

di Giuseppe Ieraci

«*After this Alexandria was no longer troubled by philosophers.*»

Bertrand Russell

Premessa

All'inizio del 2008, l'invito rivolto all'allora papa Benedetto XVI a tenere una *Lectio Magistralis* all'Università Sapienza di Roma suscitò una controversia tra i sostenitori dell'iniziativa e settori della cultura laica, tra i quali alcuni docenti della stessa università. A seguito delle polemiche, Joseph Ratzinger rinunciò e l'episodio fu giudicato, quasi unanimemente, come una sconfitta della cultura laica che si sarebbe inaspettatamente mostrata intollerante. Un anno dopo, il film *Agorà* di A. Amenábar avanza la tesi che la religione sconfini facilmente nel fanatismo e inclini alla distruzione violenta della diversità e della conoscenza critica, queste rappresentate dalla filosofa Ipazia e dai suoi insegnamenti, quelle dal patriarca Cirillo e dai suoi monaci *parabalani*, che massacrano orrendamente Ipazia e distruggono la biblioteca di Alessandria.

Le due situazioni sono molto diverse tra loro, ma esemplificano due tesi contrapposte e un conflitto latente. I sostenitori della cultura e dei valori religiosi sostengono che, arroccandosi dietro la difesa del sapere scientifico, razionale e controllabile, i laici optano inconsapevolmente per una chiusura intollerante verso altre forme di conoscenza, come quelle legate alla trascendenza o ai valori ultimi, comunque negando il dialogo. I laici replicano che è la pretesa assolutizzante della conoscenza trascendentale e religiosa a sconfinare nell'intolleranza, fino a concepire la soppressione fisica di chi non si conformi e la distruzione violenta.

Il giudizio che in fondo i laici siano degli intolleranti, vuoi perché il potere laico e secolare, negando la trascendenza, finisce spesso per reprimere o negare lo spazio pubblico a chi è animato da fede, vuoi perché i "nuovi chierici" del sapere scientifico e accademico non tollerano gli "intrusi" nel loro campo (come si considerava papa Benedetto XVI in visita alla Sapienza), riposa – a mio avviso - su un'errata interpretazione del rapporto tra politica e religione e, in particolare, del rapporto tra *democrazia* e religione. Analogamente, il pregiudizio diffuso tra i laici che la religione sia sinonimo di oscurantismo e rechi con se pulsioni violente sconta un difetto d'interpretazione delle funzioni dei regimi politici e in particolare della democrazia.

Dopo la distribuzione del film *Agorà* nelle sale italiane, in un intervento giornalistico, il teologo Vito Mancuso contestò il collegamento necessario tra religione e violenza, facendo leva sul caso dello scienziato e uomo di religione Pavel Florenskij, perseguitato dallo stalinismo. Questo caso dimostrerebbe che anche la scienza ha i suoi martiri? Oppure che la politica è anch'essa violenta?

Le posizioni di Mancuso sono un buon indicatore dei difetti interpretativi ai quali alludevo. Se la politica è collegata alla violenza per sua stessa natura, come argomenta perfettamente Franco Goio in questa stessa raccolta, senza che io debba disperdermi su questo punto, bisogna però ammettere che in certe situazioni la politica sa dotarsi di argini abbastanza forti contro l'esplosione incontrollata della violenza e sa sottoporre questa stessa a vincoli normativi rigidi e affidabili. Per tornare al caso avanzato da Mancuso, bisogna riconoscere che Florenskij non è vittima del potere *sempre*, ma di sue alcune declinazioni: l'autoritarismo e il totalitarismo, comunque il potere autocratico. Il quale non tollera certo forme di dissenso o di dubbio. Il problema, dunque, è stabilire quale sistema di

vincoli, ovverosia quale *regime*, possa impedire alle risorse coercitive detenute dal potere politico di venire usate a scopi repressivi contro gli oppositori e all'intolleranza culturale di prendere il sopravvento.

In altri termini, la tolleranza non è solo una disposizione dello spirito e della mente, ma dipende dall'organizzazione dei rapporti sociali dentro un regime politico. La mia impressione è che il cosiddetto "relativismo culturale" abbia oggi smarrito la concezione originaria della tolleranza ed esponga così anche la democrazia ai rischi del conflitto generalizzato e allo scontro ultimo tra "visioni del mondo" inconciliabili. Il relativismo culturale di oggi fa affidamento pressoché esclusivo sulle "disposizioni dello spirito" e non ha molto a che fare con il principio della «tolleranza universale» enunciato da John Locke, che al contrario collegava la tolleranza alla presenza di specifici argini istituzionali. Quella di Locke, come cercherò di argomentare, era in definitiva una concezione *critica* o selettiva della tolleranza.

Nello svolgimento del mio argomento, comincerò affrontando il tema generale del rapporto religione-*politica*, per sostenere che le risorse sociali collegabili alla sfera religiosa sono solo una parte di quelle circolanti nei sistemi sociali (sezione 1). Il potere politico entra in rapporto anche con le risorse della sfera religiosa, ma i rapporti con questa non sono necessariamente esclusivi né immutabili nel tempo. Successivamente (sezione 2) mi rivolgerò alla disamina breve ed impressionistica del rapporto religione-*democrazia*, sostenendo implicitamente che la democrazia è il regime che meno dipende da rapporti esclusivi con la sfera religiosa, in quanto il pluralismo sul quale essa poggia è anche di tipo culturale e simbolico. In altri termini, nella democrazia compiuta il clero non gode più del monopolio delle risorse culturali e simboliche, come bene si era accorto Alexis de Tocqueville visitando l'America. Infine nella sezione 3, che è la più estesa, mi dedicherò al tema della relazione tra democrazia e tolleranza, presentando le tesi di John Locke. Sosterrò, come già anticipato, che la concezione lockiana, ancorché dal filosofo stesso denominata «tolleranza universale», è in definitiva critica e selettiva. Locke fissa in modo molto preciso gli ambiti entro i quali può essere ammessa qualsiasi credenza e professione di fede o ideale, in pari tempo escludendo dalla tolleranza ambiti molto vasti assoggettati alla giurisdizione esclusiva del potere politico. Nella conclusione, cerco di dire perché – nella mia opinione – la *tolleranza critica* lockiana – e non il relativismo – resta lo strumento più efficace per la convivenza delle diversità nella democrazia.

1. Religione e politica

Riferendoci ad una tradizione che va da Max Weber fino a Amitai Etzioni e Michael Mann, possiamo assumere che nelle relazioni sociali siano circolanti tre tipi di risorse. Quelle *coercitive* o di violenza, come già richiamato, sono quelle più immediatamente associabili alla sfera della politica, la quale riguarda l'azione del potere definibile come la capacità di ottenere un comportamento da qualcuno. Quando il semplice comando non basta, chi ha potere può ricorrere alla violenza per ottenere l'azione desiderata e anzi la specificità del potere sta proprio in questa disposizione di mezzi coercitivi per perseguire i suoi scopi. Nelle relazioni politiche, fortunatamente non è necessario ricorrere in continuazione alla violenza per ottenere un comportamento, perché – come ha spiegato T. Parsons – il potere agisce come un mezzo circolante, analogo alla moneta in economia. Così, esibendo potere, attraverso il solo comando, si può ottenere un comportamento gradito senza ricorrere alla spada e al guerriero che la porta. Basta la minaccia.

Un secondo tipo di risorse sono quelle *economiche*, che non servono immediatamente per ottenere un comportamento ma per giungere a un bene o valore, attraverso la concessione o la promessa in un altro bene o valore. Nell'economia monetaria queste transazioni non avvengono ovviamente scambiando direttamente i beni posseduti, ma ricorrendo ad un mezzo circolante o di scambio: la moneta. Naturalmente, quando qualcuno – poniamo – commissiona un abito da un sarto, ottiene

anche certi comportamenti dall'artigiano, legati alla fattura dell'abito stesso, ma l'oggetto ultimo della relazione è il bene finale-abito, che si riesce ad ottenere offrendo altre risorse economiche in cambio (moneta) e non certo le azioni per la sua confezione, per quanto il bene offerto in cambio deve essere in qualche modo commisurato alla quantità di lavoro e ai costi necessari per la confezione dell'abito. La moneta consente di ottenere beni e valori senza corrisponderne altri immediatamente. Il mercante è colui che dispone di queste risorse e le fa circolare.

Infine, abbiamo le risorse *simboliche* o ideologiche, che servono a generare identificazione tra chi le mette in circolo e significato o senso «soggettivamente inteso» all'azione. Idee, parole, ideologie, teorie, interpretazioni del mondo, filosofie, raffigurazioni visive, composizioni di parole e di suoni e, naturalmente, religioni: sono quasi illimitate le possibilità aperte alle risorse simboliche e ai suoi specialisti. Tra questi, per lunghi secoli i chierici e gli uomini di religione hanno occupato una posizione dominante e idee, parole, interpretazioni, teorie, raffigurazioni e composizioni, anche dei laici, sono state rivolte quasi esclusivamente al tema della divinità e della trascendenza. Il sacerdote è colui che ha monopolizzato per lungo tempo le risorse simboliche e di identificazione.

Ho impiegato non a caso le immagini del *guerriero*, del *lavoratore* e del *sacerdote* – come fatto da George Duby – per simbolizzare le tre diverse funzioni sociali del potere, della moneta e dei simboli. Ma anche per lasciare intendere che in ogni assetto sociale queste tre funzioni entrano in stretto rapporto e interagiscono, così le tre risorse controllate dagli «specialisti» summenzionati sono scambiate per ottenere reciproco sostegno e definire il regime politico. In definitiva, tra politica e religione (ma anche tra politica ed economia e tra questa e la religione) ci sono sempre stati rapporti di dipendenza. Il problema è semmai capire come questi rapporti si siano trasformati nel corso dei secoli, fino alla situazione della contemporaneità che ammette in certi regimi la loro reciproca autonomia. In questa formulazione del problema vi è anche un po' la soluzione dello stesso: venendo meno il monopolio del sacerdote o dei chierici sulle risorse simboliche, la religione non ha più potuto vantare il suo rapporto privilegiato con la politica e il suo controllo esclusivo sulle varie manifestazioni simboliche è caduto. Così queste si sono pluralizzate. Ma su questo diremo.

2. Religione e democrazia

La democrazia è una forma particolare della politica, perché si basa su un grado massimo – per quanto ci è dato conoscere – di istituzionalizzazione politica. Con ciò intendo dire semplicemente che in democrazia c'è normalmente un grado molto elevato di separazione o distinzione tra l'esercizio del potere, ovverosia la sua titolarità, e la persona che attualmente lo esercita e ne è dunque titolare. In democrazia il potere tende a spersonalizzarsi ed è ricondotto a ruoli ben precisi, a ciascuno dei quali corrispondono risorse di tipo procedurale, in una rete molto fitta di relazioni che definiscono delle vere e proprie arene del confronto istituzionale: re e parlamento; parlamento e governo; governo e parlamento; presidente e parlamento, e così via.

L'istituzionalizzazione del potere, nel senso limitato che si è detto, coniugata con la sua spersonalizzazione, cioè il fatto che il potere nel suo aspetto formale resti incastonato in ruoli e procedure che prescindono dall'occupante di turno, è un processo che in realtà ha riguardato non solo la democrazia. Anche le monarchie secolari, più ancora quelle che hanno attraversato un processo di costituzionalizzazione, hanno conosciuto un'evoluzione analoga verso la spersonalizzazione e il monarca si è gradualmente trasformato in un ruolo ben preciso, diventando in qualche misura un "funzionario di stato", come ha ben mostrato Howell A. Lloyd. Tuttavia, l'istituzionalizzazione in democrazia è accompagnata da un'altra fondamentale proprietà. Il potere

stesso è infatti ora “libero” da vincoli ascrivibili e diviene accessibile a molti. In altre parole, i ruoli politici non sono trasmessi per privilegio ereditario e diventano bensì elettivi, così il potere non può essere reclamato per “virtù divina”, per “diritto naturale”, per “legame sanguineo”, “perché è sempre stato così nella tradizione”, e similari giustificazioni valedoli nell’*ancien régime*.

Si è trattato, in definitiva, di un processo complesso di “pluralizzazione” degli accessi al potere che ha inevitabilmente indebolito alcune legami esclusivi tra le tre funzioni sociali inizialmente richiamate, e in particolare quella tra il “guerriero” (il politico) e il “sacerdote” (l’intellettuale). La sfera del potere sacerdotale (qui inteso in senso proprio, in quanto potere religioso) ha perso il monopolio sulla trasmissione dei valori di fondo della società e soprattutto sulla garanzia della legittimazione del potere politico.

Di questo si era accorto bene Alexis De Tocqueville nel corso del suo celebre viaggio. Nel capitolo IX del Libro II de *La democrazia in America*, Tocqueville si sofferma sul significato del sentimento religioso nella democrazia americana, sul ruolo del clero e sulla diversa inclinazione del protestantesimo rispetto al cattolicesimo: un punto importante, alla luce delle preoccupazioni di John Locke, come diremo più avanti.

Tocqueville – probabilmente memore della opposta opinione di Locke – contesta che il cattolicesimo possa nuocere alla democrazia e alla tolleranza. Egli osserva come nell’esperienza americana sia il *cristianesimo* a presentarsi come esperienza fondante della comunità, cioè come esso sia «democratico e repubblicano» allo stesso tempo senza distinzioni tra le sue declinazioni. Il cattolicesimo certamente si basa sull’obbedienza, che rende tutti gli esseri uguali di fronte a dio e fa della sua *ecclesia* una specificità, dove chiunque può trovare la salvezza ultramondana; mentre il protestantesimo si fonda sull’indipendenza degli individui, responsabili dei propri atti e diseguali di fronte a dio, che sceglie chi salvare segnalandogli il dono della sua grazia. Tuttavia, in America cattolicesimo e protestantesimo sono accomunati da un’identica disposizione nei confronti della sfera della politica:

«[...] i preti – scrive con efficace semplicità Tocqueville – sono o si mettono essi stessi fuori del governo [...]» (p. 291).

E ciò vale anche per i «preti cattolici americani», i quali

«da un lato hanno lasciato i dogmi rivelati, ai quali si sottomettono senza discussione; dall’altro, lasciano la verità politica, e credono che questo sia il volere di dio, alle libere ricerche degli uomini» (p. 292).

Questa, in definitiva, è la ragione della innocuità del cattolicesimo (e del cristianesimo tutto) in America, cioè la sua ormai completa separazione dalla sfera politica. Così, se ai «dogmi rivelati» ci si sottomette «senza discussione», la «verità politica» è lasciata «alla libera ricerca». Tocqueville non si sorprende di scoprire che in America i preti nella società politica «non ricoprono alcun impiego pubblico» e anzi il clero «si allontana volontariamente dal potere», per curarsi soltanto delle anime.

Questa propensione «alla libera ricerca», che è essenzialmente un fattore di ricerca della verità politica, non manca di esercitare il suo influsso anche sulla vita e sulla ricerca religiosa. Infatti, giacché il clero ha abbandonato ogni pretesa di condizionare la sfera politica,

«La società – scrive Tocqueville – non ha nulla da temere né da sperare dall’altra vita: ciò che più le

importa non è tanto che tutti professino la vera religione ma che professino una religione» (p. 293).

In God We Trust, ma quale sia questo «dio» e se ve ne sia uno «autentico» è del tutto irrilevante e indeterminato per gli americani, ché ognuno può scegliersi il suo. Ciò spiega il tendenziale panteismo americano, il proliferare delle sette e certe curiosità che, di tanto in tanto, leggiamo sui giornali, ad esempio quelle statistiche che c'informano che percentuali elevatissime di cittadini americani (nove su dieci) dichiarano di credere in dio. Si capisce, dunque, la difesa d'ufficio del cattolicesimo da parte di Tocqueville. L'interferenza o la sovrapposizione della sfera religiosa e della sfera politica è un problema sempre per la tenuta della democrazia e per la tolleranza, così non è il cattolicesimo ad ostacolare la democrazia ma piuttosto questa ultima a soffrire quando non dispone di argini sufficientemente alti e forti a reggerne l'urto. Del resto, il connubio con la politica nuoce anche, e forse di più, alla religione e al suo inteso afflato spirituale, come sottolinea Tocqueville:

«Quando una religione cerca di fondare il suo impero soltanto sul desiderio dell'immortalità, che tormenta egualmente il cuore di tutti gli uomini, può aspirare all'universalità; ma, quando si unisce a un governo, deve adottare delle massime applicabili solo ad alcuni popoli. Perciò, alleandosi a un potere politico, la religione aumenta il suo potere su alcuni uomini, ma perde la speranza di regnare su tutti» (p. 298).

3. Democrazia e tolleranza

La separazione chiesa-stato è condizione necessaria e – probabilmente – sufficiente della tolleranza religiosa, come nell'esperienza americana narrata da Tocqueville. Questo principio è espresso con altrettanta chiarezza da John Locke, sia pure non con la stessa immediatezza. Farò riferimento principalmente a *An Essay Concerning Toleration* del 1667 (in seguito citata come ECT) e alla *Epistola de Tolerantia* del 1685 (in seguito citata come ET), a noi conosciuta come “Lettera sulla tolleranza”, senza per questo ambire in alcun modo a ricostruire il pensiero di John Locke sulla tolleranza religiosa e meno che mai il complesso dibattito che ne è seguito da oltre tre secoli a questa parte.

Locke, nell'impostazione contrattualistica, pone alla base del suo discorso un fondamento:

«Che tutta quanta la fiducia, il potere e l'autorità di cui il magistrato è investito non ha altro scopo che quello di essere usata per il bene, la conservazione e la pace degli uomini che fanno parte della società alla quale egli è preposto, e che perciò questo soltanto è e deve essere il canone e il criterio a cui egli deve commisurare e adattare le sue leggi e su cui deve modellare e organizzare il suo governo» (ECT, 89).

Non importa qui osservare che la ricerca del bene di una comunità difficilmente può essere elevato a criterio definitorio della politica e quindi della democrazia, come ampiamente già mostrato da Joseph A. Schumpeter. Del resto, quando si scenda più nel dettaglio di cosa consista il «bene della società», sappiamo che secondo Locke in definitiva

«il magistrato non deve fare o immischiarsi di cose che non siano intese al solo fine di *garantire la pace civile e la proprietà dei suoi sudditi*» (ECT, p. 91, sottolineatura nostra).

Il magistrato deve pertanto vigilare affinché le azioni degli uomini non interferiscano con la pace civile e con i diritti di proprietà, essendo queste due le componenti del «bene» della società. Locke distingue analiticamente tre specie di azioni, al fine di chiarire quali possano essere tollerate dal «magistrato» (termine con il quale, sia detto, Locke intende il potere legislativo supremo) e quali no:

«La prima è quella delle opinioni ed azioni che in se stesse non riguardano affatto il governo o la società: sono tali tutte le opinioni puramente speculative e il culto divino.

«La seconda è quella delle cose che, di loro natura, non sono buone né cattive, e tuttavia hanno a che fare con la società e con le relazioni reciproche degli uomini: appartengono a questa specie tutte le opinioni e le azioni relative a cose indifferenti.

«La terza specie è quella delle cose che riguardano anch'essa la società, ma, oltre a ciò, sono buone o cattive di loro natura; esse sono le virtù ed i vizi morali» (ECT, 91).

Di seguito, Locke dichiara perentoriamente

«che soltanto le cose appartenenti alla prima specie, vale a dire le opinioni speculative ed il culto divino, sono e sole cose che godono di un diritto alla tolleranza assoluto e universale» (ECT, pp. 91-92).

Tanto ECT che ET vertono attorno a questo principio generale e alle sue possibili implicazioni, in un modo da circoscrivere molto ciò che Locke chiama *tolleranza universale*, per definire piuttosto ciò che proverei a chiamare *tolleranza critica*. Infatti, la seconda tipologia di azioni e la terza delineano il campo molto vasto aperto al potere del sovrano secolare o, per dirla nei termini di Locke, del «magistrato». Molte azioni che potrebbero apparire riferite alle questioni speculative della religione e del culto, quindi garantite dalla tolleranza assoluta in principio, di fatto hanno ricadute molto importanti sulla convivenza civile e il «magistrato» può decidere di non tollerarle. Queste azioni che sembrano *prima facie* come né buone né cattive (come ci si veste, cosa si mangia, quali pratiche mediche seguire, come organizzare le associazioni private e via così), sono dunque della seconda «specie», ma il «magistrato» può ritenerle nocive della convivenza civile e pertanto reprimerle:

«[...] il magistrato non deve tollerare nessun dogma avverso e contrario alla società umana o ai buoni costumi, che sono necessari alla conservazione della società civile» [ET, p. 170].

Dato che ciò che è necessario alla «conservazione della società civile» è sì scritto nelle leggi e nei costumi, ma in definitiva può essere determinato dal potere secolare secondo le sue necessità e l'opportunità, attraverso la produzione di diritto nuovo o la modifica di quello esistente, ne discende che il potere d'intervento del «magistrato» è tendenzialmente illimitato ad ogni questione che non sia meramente speculativa, fino a spingersi nella sfera dei rapporti tra gli individui e nell'organizzazione associativa:

«[...] un male più nascosto, ma anche più pericoloso per lo stato è rappresentato da coloro che arrogano a se stessi e ai membri della loro setta una qualche prerogativa particolare, contraria al diritto civile, nascosta da un involucro di parole fatte per trarre in inganno» [ibidem].

Evidentemente, per Locke le necessità dello stato prevalgono invariabilmente e, stabilito che «nessun uomo deve essere costretto a ricusare la sua opinione»,

«nel caso di tutte le altre cose indifferenti, il magistrato ha il potere di ordinare o proibire un'azione derivante dall'una o dall'altra di queste opinioni nella misura in cui essa tende alla pace, alla tutela o alla sicurezza del suo popolo, di cui egli è giudice» [ECT, p. 99].

Proprio questo ambito vastissimo d'intervento della magistratura – ribadisco: per Locke si tratta del *potere legislativo* – spinge a ritenere che il principio della tolleranza universale, valevole per le opinioni speculative e specie per quelle di natura teologica e religiosa, sia notevolmente circoscritto e possa essere definito come *tolleranza critica*, con ciò intendendo la facoltà sovrana del potere secolare di stabilire di volta in volta quali azioni rientrino nella sua giurisdizione e quali no. Posta in questi termini la questione, certi problemi del mondo contemporaneo, caratterizzati dalla convivenza – non facile in molti casi – delle culture e delle civiltà sotto un'unica sovranità, si prestano ad una soluzione lineare, ancorché drastica o draconiana: cosa si può fare (cosa mangiare, come vestirsi, come sposarsi, come comportarsi nei rapporti di coppia, come educare e allevare i propri figli, come curarsi, e via così) lo stabilisce per legge il «magistrato», trasformando queste questioni originariamente «*indifferenti*» in cose che ora riguardano la società e la sua convivenza civile.

Naturalmente, questa posizione non deve essere confusa, come sovente fanno i critici della laicità, come una licenza assoluta del potere sovrano di legiferare in ogni materia secondo la sua volontà o il suo interesse:

«Da ciò non segue tuttavia che il magistrato possa, su qualunque argomento indifferente, emanare tutte le norme che vuole. *L'utile pubblico è misura e criterio dell'attività legislativa*. Se qualcosa non è utile allo Stato, immediatamente non può essere stabilito per legge, ancorché sia cosa indifferente» [ET, p. 155. Corsivo nostro].

Non importa qui la circolarità dell'argomento di Locke, ma riflettiamoci. Se l'utile pubblico o bene pubblico è il criterio dell'attività legislativa, e questa è prerogativa del «magistrato», ne discende che la definizione dell'utile non può essere autonoma e distinta da quell'attività stessa. S.P. Huntington - uno dei punti di riferimento dell'istituzionalismo in scienza politica - è ben conscio delle difficoltà inerenti all'identificazione dell'interesse pubblico, che egli sostiene siano state affrontate rinviando a valori e norme astratte (la «giustizia», il «diritto naturale»), oppure come l'interesse specifico di un gruppo o classe (nel marxismo) o di una maggioranza (nella dottrina democratica), o ancora come il risultato virtuoso della competizione tra i gruppi o gli individui (nel liberalismo). Ma nessuna di queste soluzioni soddisfa pienamente. Il contenuto del diritto naturale deve essere affermato positivamente, nel senso che senza una giurisdizione positiva, i suoi principi restano astratti ed ideali; gli interessi specifici di classi o maggioranze pongono il problema ben noto a Tocqueville del loro carattere potenzialmente tirannico, così come la procedura competitiva non può salvaguardare tutti gli interessi specifici ma inevitabilmente ne promuoverà alcuni a scapito di altri. Huntington sceglie una via perentoria, affermando che «un modo di risolvere in parte il

problema è quello di definire l'interesse pubblico nei termini degli interessi concreti delle istituzioni di governo». Questa lettura del rapporto tra sovrano e interesse pubblico è perfettamente in linea con la concezione del potere che troviamo in Hobbes, in Bodin e – appunto – anche in Locke.

Le prerogative del potere non si discutono e, per quanto Locke non intendesse porre il sovrano al di sopra della legge (*legibus solutus*), come volevano fare Giacomo I, Filmer e Hobbes, è evidente per lui lo spettro pressoché illimitato della magistratura del potere secolare e la necessità di un suo uso *critico*:

«[...] dico in primo luogo che il magistrato non deve tollerare nessun dogma avverso e contrario alla società umana o ai suoi buoni costumi, che sono necessari alla conservazione della società civile. [...] In secondo luogo, un male più nascosto, ma anche più pericoloso per lo stato è rappresentato da coloro che arrogano a se stessi e ai membri della loro setta una qualche prerogativa particolare, contraria al diritto civile [...]. In terzo luogo, non può aver diritto ad essere tollerata dal magistrato quella chiesa in cui tutti coloro che sono ammessi passano per ciò stesso al servizio di un altro sovrano, e a lui devono obbedienza» [ET, pp. 170-171].

Questa terza preoccupazione è rivolta ai cattolici, come è facilmente intuibile, in un'epoca caratterizzata da guerre di religione e dalla contrapposizione delle chiese riformate alla Chiesa di Roma. I cattolici, o meglio sarebbe dire – nei termini in cui si esprime Locke - «i papisti» [cfr. ECT, p. 111] sono coloro che non devono godere della tolleranza, accanto agli atei:

«In quarto e ultimo luogo, non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Per un ateo, infatti, né la parola data, né i patti, né i giuramenti, che sono vincoli della società umana, possono essere stabiliti o sacri; eliminato Dio, anche soltanto con il pensiero, tutte queste cose cadono» [ET, p. 172].

Prima ancora, con una durezza che urta la sensibilità contemporanea, Locke aveva scritto:

«[...] la fede in una divinità non deve essere annoverata fra le opinioni puramente speculative, dato che essa è a fondamento di ogni moralità, ed influenza l'intera vita e le azioni degli uomini, e *senza di essa un uomo non deve essere considerato altrimenti che una delle specie più pericolose di bestie selvagge*, e quindi incapace di far parte di una società qualsivoglia» [ECT, p. 95. Corsivo nostro].

Sofferamoci su queste due restrizioni all'applicazione della tolleranza universale, che comporta l'esclusione dei «papisti» e degli atei, perché esse rivelano alcune preoccupazioni di Locke che ci consentono di ritornare in chiave attuale sul problema del rapporto tra democrazia e tolleranza, tra democrazia e religione.

Mi occupo subito della seconda restrizione all'applicazione del principio della tolleranza universale, che riguarda gli atei, perché meno significativa nel nostro argomentare. Locke – come tutti i fondamentalisti religiosi oggi e per paradosso anche i cosiddetti «atei devoti» - non ritiene che sia possibile un'etica, e quindi una condotta ispirata a principi morali riconosciuti e condivisi, senza dio e senza una metafisica. Questa posizione dovrebbe risultare inaccettabile per qualsiasi spirito moderno, perfino se non laico. Occorre davvero essere «timorati di dio» per comportarsi moralmente e non ridursi – parole di Locke - a «bestie selvagge»? Discutere in chiave filosofica questo che altro non è se non un pregiudizio travalica le finalità di questo breve scritto, ma anche le competenze di chi vi ha messo mano. Si può però osservare che si reputano gli atei «bestie» sulla

base di due argomenti molto opinabili. Il primo, fin troppo ovvio e ancora oggi posto oltre duecento anni dopo la pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* (1781), è che l'esistenza di dio sia dimostrabile e che questa dimostrabilità in principio implichi, in definitiva, la sua esistenza. Ma questa dimostrabilità sta solo nella fantasia di alcuni uomini. Il secondo argomento è che, a prescindere dalla dimostrabilità dell'esistenza di dio, le dottrine religiose fissano i fondamenti etici della convivenza civile – che è in fondo l'argomento degli «atei devoti» - in quanto sole ammettono la trascendenza. Qui lascio il campo, per chi vorrà, a Bertrand Russell, che in *Why I am not a Christian* ha sostenuto che il cristianesimo – nel senso letterale della dottrina sociale attribuibile alla predicazione di Gesù Cristo – è altro dall'essere una dottrina incontrovertibile e auspicabile nella sua realizzazione. Più in generale, osservo che se la trascendenza ha qualcosa a che fare con «l'uscita dal sé» (o *autotrascendenza*) della quale parla Aldous Huxley, cioè con il riconoscere la propria corporeità e la nostra natura transeunte, che ci spingono a slanciarci oltre il nostro sé – ad uscire da esso, dunque – per trovare in altro il nostro compimento, bene non si capisce perché questa «uscita» dovrebbe essere garantita solo dal credo religioso e non anche da altre forme e manifestazioni della spiritualità. In queste altre forme si possono trovare le ragioni fondanti del vivere «morale», o comunque del vivere, anche senza credere in dio.

Invece l'esclusione dei «papisti», da parte di Locke, dall'applicazione del principio della tolleranza universale è più carica d'implicazioni per il nostro argomento. I «papisti», ovverosia i cattolici romani come era uso chiamarli nell'Inghilterra riformata del XVII secolo, sono invisibili a Locke per due ragioni tra loro collegate e riferibili al problema della tolleranza. In primo luogo, Locke diffida del carattere settario del cattolicesimo, come abbiamo visto nel passo citato in precedenza, cioè della sua tendenza (già manifesta nel cristianesimo delle origini alle prese con il potere imperiale romano) di ritagliarsi una sua giurisdizione specifica, sottraendosi a quella dello stato e pretendendo di regolare i rapporti dei suoi associati. Questa pretesa è inaccettabile per Locke, il quale non ritiene si possa fondare un *Commonwealth* altrimenti che attraverso il riconoscimento di principi universali, posti sotto la garanzia di un sovrano. I «papisti» riconoscono una sovranità diversa da quella regale e ciò li pone inevitabilmente fuori dalla comunità civile e li svincola moralmente dall'accettazione del comando del sovrano. Locke è perentorio su questo punto. Infatti, qualora si ammettessero più giurisdizioni concorrenti entro una singola comunità,

«[...] il magistrato darebbe luogo ad una giurisdizione straniera nel suo territorio e nelle sue città, e accetterebbe che si arruolassero soldati tra i suoi cittadini, contro il suo stato. [...] È inutile che uno dica di essere maomettano soltanto per ciò che concerne la religione, e per il resto suddito fedele del magistrato cristiano, se ammette di dovere obbedienza cieca al Muftì di Costantinopoli, il quale, obbedientissimo a sua volta all'imperatore ottomano, inventa e pronuncia gli oracoli della religione secondo la sua volontà» [ET, pp. 171-172].

Il principio della esclusività della giurisdizione sulle «cose indifferenti» è, pertanto, la condizione necessaria affinché il potere di un sovrano possa svolgere la sua funzione di garante dei diritti civili.

Ma, in secondo luogo, Locke diffida dei «papisti» in base ad un principio complementare a quello della tolleranza universale, che potremmo esprimere come la prescrizione, o meglio la licenza, di «non tollerare gli intolleranti». (Ricordo di passaggio che questa prescrizione la si ritrova anche ne *La società aperta e i suoi nemici* di Karl R. Popper.)

«I papisti – scrive Locke- non devono godere i benefici della tolleranza, perché, dove essi hanno il potere, si ritengono in obbligo di rifiutarla ad altri. È infatti irragionevole che abbia libertà di religione chi non riconosce come proprio principio che nessuno debba perseguire o danneggiare un altro per il fatto che questo dissente da lui in fatto di religione» [ECT, p. 111].

Ho richiamato queste dure riserve di Locke contro i «papisti», che oggi potrebbero apparire a loro volta pregiudizi e comunque fuori dei tempi, perché esse esprimono bene due difficoltà del relativismo culturale, spesso sottovalutate o addirittura ignorate: che *porre giurisdizioni in concorrenza mina la capacità del potere di garantire i diritti degli associati*, perché sostituisce il criterio del godimento individuale del diritto e della sua inalienabilità con quello della tutela comunitaria dello stesso e della sua dispensazione discrezionale; che *riconoscere qualsiasi comunità specifica, in base ai suoi valori relativi, pone a repentaglio l'integrità della comunità generale qualora quei valori relativi neghino i meta-valori fondativi della comunità generale* (nel caso della democrazia, questi meta-valori sono l'uguaglianza e la libertà degli individui).

Conclusione

Le pagine di Locke ci suggeriscono come ribadire alcuni punti che il relativismo culturale di questi anni ha revocato in dubbio, usando – senza comprenderlo – l'argomento della «tolleranza universale». Va detto che il relativismo trova un punto di forza oggi nell'evidenza che difficilmente si potrebbe applicare agli stati sovrani il principio *Cuius regio, eius religio*, per la ragione evidente che nel mondo contemporaneo la commistione dei popoli e delle credenze religiose, da un lato, e l'impossibilità morale e politica (quanto meno in occidente) della persecuzione dei diversi e delle minoranze, dall'altro, impongono qualche forma di convivenza pacifica. Ma ciò non di meno, i principi posti da Locke mi paiono ancora valevoli e in grado, se rettamente compresi, di aiutarci ad affrontare i conflitti moderni. Essi si possono ridurre in quattro:

1. il principio della separazione dello Stato dalle chiese;
2. il principio della esclusività della giurisdizione dello Stato;
3. il principio della tolleranza critica;
4. il principio del riconoscimento dei diritti individuali.

Separazione Stato-chiese. Per Locke,

«lo stato è [...] una società umana costituita unicamente al fine della conservazione e della promozione dei 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.» [ET, 135. Questa posizione si trovava già, come noto, nel *Secondo trattato sul governo*].

Al magistrato viene conferito l'uso della forza, per

«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 ugualmente valide per tutti*» [Ibidem, corsivo nostro].

La chiesa, a sua volta,

«è una società libera e volontaria», fatta «di uomini che si uniscono volontariamente per adorare pubblicamente Dio nel modo che credono gradito alla divinità al fine della salvezza delle anime» [Ibidem, p. 138].

Questa diversa natura e finalità delle due «società» (lo stato e la chiesa) chiarisce in modo ultimativo la loro evidente separazione. Lo stato ha compiti *pubblici* di garanzia e difesa di alcuni beni universalmente riconosciuti. La chiesa invece, e dunque le chiese hanno finalità *private* di soddisfacimento di un bene non generalizzabile e universale, quale la salvezza dell'anima. Questo bene non è generalizzabile in quanto ciò che è gradito a Dio per raggiungere la salvezza eterna non è certo e ciascun individuo può formularsi in proposito un suo convincimento:

«L'uomo, senza che la natura lo vincoli ad alcuna chiesa, né lo assegni ad alcuna setta, si unisce spontaneamente a quella società in cui ritiene di aver trovato la vera religione, e un culto gradito a Dio» [Ibidem, p. 138].

Il vincolo sociale è *naturale e non spontaneo* negli uomini, mentre quello verso una chiesa è *razionale*, cioè presuppone un giudizio sull'opportunità del culto e il suo gradimento da parte di dio. Così

«è indispensabile che con la medesima libertà con cui è entrato, [all'uomo] sia sempre aperta la via dell'uscita, se gli avviene di cogliere un errore di dottrina, o un aspetto incongruo del culto; infatti non vi possono essere vincoli indissolubili, tranne quelli che sono uniti ad un'attesa sicura della vita eterna» [Ibidem].

Dalla politica, al contrario, o se si preferisce dalla vita associata, non vi sono vie d'uscita.

Esclusività della giurisdizione dello Stato. Un punto che oggi, a mio giudizio, si tende a non riconoscere è che il principio della separazione stato-chiesa(e) non pone affatto quest'ultima sullo stesso piano dello stato, ma in evidente posizione di subordine. Lo stato garantisce la non interferenza nelle questioni religiose, perché queste riguardano il modo in cui ciascun individuo riconosce la grazia divina e la salvezza della propria anima. Questa non interferenza è sancita dalla rinuncia definitiva dello stato a legiferare o ad esprimere una posizione su qualsiasi aspetto che riguardi la vita religiosa. Ma va da sé che su tutte le altre questioni della *seconda* e *terza* specie, che si ricorderà hanno a che fare con la società civile, lo stato può e deve intervenire in modo esclusivo. In altre dirette e crude parole, nell'Inghilterra di Locke la chiesa è ormai assoggettata allo stato. Come in tutte le situazioni di potere, si è trattato ovviamente di una relazione nella quale entrambe le parti hanno ricavato vantaggi. Il potere regale nel XVII secolo in Inghilterra istituisce e riconosce la Chiesa Anglicana come “monopolista” delle risorse simboliche, estromettendo le altre confessioni. La Chiesa Anglicana si avvantaggia di questa posizione esclusiva, godendo dei privilegi da essa assicurata, ma offre in ritorno al potere regale i simboli di legittimazione e la “validazione” che esso richiede per combattere le sue controversie dinastiche e difendersi dai pretendenti.

Tolleranza critica. Questo ci conduce al significato molto circoscritto da attribuire al principio della tolleranza universale enunciato da Locke. Il quale, si ricorderà, ha esteso la giurisdizione dello Stato a tutte le materie non immediatamente riconducibili al culto e alla dottrina religiosa. Lo stato

lockiano è davvero poco tollerante. Qualsiasi attività «indifferente» alle questioni del culto può diventare discrezionalmente ambito di azione del «magistrato», qualora abbia un impatto sui diritti civili e sul benessere della comunità. Non solo lo stato reprime i «vizi morali» - le azioni della «terza specie» - che per tradizione sono censurati dalla «seconda tavola della legge mosaica» (non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, non desiderare cose altrui) e che «sono buone o cattive in se stesse» [ECT, p. 101], ma può intervenire su qualsiasi azione degli individui, anche quelle riconducibili alla sfera del culto, quando queste sono giudicate nocive del benessere pubblico. L'azione del «magistrato» implica una vigilanza critica e selettiva. Non tutto è relativo e quelle attività che rechino danno, comunque inteso, alla comunità non devono essere tollerate. Può suonare poco politicamente corretto dirlo, ma questa *tolleranza critica* comporta un giudizio di opportunità e di liceità su molte pratiche «quotidiane» (relazionali, sessuali, mediche, dell'ambito familiare, formative) che il relativismo culturale vorrebbe sottrarre alla giurisdizione dello stato in ragione della loro pertinenza a sfere d'identificazione etico-sociale e comunitarie specifiche. Locke non pensava che dovesse essere così, almeno quando queste pratiche «quotidiane» rischiano di minare i «diritti civili» fondamentali salvaguardati dallo stato (la vita, la libertà, l'integrità fisica e l'assenza di dolore, e la proprietà di oggetti esterni, come terre, denaro, mobili ecc.: si veda sopra).

Riconoscimento dei diritti individuali. Ma questi stessi «diritti civili» a chi sono riconosciuti e attribuiti? Forse a *millet* come nell'Impero Ottomano, cioè a comunità etniche e confessionali, dotate di corti legali che amministrano alcuni di questi diritti, particolarmente quelli legati alla famiglia e alla persona? Certamente no per John Locke. L'illuminismo è l'epoca del riconoscimento completo del principio *individuale e universale* dell'applicazione dei diritti. Come ha anche sostenuto Giovanni Sartori, il riconoscimento delle etnie e l'attribuzione di giurisdizioni separate rischia di segnare la fine della cittadinanza come l'abbiamo conosciuta fin qua. L'azione di garanzia dello stato presuppone che lo status giuridico di ciascun individuo non dipenda in alcun modo dalla sua appartenenza a una comunità particolare, sia essa identificabile su base confessionale o etnico-linguistica.

Non mi attendo che questi quattro principi generali possano essere adottati oggi senza alcuna riflessione aggiuntiva. Innanzitutto, vi è il problema teorico più spinoso che riguarda l'identificazione di quelli che Locke chiama i «beni civili», alla salvaguardia dei quali si pone lo Stato con la sua pretesa di legittimità. Lo sviluppo della scienza e della tecnologia hanno spostato i limiti della difesa della vita, dell'integrità fisica e dal dolore a punti che Locke nemmeno poteva immaginare. Sulla stessa libertà oggi disquisiamo, quando entra in gioco la sicurezza degli individui. In secondo luogo, la capacità dello Stato di esercitare criticamente la sua tolleranza, quindi di selezionare quelle «cose indifferenti» che possono avere ricadute sui diritti civili e che, pertanto, legittimamente possono essere sottoposti alla sua giurisdizione, è oggi molto discutibile perché si sono moltiplicati enormemente i campi relativamente autonomi dell'agire sociale in cui ciascuno di noi è coinvolto. Si aggiunga che i processi di mondializzazione rendono difficilmente attuabile un programma di chiusura esclusiva ed ermetica delle giurisdizioni statuali e nazionali. Ma gli altri due principi mi paiono tuttora intangibili, se ci preme la salvaguardia del vivere civile così come noi occidentali l'abbiamo conosciuto dall'Illuminismo in avanti: la separazione dello Stato dalle chiese e il riconoscimento dei diritti su base individuale e non comunitaria.

Le folle inferocite, i monaci *parabalani* guidati dal fanatico Pietro il Lettore, che distruggono la biblioteca di Alessandria e mettono a morte Ipazia, avanzano dove lo Stato ha arretrato o è addirittura assente, dove si premette alle chiese di esercitare giurisdizione molto ampia su cose «indifferenti» al credo e alla fede e dove gli individui non possono più appellarsi direttamente al giudice che li tratti come uguali, ma si vedono costretti nelle loro comunità di appartenenza.

Riferimenti bibliografici

Il testo non presenta volutamente note e rinvii bibliografici puntuali per facilitarne la lettura ed enfatizzare il suo carattere di riflessione libera, svolta da chi non ha *ex professo* una competenza specifica in materia filosofica e in storia delle dottrine politiche. Mi limito così a segnalare, nella sequenza in cui s'incontrano, i riferimenti ad alcuni studi.

«*After this Alexandria was no longer troubled by philosophers*» («Dopo di che Alessandria non fu più importunata da filosofi») sono le icastiche parole di Bertrand Russell, scritte a commento del linciaggio di Ipazia ad opera di un gruppo guidato da Pietro il Lettore, discepolo del Patriarca Cirillo. Cfr B. Russell, *History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londra, 1946 (tr. it. *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*, Milano, Longanesi, 1948, pp. 92-93. Sulla vicenda di Ipazia, si veda la ricostruzione filologica offerta da Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milano, Rizzoli, 2010.

L'articolo di Vito Mancuso 'Ma la religione non è storia di violenza' è apparso in *La Repubblica*, 20 aprile 2010.

Di Max Weber vanno indubbiamente richiamati i celebri studi sulla *Sociologia delle religioni* (Torino, Utet, 1976), per quanto nella sua teoria sociologica la tripartizione delle risorse in quelle politiche o coercitive, economiche e simboliche-ideologiche sia solo implicita e possa essere desunta in chiave interpretativa. L'abbozzo della teoria sociologica in Weber si trova ovviamente in *Economia e società* (Milano, Edizioni di Comunità, 1981), particolarmente nel vol. 1 dell'edizione citata. Amitai Etzioni (*A Comparative Analysis of Complex Organizations. On power, Involvement, and their Correlates*, New York, The Free Press, 1961) è probabilmente l'autore che più chiaramente ha impiegato la tripartizione in oggetto. Michael Mann (*The Sources of Social Power*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1993) individua «quattro fonti sostantive del potere sociale»: il potere ideologico, quello economico, quello militare e quello politico. Nella tripartizione da me utilizzata ed ampiamente consolidata in sociologia, potere militare e politico sono ricondotti *ad unicum*.

Talcott Parsons ha impiegato la metafora del "mezzo circolante" per spiegare la funzione del potere nelle relazioni sociali. Come un analogo della moneta nel sottosistema economico, il potere nel sottosistema politico rende possibili le relazioni perché vincola gli individui all'ottemperanza reciproca. Se la moneta rende possibile nel sottosistema economico la ricerca dell'utilità, il potere nel sottosistema politico consente il raggiungimento dell'effettività (*effectiveness*) come valore, grazie alla sua "vincolatività" (*boundedness*). Talcott Parsons, 'On the Concept of Political Power', ora in Talcott Parsons, *Politics and Social Structure*. New York, Free Press, 1969.

Basandosi sulla tripartizione funzionale delle società indoeuropee proposta da Georges Dumézil, i tre ordini della società feudale (sacerdoti, guerrieri e lavoratori) sono studiati da Georges Duby in un celebre libro: *Les trois ordres ou L'imaginaire du féodalisme*, Parigi, Gallimard, 1978 (tr. it. *Lo specchio del Feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma-Bari, Laterza, 1980).

Howell A. Lloyd, in riferimento al caso francese, mostra con acutezza come dalla concezione

medievale della monarchia sia gradualmente emersa la concezione dello stato, tipica del pensiero politico moderno: «una entità specifica e impersonale, diversa dal re e dal popolo, con caratteristiche distintive e proprietà distinte». Cfr. *La nascita dello stato moderno nella Francia del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 94.

I passi citati de *La democrazia in America* di Alexis de Tocqueville sono tratti dall'edizione Milano, Rizzoli, 1982, curata da G. Candeloro.

I dati sulla fede in dio tra gli americani sono riportati da Armando Torno in un articolo apparso nel *Corriere della Sera* ('Il sondaggio su Dio: più severo che buono', 9 ottobre 2010), che a sua volta riprendeva un articolo di Cathy Lynn Grossman, apparso in *Usa Today* ('How America sees God').

I passi tratti da *An Essay Concerning Toleration* (1667) e da *Epistola de Tolerantia* (1685), che vengono citati nel testo, sono ricavati da John Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Utet, Torino, 2005.

Il seminale lavoro di Joseph A. Schumpeter sulla democrazia è, ovviamente, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas Libri, Milano, 1977, ma apparso sul finire degli anni quaranta del secolo scorso. Il riferimento è in particolare al cap. XXII, 'Un'altra dottrina della democrazia'.

Il passo di Samuel P. Huntington citato è estratto da *Ordine politico e cambiamento sociale*, Rubbettino Editore, Soneria Mannelli, 2012, pp. 32-33.

Il paradosso della tolleranza, del quale John Locke era ovviamente consapevole, è illustrato, tra gli altri, da Karl Popper: «[...] la tolleranza illimitata deve portare alla scomparsa della tolleranza. Se estendiamo l'illimitata tolleranza anche a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti, e la tolleranza con essi». Popper è molto netto su questo punto e sulla soluzione di questo paradosso – e devo dire che mi sento di accogliere pienamente la sua durezza: «[...] la soppressione [delle filosofie intolleranti] sarebbe certamente la meno saggia delle decisioni. Ma dobbiamo proclamare il diritto di sopprimerle, se necessario, anche con la forza; perché può facilmente avvenire che esse non siano disposte ad incontrarci a livello dell'argomentazione razionale, ma pretendano di ripudiare ogni argomentazione. [...] Noi dovremmo quindi proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti». Va da sé che Popper scriveva in un'epoca di conflitti terrificanti e in presenza della minaccia totalitaria. Ma mi sento di sottoscrivere anche oggi quelle parole, in difesa della società tollerante contro i fondamentalismi religiosi e filosofici di qualsiasi natura. Cfr. Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1973, vol. 1, *Platone totalitario*, n. 4 al Cap. settimo, p. 360.

In *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1957) sono raccolte le conferenze tenute da Bertrand Russell su religione e morale, in un periodo che spazia dagli anni Venti ai Cinquanta del secolo scorso. Nella lettura 'Why I am not a Christian', pronunciata il 6 Marzo 1927, Russell discute i principi etici insegnati da Gesù Cristo – della cui esistenza storica egli ovviamente dubita – come essi sono ricavabili dai Vangeli, opinando sulla loro rettitudine e mostrandone alcune conseguenze indesiderabili. Per esempio, il rifiuto ascetico della mondanità e la psicosi da “imminente fine del mondo”, che i Vangeli anticipano con la previsione della nuova venuta di Cristo, ebbe effetti deleteri su molte menti fragili dell'era protocristiana e del basso medioevo, risultando forse una causa dell'arresto del progresso tecnologico e sociale fino al primo millennio. Sul piano più strettamente etico, Russell considera la dottrina della condanna eterna, cioè la credenza nell'inferno, moralmente abietta e il suo teorizzatore (Gesù Cristo) una persona non correttamente animata da bontà : «I really do not think that a person with a proper degree of kindness in his nature would have put fears and terrors of that sort into the world» («Davvero non penso che una persona con un grado effettivo di bontà nella sua natura avrebbe sparso nel mondo paure e terrori di quel tipo», cfr. la riedizione della lettura apparsa nella serie Routledge Classics, Abingdon, 2006, p. 14.)

Le tesi di Aldous Huxley si ritrovano in molti dei suoi scritti. Qui ho in mente l'appendice a *I diavoli di Loudun* (*The Devils of Loudun*, 1953). Cfr. la traduzione italiana Milano, Mondadori, 1974, pp. 417-432. Molto provocatoriamente, in quelle pagine Huxley si propone «[...] di discutere qualcuno dei più comuni sostituti della Grazia, nei quali e con i quali uomini e donne hanno cercato di sfuggire alla tormentosa coscienza di essere meramente se stessi» (p. 417. Sottolineatura nostra). Certe forme di isteria di massa tra le quali anche quelle riconducibili alla religione, nelle tesi di Huxley, sono riconducibili proprio a quella sottolinea «tormentosa coscienza»: «[...] sempre e dovunque, gli esseri umani hanno sentito la radicale insufficienza della loro esistenza personale, l'infelicità di essere il loro io isolato e non qualcosa di diverso, qualcosa di più grande, qualcosa per dirla con Wordsworth “molto più profondamente diffusa”» (p. 418).

Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000, scrive: «[...] se [i diritti di cittadinanza] vengono riformulati in “diritti di cittadinanze” (plurali e separate), la società aperta si spezza e suddivide in società chiuse. Abolita la servitù della gleba che legava il contadino alla terra. Oggi rischiamo di inventare una “servitù dell'etnia”» (p. 92).