma un assetto che sappia coniugare libertà e specificità di tutte le confessioni, che lasci aperta per tutti la possibilità di un confronto, rifiutando l'esperata concezione identitaria che esalti l'appartenenza a comunità separate e chiuse al confronto³¹⁷.

L'ampiezza della portata del principio supremo di laicità affermata nella giurisprudenza del nostro sistema democratico e l'azione dei giudici, non sono bastate però ad impedire, come abbiamo potuto osservare, l'erigersi della piramide dei culti. Si assiste oggi all'emergere, sotto la veste progressista dell'Accordo del 1984 e del conseguente affermarsi dello strumento delle intese, del paradosso di una laicità dichiarata e non pratica, oltre che di una pericolosa tentazione neo-confessionalista. Casuscelli osserva come:

sia andato maturando il desiderio di una nuova forma di confessionalismo della politica, delle istituzioni, del diritto (Vincenzo Pacillo), che ha concretizzato nuove forme di «religione di Stato». Queste nuove forme [...] si rivelano nei fatti intolleranti e selezionatrici: la loro funzione non è di unire, ma di distinguere, separare, rinchiudere in nuovo ghetti i fedeli non ligi al magistero, i diversamente credenti, i non credenti, cioè di discriminare le persone sulla base della loro credenze e convinzioni³¹⁸.

La vicenda giudiziaria dell'esposizione del crocifisso nella aule scolastiche offre a tal proposito importanti elementi che permettono di osservare alcuni aspetti del complesso sistema in cui si inserisce questo fenomeno.

Quella che Lauso Zagato ha definito come la «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule della scuola pubblica, ha inizio con la richiesta da parte della signora Lautsi della rimozione del crocifisso dall'aula della scuola dell'obbligo frequentata dai propri figli, in quanto ne riteneva l'esposizione contraria ai principi di secolarismo secondo i quali avrebbe dovuto ispirarsi l'educazione scolastica. Il Tribunale amministrativo del Veneto, a seguito del rifiuto del dirigente

³¹⁶ Cfr. Fulvio Conti, *La secolarizzazione inconsapevole. Laicità e dimensione pubblica nell'Italia contemporanea*, in *Laicità e sfera pubblica nell'età contemporanea: Europa, Mediterraneo, Stati Uniti*, Memoria e ricerca: rivista di storia contemporanea: 43, 2, 2013, Francoangeli, Milano 2013, p.63.

³¹⁷ Cfr. Giuseppe Casuscelli, *Democrazie e religioni: la laicità italiana*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 159.

³¹⁸ Giuseppe Casuscelli, *Democrazie e religioni: la laicità italiana*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 154.

scolastico alla rimozione del crocifisso, giudicò non infondato il ricorso della signora Lautsi e pose alla Corte costituzionale il quesito relativo alla costituzionalità della prassi in oggetto. Mentre il Tar accompagnava la richiesta alla Corte con l'affermazione dell'indubbia preferenza di una religione sulle altre nella prassi dell'esposizione del crocifisso, il governo sosteneva che il crocifisso non doveva essere considerato soltanto come un simbolo religioso ma altresì come simbolo dello stesso Stato italiano, in quanto stendardo dell'unica Chiesa citata nella Costituzione. La Corte costituzionale, di fronte ad una questione che riguardava i regolamenti amministrativi, rispose dichiarandosi incompetente in materie al di fuori delle leggi della Repubblica³¹⁹.

Tornato alle autorità amministrative del Tar del Veneto e del Consiglio di Stato, il ricorso della signora Lautsi venne infine rigettato in entrambi le aule per motivi di merito. Con la sentenza n. 1110 del 17 marzo 2005, il Tar affermò che la croce, inserita nell'ambiente classe, perdeva la connotazione religiosa per rappresentare invece una riflessione sulla storia della società italiana che, in linea con il principio di secolarizzazione, lo tramutava in simbolo della storia, della cultura ma soprattutto dell'identità del Paese, caratterizzata dai principi cristiani di eguaglianza, libertà e tolleranza. Sulla stessa linea, la sentenza del 13 febbraio 2006 del Consiglio di Stato affermava che il crocifisso rappresentava i valori della vita civile e insisteva, a sua volta, sul valore educativo della croce secondo una prospettiva improntata al secolarismo³²⁰.

Claudio Luzzati mette in evidenza la fragilità di questa tesi culturale – che ritiene, appunto, che lo Stato debba tener conto dei valori, della cultura e della tradizione della maggioranza – sostenuta a favore della prassi dell'esposizione del crocifisso nella aule. Gli argomenti che si reggono sul presupposto che sia possibile dissociare il crocifisso come simbolo religioso dal crocifisso come simbolo culturale si rivelano, secondo l'autore, in entrambe le sentenze alquanto scivolosi. Il crocifisso assimilato alla cultura italiana, che non offende nessuno ed è accettato da tutti, è un simbolo spogliato di parte dei valori che riveste, che subisce un *understatement*, una minimizzazione che smorza o rende latenti i significati che esso può veicolare. Bandirlo dalle scuole e dai tribunali sarebbe in questa visione paragonabile alla cancellazione delle domeniche e dei riferimenti a Gesù Cristo nel calendario. Non sembra questo però l'entità del messaggio simbolico veicolato dalla croce che esprimono le pronunce del Tar del Veneto e del Consiglio di Stato³²¹. Riporto in seguito due brevi frammenti che avvalorano tale affermazione, il primo tratto dalla già

³¹⁹ Cfr. Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, pp. 181-182.

³²⁰ Cfr. Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 183.

³²¹ Claudio Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, pp.130-131.

citata sentenza del 22 marzo 2005 n. 1110 del Tar del Veneto e il secondo dal parere del 15 febbraio 2006 del Consiglio di Stato:

Doverosamente va rilevato che il simbolo del crocifisso, così inteso, assume oggi, con il richiamo ai valori di tolleranza, una valenza particolare nella considerazione che la scuola pubblica italiana risulta attualmente frequentata da numerosi allievi extracomunitari, ai quali risulta piuttosto importante trasmettere quei principi di apertura alla diversità e di rifiuto di ogni integralismo – religioso o laico che sia - che impregnano di sé il nostro ordinamento. Viviamo in un momento di tumultuoso incontro con altre culture, e, per evitare che esso si trasformi in scontro, è indispensabile riaffermare anche simbolicamente la nostra identità, tanto più che essa si caratterizza proprio per i valori di rispetto per la dignità di ogni essere umano e di universalismo solidale³²².

Non appare inopportuno rilevare, a tal riguardo, che il simbolo del crocifisso, così inteso, assume oggi, con il richiamo ai valori di tolleranza e solidarietà in essi racchiusi, una valenza particolare nella considerazione che la scuola pubblica italiana risulta attualmente frequentata da numerosi allievi extracomunitari, ai quali risulta piuttosto importante trasmettere quei principi di apertura alla diversità e di rifiuto di ogni integralismo – religioso o laico che sia – che impregnano di sé il nostro ordinamento. Viviamo in un momento di tumultuoso incontro con altre culture e, per evitare che esso si trasformi in scontro, è indispensabile riaffermare, anche simbolicamente la nostra identità, che si caratterizza proprio per i valori di rispetto per la dignità di ogni essere umano e di universalismo solidale³²³.

Ci si proclama dunque apertamente, tra le righe di questa giurisprudenza, missionari della tolleranza ma, come precisa Luzzati, in questa logica che ricalca il modello del «Bene [che] sta tutto da una parte: il resto rientra nell'Impero del Male»³²⁴, entra in realtà in azione il tipico meccanismo di polarizzazione amico-nemico. Se si pensa poi che la ricorrente, la signora Lautsi, è di fede mussulmana, si fa sempre più concreta la sensazione che il crocifisso venga brandito in chiave antislamica³²⁵.

La soluzione culturale, che si dice espressione dell'idea di tolleranza, si rivela essere lo specchio di un'opinione dominante persuasa della bontà delle proprie ragioni e, dunque, un «criterio quantitativo mascherato». Dal momento in cui al crocifisso viene connessa la trasmissione di valori identitari, risulta evidente come la spoliatura del simbolo riguardi in realtà i soli aspetti fideistici, scomodi per il laico, operata non al fine di tramutare il crocifisso in un non-simbolo, ma bensì per

³²² TAR Veneto, Sez. III, Sentenza 22 marzo 2005 n. 1110.

³²³ C.d.S., adunanza sez. II, Parere 15 febbraio 2006, n. 4575.

³²⁴ Claudio Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, p.132.

³²⁵ Cfr. Claudio Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, p.132-133.

imporlo anche agli «altri». La promozione della propria identità a valore universale, per quanto possa essere buona l'intenzione di fondo, porta infatti sempre con sé l'inevitabile rifiuto delle identità dissenzienti, o anche semplicemente diverse o estranee, generalmente bollate quali particolaristiche, limitate e antisociali³²⁶.

Entrambe le sentenze, che portano argomenti assai poco convincenti se riportate all'ampiezza del principio di laicità proclamato nel nostro ordinamento, costituiscono a mio avviso un esempio rappresentativo di quello che Ferrari descrive come un «andamento schizofrenico» nel diritto italiano per cui da un lato il vecchio sistema di relazione tra Stato e chiesa si apre al nuovo panorama del pluralismo (si pensi allo strumento delle intese), e dall'altro tale processo si arresta o inverte la rotta non appena questa apertura venga anche solo avvertita come minaccia alla solidità degli equilibri tradizionali³²⁷.

Questa difficoltà nella metabolizzazione del passaggio dalla fase declaratoria del pluralismo del diritto – che caratterizza il secondo dopoguerra – alla fase attuativa dello stesso, non tocca soltanto l'Italia ma l'intero spazio giuridico europeo; la «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule, che non si esaurisce nel contesto nazionale ma genera ulteriori perplessità nel panorama della giurisprudenza internazionale, ci permette di osservarne ulteriori conseguenze.

Nel 2006, a seguito del respingimento della causa anche da parte del Consiglio di Stato, la signora Lautsi presentò ricorso alla Corte Edu contro la Repubblica italiana. Invocando la violazione dell'articolo 2 del Protocollo addizionale³²⁸ alla Cedu e l'articolo 9 della stessa³²⁹, la ricorrente sosteneva il significato eminentemente religioso del simbolo del crocifisso che conferiva alla Chiesa cattolica una posizione di privilegio in un ambiente educativo pubblico, generando quindi nei fanciulli non cristiani una sensazione di conclamata marginalità. Il Governo italiano, in risposta, insisteva sull'argomento della presenza nel crocifisso di significati diversi da quello religioso che stanno alla radice dei valori costitutivi della società europea, e sono dunque perfettamente condivisibili dai non credenti. Soltanto come argomentazione aggiuntiva, il governo si rifece al principio del margine di apprezzamento, caposaldo della giurisprudenza della Corte

³²⁶ Cfr. Claudio Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, p.133-134.

³²⁷ Cfr. Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012, p. 91.

³²⁸ «Il diritto all'istruzione non può essere rifiutato a nessuno. Lo Stato, nell'esercizio delle funzioni che assume nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, deve rispettare il diritto dei genitori di provvedere a tale educazione e a tale insegnamento secondo le loro convinzioni religiose filosofiche»

³²⁹ « 1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.
2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui.»

secondo il quale «spetta allo Stato valutare la necessità o meno di porre al riguardo restrizioni compatibili con una società democratica»³³⁰. Come mette in evidenza Zagato, i giudici della Corte Edu, nel confessare di non riuscire a cogliere come un simbolo della religione maggioritaria potesse divenire in uno stato simbolo di pluralismo religioso educativo, estesero il diritto a non essere fatto oggetto di educazione e indottrinamento religiosi alle pratiche e ai simboli, apportando un'interpretazione di carattere innovativo in materia di «libertà negativa» di religione. La Corte stabilì, infine, la violazione dell'art. 2 del Protocollo in collegamento all'art. 9 della Cedu³³¹.

La sentenza del 2009 venne però rovesciata dalla Grande Camera nella primavera del 2011. Il governo italiano contestò alla prima sentenza di aver confuso neutralità e secolarismo, di non aver riconosciuto la vera entità del crocifisso quale «simbolo passivo», identitario e culturale, portatore dei principi che stanno alla base della civiltà occidentale, la cui presenza in classe costituiva una tradizione vecchia di secoli. A sostegno della propria tesi, il Governo italiano richiamò infine – in un modo che Zagato definisce di «sconcertante brutalità» – al diritto della maggioranza di veder soddisfatte le proprie esigenze nello scongiurare l'abuso dei diritti della minoranza, richiamando la giurisprudenza tradizionale della Corte Edu in materia di libertà di religione e l'ampio ricorso della Corte al principio del margine di apprezzamento³³².

Gli argomenti che la Corte utilizza per discostarsi dalla valutazione precedente sono considerati assai poco convincenti, in particolar modo il principale, fondato sulla sopra citata nozione di margine di apprezzamento. L'impressione che si ha, scrive Conforti, è «che in questa sentenza la Corte abbia prima deciso quale soluzione dare alla questione sottoposta e poi trovato la motivazione»³³³. Come illustra il giurista, l'utilizzo del margine di apprezzamento lascia perplessi per due ordini di ragioni. In primo luogo, l'appello al principio viene giustificato dalla Corte sulla base della mancanza di un consenso tra gli Stati europei riguardo la questione della presenza dei simboli religiosi nelle scuole pubbliche, situazione difficile da valutare se si considera che su quarantasette Stati sottoposti alla giurisdizione della Corte, i simboli religiosi nelle scuole pubbliche sono espressamente previsti soltanto in tre (Italia, Austria e Polonia), mentre in altri (Svizzera,

³³⁰ Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 176.

³³¹ Cfr. Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, pp. 184.

³³² Cfr. Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, pp. 185.

³³³ Benedetto Conforti, *Crocifisso nelle scuole, una sentenza che lascia perplessi*, www.affarinternazionali.it/articolo.asp?ID=1705

Spagna e Germania) i Tribunali supremi ne hanno imposto l'eliminazione e in altri ancora sono tollerati di fatto. In secondo luogo, se si considera che il limite invalicabile del margine di apprezzamento è costituito dalla circostanza che l'esercizio del potere discrezionale in materia religiosa non si risolva in forme di indottrinamento che mettano a repentaglio la libertà di religione e i diritti dei genitori sull'educazione dei figli, la questione risulta alquanto delicata quando è in gioco l'esposizione di un simbolo religioso nelle aule scolastiche³³⁴.

La perplessità però più significativa ai fini di questa trattazione, riguardante il simbolo passivo del crocifisso nelle aule, è messa in evidenza da Zagato e consiste nella «vera e propria ossessione identitaria che ha caratterizzato, in entrambi i giudizi, le posizioni dello Stato italiano»³³⁵. Scrive Zagato:

La questione è drammatica; il richiamo risulta sostenuto da «un inedito diritto municipale di natura confessionale», come dimostra abbondantemente il fioccare di ordinanze dei sindaci, dopo la prima sentenza, in cui si *impondeva* l'esposizione del crocifisso nelle scuole dei singoli territori comunali. Folklore giuridico? Per certi versi sì, come del resto la proposta di personaggi politici dell'allora maggioranza (ma non solo) di uscire dall'Unione europea se la Grande Camera della Corte di giustizia non avesse ribaltato in appello (*sic!*) la sentenza. Si tratta peraltro di un folklore torvo, piegato a esigenze di controllo e discriminazione in chiave territoriale³³⁶.

Ciò a cui si sta assistendo non è da attribuirsi, secondo il giurista, ad un semplice ritorno alla dimensione religiosa. È piuttosto il ritorno delle pratiche religiose e delle manifestazioni esteriori del culto che va attribuito ad un fenomeno ormai prorompente: il ritorno della dimensione identitaria. Il mondo globalizzato, scosso dal fenomeno delle migrazioni internazionali, risponde allo sconvolgimento del terreno della convivenza sociale con forme dure di territorialismo che spesso acquistano valenze pericolose: «Ben più che di guasti prodotti del fanatismo religioso, si tratta della spia di un problema di emergenza democratica sul terreno del riconoscimento e rispetto delle identità culturali, quando non sul terreno minimale del diritto alla non discriminazione delle minoranze»³³⁷.

³³⁴ Cfr. Benedetto Conforti, *Crocifisso nelle scuole, una sentenza che lascia perplessi*, ww.affarinternazionali.it/articolo.asp?ID=1705

³³⁵ Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 188.

³³⁶ Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 190.

³³⁷ Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in *Democrazia e religioni*, Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), Donzelli Editore, Roma, 2011, p. 193.

Dimentiche del principio costituzionale della libertà religiosa e della concezione della laicità dello Stato, sono sempre più le voci, anche autorevoli, all'interno dell'Occidente secolarizzato che si levano in nome della riscoperta dell'identità religiosa e del suo valore, elevata ad aspetto fondamentale della costruzione della cultura europea. Ed è proprio in difesa della suddetta cultura, sempre più adoperata come costrutto ascrivibile che divide il «noi» dal «loro», che si scaglia l'attacco alla laicità, accusata di debolezza di fronte al presunto assedio di quelli che vengono definiti i «nostri» valori. Come osserva Lanzillo, inoltre, è proprio in questo contesto, ovvero al posto dello sguardo laico, che rispunta la parola della tolleranza, quella tolleranza che si fonda sulla gerarchia e sulla superiorità di chi tollera nei confronti di chi è tollerato³³⁸.

Il dibattito sulla libertà di religione e quello sulla laicità, proprio come il dibattito sulla tolleranza ad essi così intimamente legato, rivelano la crisi che sta attraversando oggi la politica Occidentale, incapace di sollevarsi sulla spinta dei suoi valori fondanti, sui quali tende invece ad arroccarsi in posizione difensiva «contro i barbari che premono alle porte»³³⁹. Diviene sempre più evidente come l'emergere sulla scena politica di attori nuovi, necessiti di una nuova e concreta definizione dei suoi concetti e dei suoi spazi.

Come abbiamo potuto osservare in queste pagine, nonostante gli sforzi compiuti nel rivedere il modello della tolleranza ereditato dalla modernità, rimane sempre in agguato il pericolo di ricadere in quella pratica di concessione da parte del gruppo che si autodefinisce società giusta, nei confronti di chi non è percepito come parte di essa. L'immigrato, il profugo, o semplicemente il diverso per opinioni, religione o stile di vita, viene tollerato e dunque incluso soltanto a patto di riconoscere quelli che vengono considerati come i valori tipici occidentali e soltanto occidentali. Un tale nesso tolleranza-riconoscimento finisce paradossalmente per negare, sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista della prassi politica, proprio quell'uguaglianza universale dei diritti umani di cui l'Occidente si erge a portatore³⁴⁰.

Per affrontare la grande questione che affligge le società del mondo globale, ovvero il problema della disuguaglianza all'interno delle società e tra le società, è dunque fondamentale abbandonare il modello attuale fondato sull'esclusione o l'inclusione differenziale e iniziare a pensare in modo nuovo alla nostra convivenza. All'omogeneità del sistema statale si deve opporre un'idea di complessità delle culture, di inter-culture, che necessita di uno spazio nuovo di «qualcosa di aperto all'esterno, in cui si riaffacci la questione di ciò che è comune, in cui si discutano i modi

³³⁸ Cfr. Maria Laura Lanzillo, *Oltre la laicità: l'«impazienza della libertà»*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, pp. 46-47.

³³⁹ Maria Laura Lanzillo, *Oltre la laicità: l'«impazienza della libertà»*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007, p. 48.

³⁴⁰ Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e figli, 2005, pp. 84-85.

dell'agire politico»³⁴¹. Come sostiene Lanzillo, ciò che manca alle nuove teorie della tolleranza per far fronte all'impaziente domanda di libertà che si pone al nostro orizzonte politico, è proprio il tentativo di parlare una nuova lingua della politica, il che significa «porre mano anche ai rapporti di potere dominanti al fine di riconfigurare il nostro spazio comune come spazio in cui sia le differenze sia il bisogno di maggiore eguaglianza e giustizia sociale siano realmente riconosciuti e assicurati a tutti»³⁴².

³⁴¹ Maria Laura Lanzillo, *La lingua della politica nella società multiculturale. Per una critica al multiculturalismo*, in Paolo Costa (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2014, p. 141.

³⁴² Maria Laura Lanzillo, *La lingua della politica nella società multiculturale. Per una critica al multiculturalismo*, in Paolo Costa (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2014, p. 141.

Bibliografia

Alessandro Ferrari, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci Editore, Roma, 2012.

Anna Elisabetta Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori Editore 1994.

Benedetto Conforti, *Crocifisso nelle scuole, una sentenza che lascia perplessi*, www.affarinternazionali.it, 2011.

Carlo Galli, *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*, il Mulino, 2001.

Claudio Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007.

Fulvio Conti, *La secolarizzazione inconsapevole. Laicità e dimensione pubblica nell'Italia contemporanea*, in *Laicità e sfera pubblica nell'età contemporanea: Europa, Mediterraneo, Stati Uniti*, Memoria e ricerca: rivista di storia contemporanea: 43, 2, 2013, Francoangeli, Milano 2013.

Giuseppe Casuscelli, *Democrazia e Religioni: la laicità italiana*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazia e religioni*, Donzelli Editore, Roma, 2011.

Giuseppe Goisis, *Laicità: un punto di vista storico e filosofico*, in Giuseppe Goisis, Gianfranco Maglio, Orioldo Marson, *Laicità possibili: fondamenti e prospettive*, nuova dimensione, 2007.

Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Tascabili Bompiani, Bologna, 2000.

John Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino, 1997.

John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994.

Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1998.

Jürgen Habermas, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2008.

Jürgen Habermas, *L'occidente diviso*, Gius. Laterza e figli Spa, Roma-Bari, 2005.

Jürgen Habermas, *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2013

Lauso Zagato, *Diritto internazionale e fenomeno religioso: note in margine al nuovo incontro tra antichi compagni di strada*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007.

Lauso Zagato, *La «saga» dell'esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?*, in Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo (a cura di), *Democrazia e religioni*, Donzelli Editore, Roma, 2011.

Maria Laura Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Gius. Laterza e figli, 2005.

Maria Laura Lanzillo, *La lingua della politica nella società multiculturale. Per una critica al multiculturalismo*, in Paolo Costa (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2014.

Maria Laura Lanzillo, *Oltre la laicità: l'«impazienza della libertà»*, in *Stato laico e diritti fondamentali*, Ragion Pratica, 28, 2007.

Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, 2001.

Maria Laura Lanzillo, *Voltaire: la politica della tolleranza*, Laterza, 2000.

Michael Walzer, *Sulla tolleranza*, Editori Laterza, 2000.

Nicola Matteucci, *Lo Stato moderno*, il Mulino, 1997.

Robert Paul Wolff, Barrington Moore (Jr.), Herbert Marcuse, *Critica della Tolleranza*, Giulio Einaudi, Torino, 1968.

Salvatore Veca, *Prefazione*, in Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014.

Susan Mendus, David Edwards (a cura di), *Saggi sulla tolleranza*, Il Saggiatore, 1990.

Susan Mendus, *La tolleranza e limiti del liberalismo*, Giuffré, 2002.

Vittorio Dini (a cura di), *Tolleranza e libertà*, Elèuthera, 2001.

Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli Editore, 2014.