

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI

diretta da
Antonio De Simone

XXVIII

diretta da Antonio De Simone

I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirni

II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari

III. *Istantanee. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fistetti

IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani

V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone

VI. *System Error. La «morte dell'uomo» nell'era dei media*, di Paolo Ercolani

VII. *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, di Irene Strazzeri

VIII. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, di Luigi Alfieri

IX. *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a cura di Antonio De Simone

X. *Morfologie del contemporaneo. Identità e globalizzazione*, di Davide D'Alessandro

XI. *Per Habermas*, a cura di Antonio De Simone e Luigi Alfieri

XII. *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, a cura di Laura Tundo Ferente

XIII. *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo*, di Giorgio Grimaldi

XIV. *Paura e Libertà*, di Roberto Escobar

XV. *Accordi armonici. Modernità di Honoré de Balzac*, di Daniela De Agostini

XVI. *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, di Antonio De Simone

XVII. *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, di Francesco Fistetti

xviii. *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia. Simmel, Weber, Habermas, Derrida*, di Antonio De Simone

xix. *L'impolitico e l'impersonale. Lettura di Roberto Esposito*, di Davide D'Alessandro

xx. *Conflitti indivisibili. Come orientarsi nel «pensier del presente»*, di Antonio De Simone e Davide D'Alessandro

xxi. *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, a cura di Luigi Alfieri e Antonio De Simone

xxii. *Lotte, riconoscimento, diritti*, a cura di Antonio Carnevale e Irene Strazzeri

xxiii. *Della soggettività morale*, di Riccardo Roni

xxiv. *Di una patria e del mondo. L'idea cosmopolitica fra utopia e realtà*, di Laura Tundo Ferente

xxv. *Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno*, di Davide D'Alessandro

xxvi. *L'inestricabile intreccio. Vita & morte: passaggi*, di Davide D'Alessandro

xxvii. *Dell'umano evento. Trittico filosofico e politico*, di Antonio De Simone, Davide D'Alessandro, Riccardo Roni

Giorgio Grimaldi

TOLLERANZA E DIRITTO

Morlacchi Editore

Prima edizione: settembre 2012

Ristampe: 1.

Redazione e impaginazione: Claudio Brancaleoni

Copertina: Agnese Tomassetti

ISBN: 978-88-6074-501-9

Copyright © 2012 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata | ufficiostampa@morlacchilibri.com
www.morlacchilibri.com.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2012 da Digital Print-Service, Segrate (MI)

For every thing that lives is Holy!

(William Blake, *A Song of Liberty*, circa 1792)

Un particolare ringraziamento va a Bernardo Razzotti, Domenico Losurdo e Antonio De Simone.

Indice

Capitolo primo

Tolleranza: una problematica contemporanea	11
1. <i>L'attuale quadro storico e il ritorno dei conflitti religiosi</i>	11
2. <i>Complessità del liberalismo</i>	14
3. <i>La prospettiva di Habermas</i>	19
4. <i>Alcune indicazioni di Walzer sul tema della tolleranza</i>	29
5. <i>Sartori e il dibattito sulla società liberale</i>	31

Capitolo secondo

Tommaso Moro e John Milton	47
1. <i>Un'osservazione preliminare: sull'Utopia di Tommaso Moro</i>	47
2. <i>Milton</i>	53

Capitolo terzo

Tolleranza, esclusi e questione coloniale	69
1. <i>Il contesto storico e politico della riflessione lockeiana sulla tolleranza</i>	69
2. <i>Locke. Stato, chiesa e tolleranza</i>	72
3. <i>Sull'esclusione dei cattolici dal regime di tolleranza</i>	77
4. <i>Excursus sulla questione irlandese</i>	79
5. <i>Questione coloniale e schiavitù</i>	86
6. <i>Colonialismo, due differenti status e tolleranza</i>	88

Di tramonti e aurore. Europa e prospettiva cosmopolitica	93
1. <i>L'Occidente sotto assedio?</i>	93
2. <i>Il pathos dell'Occidente</i>	95
3. <i>L'attuale quadro internazionale</i>	97
4. <i>I confini mobili della civiltà</i>	112
5. <i>Dalla tolleranza al diritto</i>	117
6. <i>Voltaire</i>	123
7. <i>Verso la cosmopolis</i>	127
Bibliografia	135
Indice dei nomi	141

Tolleranza: una problematica contemporanea

1. L'attuale quadro storico e il ritorno dei conflitti religiosi

Nelle società contemporanee, l'attualità delle questioni legate alla tolleranza religiosa potrebbe per certi versi risultare sorprendente, in particolar modo se si ripensa alle celebrazioni entusiastiche che avevano accompagnato l'abbattimento del muro di Berlino, prima, e il crollo dell'Unione sovietica poi, quindi la dissoluzione del blocco del socialismo reale e la fine della guerra fredda.

Non mancava, nei mesi che segnavano quegli avvenimenti, un sentimento di sollievo rispetto al cessare di una minaccia continua di guerra nucleare che aveva contraddistinto tutto il periodo di quella tipologia particolare di conflitto; una guerra di nervi il cui termine, se pensiamo in particolar modo all'Europa, difficilmente non poteva costituire un momento di liberazione da uno stato permanente di tensione. Ma la critica dominante (che proprio in quegli anni andava ingrossando le proprie fila, fino a costituire una sorta di coro mirante all'unanimità), registrando la fine di un conflitto che aveva comportato il rischio costante di una guerra nucleare dalle conseguenze devastanti e, forse, assolutamente inimmaginabili, senza cercare di osservare con la dovuta accuratezza la problematicità drammatica della nuova situazione, ma procedendo semplicemente alla celebrazione e alla trasfigurazione del blocco uscente vittorioso dalla guerra fredda, si è dibattuta in una serie di analisi che avevano come oggetto l'osservazione della propria illusione ottica. Tale miraggio si è tragicamente infranto, almeno nell'opinione comune, all'inizio del millennio in corso. Quella "fine della storia" implicava che

il modello uscito vincente dalla guerra fredda, il liberalismo, e nella forma da esso assunta nella versione neo-liberista, fosse in sostanza lo stadio finale della storia dell'umanità, il livello di sviluppo, di progresso e di civiltà *non plus ultra* per eccellenza, una sorta di stadio supremo e invalicabile il cui superamento sarebbe apparso persino temerario. Certo, secondo questa prospettiva, non si tratta di un modello assolutamente perfetto, ma è pur sempre la realizzazione del migliore dei mondi possibili: occorre semplicemente effettuare qualche miglioramento e condurre o ricondurre alla ragione, o meglio alla ragionevolezza, chi non sia proprio convinto dello splendore del modello. La storia, soprascedendo fra i vari proclamatori di "fini della storia" di diverso segno, ha proseguito invece nel suo corso, impartendo, come suo solito, una serie di durissime lezioni, che almeno si dovrebbe cercare di cogliere e di apprendere.

Dopo circa un decennio di puntuali smentite di tale "fine della storia", un decennio segnato dal ritorno della guerra "calda" (anche se durante la guerra fredda quella tipologia di conflitto non era presente solamente se pensiamo in maniera piuttosto eurocentrica) e dal perpetuarsi di crisi economiche e sociali che attraversano un sistema così più inquieto, è ricomparso in Occidente un tipo di conflitto dato come definitivamente tramontato da alcuni secoli, e cioè quello di tipo religioso. Dopo lunghi e tortuosi processi di secolarizzazione, dopo l'illuminismo (celebrato oggi da ambienti che poco prima lo criticavano piuttosto aspramente, il che rende questi attestati di stima in parte sospetti), dopo le guerre ideologiche e le guerre civili internazionali, tornano le guerre di religione. Alle religioni secolari, secondo la definizione utilizzata da Raymond Aron¹, si sostituiscono nuovamente le religioni *tout court*. Carl Schmitt riteneva che alle guerre non regolate (ovvero totali) di tipo religioso fosse subentrato un nuovo tipo di conflitto totale che seguiva la modalità del politico: potremmo dire che oggi assistiamo a un ritorno del primo tipo di conflitto, non sappiamo "quanto" totale, ma che

¹ Cfr. R. ARON, *L'avvenire delle religioni secolari*, tr. it. a cura di S. Forti, in S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-32.

segna certo una nuova svolta e insieme una sorta di inversione di tendenza. Dobbiamo anzitutto guardarci da due equivoci: il primo consiste nel supporre che nella storia corsi e ricorsi risulterebbero mere riproposizioni di uguali; il secondo è costituito dal pensare i conflitti religiosi come effettivamente tali. Il primo equivoco è più agevole da scansare: basti pensare che, per quanti sforzi siano stati profusi in tale progetto, la Restaurazione non è stata l'*Ancien régime*; il secondo, invece, presenta più difficoltà. Con riferimento alle guerre di religione che hanno dilaniato l'Europa nei primi secoli della modernità e a quelle che hanno visto contrapposti uomini rispetto ad altri uomini per questioni religiose, Voltaire si esprime attraverso una frase folgorante e netta, che sintetizza la follia di quelle esplosioni di violenza: «noi ci siamo sterminati per dei paragrafi»², dove il riferimento è ai paragrafi di Sacre Scritture contro altre Sacre Scritture o all'interpretazione di passi all'interno delle Sacre Scritture stesse, e quindi a conflitti delle diverse tradizioni ognuna al proprio interno. La formula è straordinariamente efficace nel mostrare immediatamente e con eccezionale evidenza l'irrazionalità dei massacri compiuti all'insegna di conflitti di tipo religioso, e occorre, giunti a tale soglia, cercare di scorgere al di là di essa. E cioè, se un tale «sterminio a causa di paragrafi» risulta difficilmente spiegabile, se non attraverso un comportamento totalmente irrazionale da parte dell'uomo, una spiegazione maggiormente esaustiva merita di essere ricercata. Gli uomini si sono massacrati effettivamente «per dei paragrafi» o si sono trincerati dietro di essi per avere la legittimità di muoversi guerra? *Dietro* i paragrafi c'era realmente l'interpretazione e la verità dei paragrafi stessi oppure motivazioni aliene al loro spirito e sostanza, se non addirittura contrarie? Quest'ultima ipotesi appare la più convincente anche alla luce dei vari e fruttuosi esempi di convivenza di comunità religiose le più diverse, di fede differente o affine, una convivenza che invece si incrina invariabilmente fino a potersi spezzare in occasione del presentarsi di conflitti particolarmente acuti di tipo sociale e politico. Un esempio di un meccanismo

² VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, tr. it. di L. Bianchi, Feltrinelli, Milano 2008, p. 62.

di questo tipo è proprio sotto i nostri occhi. L'Europa lacerata della Riforma e della Controriforma è teatro di discriminazioni e di massacri da parte delle diverse parti in causa, un conflitto tragico che sembra insanabile: nell'Europa odierna, dalla moneta e da alcune istituzioni politiche addirittura comuni, tale scisma non si è ricomposto, ma non costituisce affatto un ostacolo al progetto politico dell'Unione Europea, che è ben più che una semplice coesistenza pacifica fra Stati. Dove i conflitti politici e sociali sono irrisolti si manifesta al contempo il permanere di modalità di conflitto di tipo religioso, come nel caso dell'Irlanda del Nord, dove la tensione fra protestanti e cattolici è ancora altissima, un fenomeno assente in paesi di sicura e consolidata unità e coesione politica come ad esempio la Francia e la Germania. Ciò è indice del fatto che la radice del conflitto è lontana dalla sfera eminentemente religiosa e risiede nei rapporti e nelle condizioni politiche e sociali determinate. È a quest'ultima sfera che rivolgeremo quindi l'attenzione, in quanto la problematica della tolleranza si configura come eminentemente politica e ha il suo luogo e la sua risoluzione nello spazio politico, e più precisamente nello spazio della *polis*.

2. *Complessità del liberalismo*

2.1 *Verso le origini della tradizione liberale*

Tra le dure lezioni che la storia ha impartito nell'ultimo quindicennio, una di queste è proprio la riedizione della conflittualità nella forma dello scontro tra fedi diverse. Lungi dallo scemare in seguito alla fine della guerra fredda, il conflitto e l'ostilità fra gli uomini hanno preso forme che sembravano definitivamente tramontate. Ma c'è di più: proprio la volontà di "esportare" il migliore dei modelli di mondi possibili ha acuito e accelerato le conflittualità. Eppure tre pensatori fondamentali dell'Occidente liberale, la cui opera ha ispirato in modalità diverse tre rivoluzioni (quella inglese, quella americana e quella francese) che hanno segnato e informato tale tradizione e hanno ridefinito il lessico

e le istituzioni politiche così come sono giunte a noi, John Milton, John Locke e Voltaire, sono proprio gli autori di tre scritti classici circa il tema della tolleranza, punti assoluti di riferimento per tracciarne un percorso, una storia nella modernità. Ciò fa emergere una questione profonda, che coinvolge nell'analisi il liberalismo stesso, in realtà più problematico, complesso e ricco di come oggi venga presentato da gran parte dei suoi cantori e detrattori.

2.2 Il liberalismo nel dibattito contemporaneo

Può essere utile e illuminante procedere a ritroso, attraverso la definizione, in realtà non univoca ma piuttosto sfaccettata, del liberalismo nella critica a noi oggi più vicina e delle sue strategie odierne in tema di tolleranza, per poi affrontare alcuni contenuti centrali degli scritti di Milton, Locke e Voltaire, classici del pensiero occidentale, in vista di una comprensione più generale e approfondita del liberalismo stesso e della compiutezza o meno del suo progetto nonché delle diverse declinazioni della questione della tolleranza.

Innanzitutto appare con una certa evidenza l'uso dalle accezioni più svariate, e tutte di segno positivo, del termine "liberalismo" da parte della critica dominante. Si indicano con questo termine tutte le libertà, negative e positive, dell'individuo, così come un atteggiamento disposto a tollerare se non ad accettare compiutamente tutte le differenze che contraddistinguono e formano il mondo contemporaneo; inoltre, il liberalismo viene considerato affine alla democrazia o fatto coincidere con essa. Il termine così ha un significato vaghissimo e buono per tutte le occasioni del politicamente corretto, ma certamente è poco indicativo, soprattutto di se stesso.

Prendiamo in esame il pensiero di un autorevole politologo contemporaneo, Ralf Dahrendorf: osservando i caratteri dell'Occidente liberale precedente il 1989, egli lo tratteggia come un sistema che cercava di far coesistere (seppure con una inevitabile difficoltà dovuta alla realtà dei fatti, alla realtà stessa)

un'economia il più possibile dinamica dal punto di vista produttivo e sociale, una società attenta alle libertà individuali e al contempo a quelle collettive, senza sacrificare le une alle altre o viceversa³ e «programmi politici che combinavano il rispetto dello stato di diritto con quei rischi della partecipazione politica, con quell'alternanza fra liquidazione e scelta dei governi, che abbiamo imparato a chiamare “democrazia”»⁴, una definizione di democrazia, quest'ultima, piuttosto vaga e riduttiva. Ma è la frase successiva che cattura la nostra attenzione, e suona in questo modo: «Viene voglia di chiedersi quando e dove siano esistiti paesi così ricchi, civili e illuminati»⁵, e in effetti viene voglia di chiederselo. Dahrendorf stesso non sfugge alla domanda, e si dà una risposta che già limita di molto il suo precedente slancio entusiastico: «la perfezione del Primo Mondo nella stagione del suo apice aveva una pecca: tutti i suoi membri escludevano altri dai benefici delle loro conquiste e perfino delle loro opportunità»⁶. È un'amara scoperta, che dovrebbe costituire la premessa per ripensare criticamente se, data questa «pecca», certamente non la ricchezza, ma forse la civiltà e l'essere illuminati del Primo Mondo non ne risentano in maniera profonda e grave. Ma Dahrendorf procede oltre e riconosce il carattere progressivo e storico di «battaglie per l'inclusione»⁷ negli Stati Uniti, quali la lotta per l'abolizione della schiavitù, le lotte per i diritti civili e le «vicende del sottoproletariato di oggi»⁸, nonché, con uno sguardo all'Occidente liberale nel suo complesso, di «lotte intestine – “lotte di classe”, come furono giustamente chiamate allora – per affermare l'uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani nella società»⁹. Quanto queste «lotte intestine» si sono svolte all'interno del movimento ideale del liberalismo e quanto esse, e i loro

3 Cfr. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 4.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ivi*, p. 6.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ivi*, p. 7.

risultati («l'uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani» di cui parla lo stesso Dahrendorf) sono da iscriversi in altre tradizioni di pensiero? Lo schema secondo il quale il liberalismo in sé sarebbe foriero di ogni libertà e di tutti i diritti e le conquiste sociali mostra le sue crepe in un «purissimo liberale»¹⁰ come Dahrendorf stesso. Rivolgiamoci allora a un altro autore liberale altrettanto autorevole qual è Giovanni Sartori per cercare di definire un quadro un po' più chiaro e realistico del liberalismo e delle sue politiche.

In riferimento a una classica opera da inserire in questa tradizione, *La società aperta e i suoi nemici* di Karl R. Popper, Sartori, pur dichiarando di non essere d'accordo con l'intera impostazione di quel testo, afferma con sicurezza che «la società aperta è, in sostanza, la società libera così come la intende il liberalismo»¹¹, e una caratteristica individuata da Popper di questa società, e condivisa da Sartori, è «la tolleranza»¹². Di più, Sartori specifica che

Per capire fino a che punto una società si può aprire, e quindi quando l'aperto diventa “troppo aperto”, dobbiamo individuare un *codice genetico*. E sosterrò che questo codice genetico della società aperta è il pluralismo. Perché è il pluralismo che decifra meglio di ogni altro concetto le credenze di valore e i meccanismi che hanno storicamente prodotto la società libera e la città liberale [...]¹³.

Liberalismo, società aperta e plurale qui coincidono perfettamente, anche se la metafora del «codice genetico» non è proprio felicissima, in quanto rimanda a una concezione organicistica della società (e dello Stato liberale) che urta profondamente con la tradizione liberale classica, da sempre impegnata in una polemica accessissima contro quella concezione e sostenitrice invece di società basate sugli individui e non su individui che, insieme,

10 Così viene definito Dahrendorf da parte di Eugenio Scalfari in un editoriale intitolato *Potere e libertà metà della metà*, pubblicato su *La Repubblica* dell'11 settembre del 1995, e riedito in *ivi*, pp. 69-75.

11 G. SARTORI, *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggi sulla società multi-etnica*, BUR, Milano 2007, p. 16.

12 *Ibid.*, n. 1.

13 *Ivi*, pp. 16-17.

formano parti come di un organismo. Ma, dopo aver celebrato la società liberale come la società libera per eccellenza, Sartori, riguardo i meccanismi politici in quanto tali, si esprime in questi termini: «In politica le decisioni sono prese *per tutti* soltanto dai politici. I cittadini (e ancor più, ovviamente, i sudditi) sottostanno a decisioni prese dagli altolocati per loro. In politica, allora, non sono io che decido per me, ma altri (pochi altri) che decidono su di me»¹⁴. Questa constatazione è tutt'altro che scarsamente problematica: in questo modo salta non solo la libertà che gli individui avevano conquistato attraverso le lotte liberali contro i regimi feudali (perché si scivola di nuovo dalla condizione di cittadini a quella di sudditi), ma tutto il progetto illuminista dell'autonomia e della libertà dell'individuo, in base al fatto che il soggetto non decide *per sé*, ma è oggetto di una decisione altrui *su di sé*. Da *soggetto* partecipante della prassi politica e della gestione a vari livelli del potere politico, l'individuo torna ad essere *oggetto* di decisioni e potere altrui. *Quale* liberalismo, allora? Quello erede dell'illuminismo o quello di altro segno?

Rivolgiamoci allora a due pensatori contemporanei centrali nel dibattito politico attuale, Jürgen Habermas e Charles Taylor, entrambi liberali. Se quest'ultimo, rimuovendo una storia secolare di conflitti interni all'Occidente stesso, lega a doppio filo liberalismo e cristianesimo, e ne conclude che «il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Il liberalismo è anche un credo militante»¹⁵, il primo si esprime in maniera sensibilmente diversa:

Il liberalismo politico rappresenta una risposta alla sfida del pluralismo. La sua preoccupazione principale è quella di pervenire a un consenso politico fondamentale che assicuri eguali libertà a tutti i cittadini, senza distinzione di provenienza culturale, convinzione religiosa e condotta di vita individuale. Il consenso cui si mira, quando si tratta di giustizia politica, non può più appoggiarsi a un ethos tradizionale attraversante l'intera società¹⁶.

14 Ivi, p. 166.

15 CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, tr. it. di G. Rigamonti, in J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 50.

16 J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. di L.

In un altro passaggio, Habermas così sintetizza la posizione, da lui condivisa, di John Rawls: «Il liberalismo politico è neutrale rispetto alle diverse visioni del mondo in quanto è una costruzione ragionevole che non pretende di porsi come verità»¹⁷. Appare con tutta evidenza quanto le due posizioni (quella di Taylor e quella di Habermas e Rawls) siano addirittura antiteti- che all'interno della stessa tradizione liberale. Certo, si può specificare che Habermas interviene in un dibattito che vede da un lato i comunitaristi (come Taylor) e dall'altro i liberali (dove i primi non sono neutrali, mentre i secondi sì), e presenta una propria posizione personale, ma si tratta di un dibattito tutto interno al pensiero liberale contemporaneo¹⁸. Condivisibile o meno, la posizione di Taylor pone meno problemi rispetto a quella di Habermas, per il fatto di denunciare immediatamente un'appartenenza senza entrare all'interno di una questione decisamente complessa come quella della neutralità, che è però un principio del liberalismo fra i più largamente condivisi (anche se va considerata la molteplicità delle posizioni all'interno del liberalismo, molteplicità che stiamo appunto riscontrando). Concentriamoci allora sulla posizione di Habermas, significativa perché contiene in maniera originale molti elementi di un liberalismo che, lungi dall'essere monolitico, si va configurando come ricco di elementi anche di diverso segno.

3. *La prospettiva di Habermas*

3.1 *«Tramonto di religione e metafisica» e ragione*

I due passaggi di Habermas che abbiamo appena visto (il secondo è una sintesi del pensiero di Rawls, su questo punto condiviso da Habermas) indicano diversi elementi centrali dell'in-

Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008, p. 91.

¹⁷ Ivi, p. 64.

¹⁸ Il fatto che per gli uni si usi il termine “comunitaristi” e per gli altri quello di “liberali” non significa che i comunitaristi non siano *liberali*: si tratta, infatti, di una suddivisione interna al liberalismo.

tero impianto concettuale habermasiano, che cercheremo di ricostruire in vista delle proposte avanzate in materia di società, una società liberale, e per ciò stesso tollerante. Habermas registra la situazione attuale, in cui un *ethos*, una tradizione particolare e determinata, anche se maggioritaria in un determinato territorio, deve ormai convivere con molte altre tradizioni accanto a sé e non può avere la pretesa di imporsi alle altre: si tratta di un processo che la globalizzazione ha reso assolutamente evidente e che implica la trasversalità e la molteplicità di tradizioni all'interno di culture in precedenza più o meno omogenee, e che pone il serio problema della costituzione di dispositivi che, senza negare legittimità a determinate tradizioni, riescano a organizzare la vita comune degli individui nelle società. Tale situazione, caratterizzante in maniera peculiare il mondo contemporaneo, è da iscriversi all'interno dell'avvenuto «tramonto di religione e metafisica»¹⁹, da intendersi nel senso che quello attuale è il tempo nel quale religione e metafisica non sono più istanze capaci di costruire, di istituire sistemi di morale e politica condivisibili da tutti gli esseri umani. Religione e metafisica sono state come spodestate dalla scienza moderna: «La svalutazione dei concetti metafisici (nonché la svalutazione della corrispondente *categoria* di spiegazioni) è anche connessa a un dislocarsi dell'autorità epistemica che ora trapassa dalle dottrine religiose alle moderne scienze sperimentali»²⁰. In realtà in questo processo la religione si è ritirata nella sfera propriamente individuale, mentre la metafisica è dileguata, si è dissolta. Al suo posto è la scienza a costituire un impianto di riferimento, ma dal carattere sperimentale e perciò soggetto a continui cambiamenti rispetto a una metafisica dalle strutture di validità rigide. Ma questa sorta di sussunzione di metafisica e religione è valida? O è valida in senso più forte se si pensa alla Scolastica e meno perentoria se si pensa allo statuto stesso della metafisica? È veramente avvenuto tale tramonto? Habermas ne è certissimo, tanto che, riguardo a quel processo storico che vide la fine delle guerre di religione nell'Europa mo-

19 J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro...*, cit., p. 36.

20 Ivi, p. 23.

derna e la pratica della tolleranza in sua vece, si esprime così: «Ma si sarebbe mai posto termine al conflitto religioso, nel segno del principio di tolleranza, se il diritto alla libertà di religione e di coscienza [...] non avesse potuto appellarsi con buone ragioni a una validità morale collocata “al di qua” di religione e metafisica?»²¹

La formula delle «buone ragioni», utilizzata largamente da Habermas all'interno del suo intero pensiero, risulta di una vaghezza eccessiva se non si considera che, pur appellandosi alla ragione, in realtà ci si richiama a qualcosa di più simile alla *ragionevolezza*: uno slittamento che segna il passaggio da una ragione oggettiva a una di tipo soggettivo, di cui Habermas dice che «quale che sia il modo in cui ci si pone nei confronti della discussione intorno all'essere e al dover-essere, con la transizione alla modernità la ragione “oggettiva”, incorporata nella natura o nelle sacre scritture, è rimpiazzata dalla ragione “soggettiva” dello spirito umano»²². Questa transizione è avvenuta tramite l'argomentazione e l'individuazione di *buone ragioni* intersoggettivamente condivise senza alcun appello a una ragione oggettiva? Horkheimer sostiene una versione più complessa di questo processo: «Gli illuministi attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la chiesa bensì la metafisica e il concetto obiettivo della ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza»²³. E in effetti l'appello degli illuministi alla ragione è continuo; è proprio la ragione, comune a tutti gli uomini, elemento che trascende il singolo individuo ed è immanente a tutti, e cioè è universale, ciò a cui gli illuministi si richiamano nei loro scritti, nelle loro polemiche, all'interno del loro pensiero. Per una singolare dialettica, proprio tale battaglia si ritorce contro l'illuminismo stesso, che liquida l'oggettività della ragione e la mantiene invece solo come soggettiva. La sfera della religione ha un destino più mite, e si ritrae nel privato, mantenendo per ogni singolo il suo contenuto di verità; la ragione, invece, è ridot-

21 Ivi, p. 82.

22 Ivi, p. 92.

23 M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 2000, p. 22.

ta all'individualizzazione, e pone le basi per l'atomizzazione dei singoli e la loro solitudine. Da questo stallo, da questa frantumazione della ragione in monadi, Habermas vuole uscire attraverso la sua idea di rimettere in dialogo gli individui e di trovare delle *ragioni* ("la" ragione è ormai tramontata) capaci di vincolare per mezzo del riconoscimento della propria validità. Questo dibattito deve avere carattere pubblico e non deve essere distorto:

L'accettabilità razionale di un enunciato poggia da ultimo su ragioni, in collegamento con determinate qualità dello stesso processo argomentativo. Ricordiamo soltanto le quattro qualità più importanti: (a) nessuno che possa portare un contributo rilevante dev'essere escluso dalla partecipazione; (b) a tutti si dà un'eguale opportunità di produrre contributi; (c) i partecipanti devono realmente pensare ciò che dicono; (d) la comunicazione dev'essere libera da costrizioni esterne e interne, in maniera tale che le prese di posizione "sì/no" circa pretese-di-validità criticabili siano soltanto motivate dalla forza di convincimento delle ragioni migliori²⁴.

Analizziamo nello specifico alcuni di questi punti. Che cosa si intende per «contributo rilevante»? *Come* si determina un contributo come *rilevante*? *Chi* lo determina? Che cosa si intende per «eguale opportunità di produrre contributi»? La partecipazione alla deliberazione non è un *diritto*? È invece una opportunità? Se sì, occorre specificare la differenza fra *diritto* e *opportunità*, perché l'opportunità può comportare una *chance* che si dà o non si dà, mentre il diritto vincola in modo forte chi lo esercita e chi lo riconosce (ad esempio, il *diritto* al lavoro è cosa ben diversa dall'*opportunità* di lavoro). Infine, dove si dà uno spazio reale, concreto, per un dibattito senza costrizioni, pressioni, manipolazioni?

Habermas è consapevole che gli spazi di dibattito, pubblico e non, non sono non esposti a pressioni o non-manipolati, la sua è la proposta di un modello, e l'accusa di astrattezza che si può avanzare riguardo tale modello coglie nel segno fino a un certo punto, perché la questione decisiva risiede altrove, forse più in profondità, e cioè tratta soprattutto del *come*, anche soddisfat-

24 J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro...*, cit., p. 58.

te tutte le condizioni richieste, ci si possa appellare a «buone ragioni». Detrascendentalizzata la ragione, de-oggettivizzata del tutto, essa risiede nei singoli: su quale base questi si accorderanno? Su quale base decideranno la validità delle loro scelte e decisioni? Sull'utilità, forse? Allora la ragione è l'utile e, come segnala Horkheimer, la ragione soggettiva è quella meramente strumentale²⁵. Oppure è costruibile un livello condiviso di accordo, una ragionevolezza tutta immanente che ci permetta di operare scelte condivise e comuni, ma al contempo valide? È questa la sfida che si pone Habermas, ma la ragione, per quella dialettica individuata da Horkheimer, ha bruciato i ponti dietro di sé. Non è un caso il fatto che Horkheimer legghi metafisica e ragione, quella ragione oggettiva che muoveva gli illuministi e che, anche grazie ad essi, è tramontata. Ma può davvero tramontare ciò che è oggettivo, oppure esso si ritrae, si nasconde, si ripara-da? Ciò che è tramontato è un determinato modo soggettivo e storico di concepire l'oggettività? Se problematizziamo ulteriormente la prospettiva habermasiana, l'oggettività in realtà non è affatto tramontata e nemmeno scomparsa, ma funziona come irriflessa.

Leggiamo un altro passo di Habermas: questi sta discutendo di un approccio discorsivo alla morale, e scrive che

Per dichiararsi soddisfatti, agli interessati potrebbe forse bastare che questa regola [l'approvazione di norme in ambito morale in base al principio dell'accettazione collettiva] (o una regola analoga) si riveli effettivamente utilizzabile e non conduca a risultati controintuitivi. Basterà vedere come una prassi fondativa così istruita selezioni in generale norme suscettibili di approvazione (per esempio i diritti dell'uomo)²⁶.

Si tratta di uno dei momenti della prassi discorsiva, e contiene di nuovo una questione complessa: *come* definire, stabilire come «controintuitivi» dei risultati? In base a cosa i diritti dell'uomo sono invece intuitivi? Il problema è che, anche se irriflesso, un

25 Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione...*, cit.

26 J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro...*, cit., p. 57.

orizzonte oggettivo di riferimento e di fondazione agisce, benché sullo sfondo, ma con la forza di sempre. La supposta neutralità del liberalismo habermasiano (e rawlsiano) non regge alla pressione costante delle domande irrisolte circa il funzionamento dei suoi dispositivi. Ciò costituisce un problema serio e grave perché questo orizzonte oggettivo, o meglio considerato tale, non è percepito come tale, informa tutto l'impianto ma sfugge all'aprensione. È quel «“dato di fatto”» di cui parla Leonardo Ceppa nella sua *Postfazione a L'inclusione dell'altro* di Habermas.

Ricostruendo la prospettiva habermasiana, Ceppa rileva che «la modernità è l'orizzonte in cui siamo nati e la sfida che dobbiamo affrontare: di essa la filosofia può offrire non una “autofondazione trascendentale” ma soltanto un “autoaccertamento normativo”. Si tratta di un “dato di fatto” che ci raggiunge dal passato, di una situazione storica di cui non possiamo disporre»²⁷. Si tratta, in sostanza, di un “destino” che è inutile indagare criticamente nei suoi fondamenti, ma che è più utile, sensato e ragionevole, cercare di far funzionare al meglio delle sue possibilità. Compito del pensiero è allora *organizzare* un *già-dato*, un contesto in questo senso (e in questo modo) oggettivo, un'immanenza invalicabile in sostituzione alla precedente trascendenza invalicabile. È tolto così anche l'appello al trascendente come fonte e cifra del vero che smaschera e dice del non-vero e del falso: l'appello è alla ragionevolezza dei singoli, all'accordarsi, alle *buone ragioni*, in un orizzonte che dietro la sua “neutralità” cela la forza del suo comando. Del resto, un'acuta pensatrice interna alla tradizione della filosofia analitica attraverso cui lavora lo stesso Habermas, Iris Murdoch, in una polemica con Stuart Hampshire circa i limiti della filosofia analitica stessa, si era espressa in questo modo: «Si ha il sospetto che la filosofia della mente, di fatto, non abbia intrapreso il compito raccomandato dal professor Hampshire, quello di distinguere e classificare le questioni morali fondamentali; piuttosto, essa ci ha imposto un particolare giudizio di valore nella veste di una teoria della natura umana»²⁸.

27 L. CEPPEA, *Postfazione*, in J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro...*, cit., p. 265.

28 I. MURDOCH, *La sovranità del bene*, tr. it. di G. Di Biase, Carabba, Lanciano 2005, p. 52.

Si tratta di un sospetto legittimo: è un particolare che si spaccia per universale. Questo contesto come «“dato di fatto”» ha un vincolo oggettivo sui singoli, i quali però si percepiscono come liberi e agenti di volta in volta soggettivamente. Quanto più la forza del contesto non è percepita, tanto più essa è potente e agisce sui singoli indisturbata, lasciando loro la sensazione della libertà e della scelta. Libero non è lo spirito che si crede tale, ma quello che ha coscienza della propria non-libertà e soggezione al dominio: da quel punto, da quel momento insorge per la propria autonomia. Questo era ed è il progetto dell'illuminismo. Lungi dall'essere tramontata o stata liquidata, la metafisica permane ed esercita la sua pressione vincolante. L'attuale contesto ha il suo impianto metafisico, cattivo perché legittimo e fa sussistere il non-vero.

3.2 *Universalismo, teoria del discorso e situazione storica concreta*

Un punto cardine del pensiero di Habermas è il suo universalismo nella forma di un «universalismo sensibile-alle-differenze», un'eredità hegeliana, dato che la sintesi dialettica è per Hegel «non [...] un'Unità *semplice e formale*, ma *Unità di determinazioni differenti*»²⁹. L'universale è tale, quindi è autentico, solo quando ha in sé la ricchezza del particolare³⁰. Per Habermas,

L'universalismo morale non deve considerare l'aspetto dell'uguaglianza (il fatto cioè che tutte le persone, in quanto persone, siano tra loro assolutamente eguali) a *spese* dell'aspetto dell'individualità (il fatto che, come individui, queste persone siano anche tra loro assolutamente diverse). L'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile-alle-differenze, prende allora la forma di

29 G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, § 82.

30 Cfr. D. LOSURDO, *Universalismo e conflitto geopolitico: dalla Rivoluzione d'Ottobre al trionfo del «secolo americano»*, in D. LOSURDO – R. GIACOMINI (a cura di), *URSS: bilancio di un'esperienza*, Quattroventi, Urbino 1999, p. 40.

una “inclusione dell’altro” che ne salvaguardi le diversità senza *né livellare* astrattamente *né confiscare* totalitariamente³¹.

Habermas parla di «inclusione dell’altro» come declinata secondo questa modalità: tale inclusione costituisce un problema fondamentale del mondo contemporaneo che si pone la sfida della costruzione di società capaci di essere, appunto, inclusive e tolleranti. Non è però un’impresa facile, né agevole. Infatti un carattere peculiare della contemporaneità è proprio quel processo di globalizzazione che, dal punto di vista economico, tende a far volatilizzare sempre più velocemente i confini statali attraverso una continua accelerazione dell’internazionalizzazione dei mercati (di qui il formarsi di un mercato globale). Contemporaneamente a questo processo di interscambio che tende a coinvolgere ogni società è in atto un forte movimento migratorio.

Concentriamo lo sguardo in Europa. Negli ultimi quindici anni è aumentato vertiginosamente il ritmo del flusso migratorio a partire dai paesi soprattutto del Nord Africa, ma anche dal Medio-Oriente nonché dall’India o dalla Cina. Le situazioni di partenza e le culture di provenienza sono le più svariate, perché, ad esempio, mentre i paesi del Nord Africa hanno indici di sviluppo assai bassi e il Medio-Oriente è sconvolto da un’instabilità politica grave, l’India e la Cina, seppure attraverso processi tormentati, si stanno avviando a diventare delle potenze mondiali. Le differenze religiose, in questo contesto, tendono ad essere quelle più evidenti e evidenziate, perché a volte informano diversi e molteplici aspetti della vita di intere comunità. Come connettere tutti questi aspetti in funzione di società che rispettino le differenze e che al contempo creino degli spazi condivisi, e cioè proprio quegli spazi che permettono un coordinamento generale delle società stesse? Su quali basi costruire e istituire tali spazi? Quanto spazio devono e possono avere le comunità e quanto gli individui presi in se stessi, singolarmente, considerati in quanto tali e non in quanto membri di comunità? Quest’ultima domanda è la questione al centro del dibattito fra comunitaristi e liberali, dibattito a cui ha partecipato Habermas

31 J. HABERMAS, *L’inclusione dell’altro...*, cit., p. 55.

con il suo approccio declinato nel senso di un «universalismo sensibile-alle-differenze» che non veda nell'individuo né una monade né un elemento organico di un gruppo. Habermas ha avanzato la proposta di un «patriottismo costituzionale»³² che, mantenendosi neutrale rispetto alle specificità dei gruppi, li renda però coesi rispetto ai meccanismi procedurali delle istituzioni e del potere politico³³. La teoria del discorso habermasiana è il *modus* di questo dispositivo, essa

punta [...] *sul superiore livello di intersoggettività* che caratterizza i processi d'intesa che si attuano per un verso nella forma istituzionalizzata dei dibattimenti parlamentari e per l'altro nella rete comunicativa delle sfere pubbliche politiche. All'interno e all'esterno dei corpi politici programmati per deliberare, queste comunicazioni senza soggetto formano "arene" in cui – circa temi rilevanti per l'intera società e intorno a materie bisognose di regolazione – può avere luogo una formazione più o meno razionale dell'opinione e della volontà. La formazione informale dell'opinione sfocia in decisioni elettorali istituzionalizzate e in deliberazioni legislative attraverso cui il potere comunicativamente prodotto viene trasformato in potere amministrativamente adoperabile. Come già nel modello liberale [che osserva l'individuo come privato in competizione sul mercato del lavoro e spinto dal proprio interesse], anche qui vengono rispettati i confini tra stato e società; senonché ora la società civile si distingue, come base sociale di autonome sfere pubbliche, sia dal sistema economico sia dall'amministrazione pubblica³⁴.

E cioè, più ampiamente, gli individui non sono né meri privati in concorrenza sul mercato né soggetti chiusi in collettività eticamente orientate in senso esclusivistico, ma partecipano attraverso il linguaggio, a più livelli, a una società politica costruita sull'autonomia dalla sfera economica e da quella morale, il cui *medium* e insieme possibilità d'essere è una ragione non intesa come enunciante dogmi o verità assolute, ma come discor-

32 Cfr. J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, tr. it. di L. Ceppa, in J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *Multiculturalismo...*, cit., pp. 94-95.

33 Cfr. *ibid.*

34 J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro...*, cit., pp. 244-245.

siva, comunicativa. Questo spazio concesso alla ragione, la cui prassi è attiva a livello immanente tra gli uomini, è certamente un'eredità della tradizione illuministica a cui Habermas guarda e che intende portare avanti, ma tale approccio elude proprio i problemi che vorrebbe/dovrebbe risolvere, e cioè proprio quelli che ostacolano la costruzione di una società improntata verso il modello proposto. Vale a dire, ad esempio: chi amministra le reti della comunicazione e quali sono i meccanismi attraverso i quali avvengono le decisioni elettorali? Se consideriamo un problema estremamente concreto e drammatico, direttamente legato alla questione della tolleranza, e cioè la regolamentazione dell'immigrazione, Habermas avanza questa proposta:

Nelle società europee, in calo demografico e comunque costrette per motivi economici all'importazione di forza-lavoro, le possibilità di accoglienza non sono di certo ancora esaurite. Inoltre, fondare moralmente una politica d'ingresso liberale significa anche non limitare le quote d'immigrazione ai bisogni economici del paese d'accoglienza, cioè a una forza lavoro specializzata che è comunque ben accetta, ma stabilirle invece secondo criteri che risultino accettabili dal punto di vista di tutti gli interessati³⁵.

Il problema inizia esattamente da dove Habermas ha terminato la sua analisi. Quando non sussunto sotto la categoria di "forza-lavoro", l'immigrato che statuto ha? Come stabilire tali «criteri accettabili»? Non tenendo debitamente conto della realtà politica concreta e anzi sublimandola in modelli, questi sono in realtà elaborati da Habermas non sorgendo dalla critica, dal negativo del sistema, ma essendo di questo l'immagine desiderata, l'autocoscienza alienata, l'ideologia. Così i modelli rispondono ai *desiderata* del dominio: la vita si svolge *come se* quei modelli fossero *già* attivi, forse solo da perfezionare. I modelli habermasiani in realtà non sono così astratti come potrebbe apparire a prima vista: sono invece il riflesso sfalsato dell'attuale, la sua buona coscienza.

³⁵ J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, tr. it di L. Ceppa, in J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *Multiculturalismo...*, cit., p. 103.

4. *Alcune indicazioni di Walzer sul tema della tolleranza*

Più attento e vigile circa le dinamiche contemporanee concrete sembra essere invece Michael Walzer, che in *Sulla tolleranza* ci offre una serie di indicazioni estremamente preziose. Innanzitutto Walzer individua «un obiettivo che va oltre la tolleranza e che potremmo chiamare rispetto reciproco»³⁶. È un punto importante, ma immediatamente lo stesso Walzer ne indica la parzialità:

il rispetto reciproco è uno degli atteggiamenti che favoriscono la tolleranza – forse il più attraente, ma non necessariamente quello che ha maggiore probabilità di svilupparsi né il più stabile nel tempo. A volte, anzi, la tolleranza funziona meglio quando i rapporti di superiorità e di inferiorità sono chiaramente marcati e comunemente riconosciuti³⁷.

La questione della tolleranza, quindi, investe e implica diverse questioni complesse, come quella del riconoscimento, del rispetto reciproco, dell'uguaglianza, della parità, questioni delicatissime e di profonda problematicità. Ma questo allargamento di campo è fruttuoso già per il fatto di permettere di porre e impostare il problema il più possibile nella sua interezza.

Proseguendo nella sua analisi, Walzer osserva un aspetto decisamente concreto in merito alla relazione fra tolleranza e classe: «Di solito l'intolleranza è particolarmente virulenta quando le differenze culturali, etniche o razziali coincidono con differenze di classe, ossia quando i membri dei gruppi di minoranza sono anche economicamente subordinati»³⁸. Si tratta di un aspetto che va tenuto presente costantemente durante l'osservazione e l'analisi dei fenomeni di intolleranza: non è forse piuttosto frequente che coloro che sono oggetto di intolleranza e discriminazione (discriminati proprio perché non tollerati) af-

³⁶ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 73.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 78.

feriscono anche a fasce di popolazione e di cittadini appartenenti a ceti particolarmente svantaggiati e in difficoltà? Non è forse piuttosto frequente che scatti la percezione fortissima delle differenze culturali quando la minoranza oggetto di intolleranza è anche appartenente alle fasce più deboli e emarginate della società? Ma l'intera problematica è ancora più complessa, perché la questione sociale e politica (di questo si tratta) attraversa diversi livelli, come esemplificato dalla tragedia costituita dalla questione ebraica nell'Europa della prima metà del Novecento. Per ora constatiamo che la questione dell'intolleranza si svolge all'interno di rapporti sociali e politici determinati e all'interno di rapporti di subordinazione e di dominio, nonché in società in cui sono in atto pressioni, sfalsamenti e manipolazione delle reti comunicative: tutti aspetti riconosciuti da Habermas, ma sui quali sorvola troppo speditamente e che inficiano realmente il modello comunicativo proposto.

Torniamo a Walzer, il quale, sempre all'interno dell'analisi di tolleranza e classi, individua un elemento decisivo, che va ben oltre il rapporto in questo momento da lui preso in esame: esprimendosi a proposito di coloro che vengono tollerati all'interno di confederazioni, e nello specifico agli sciiti del Libano, i quali «rappresentano una classe inferiore, che si distingue dalle altre per etnia o religione»³⁹, egli osserva che questi «sono *oggetto* e non *soggetto* di tale tolleranza»⁴⁰. Tale alternativa informa l'intera questione e ha valore anche oltre l'ambito dei rapporti di classe, perché pone il problema dello statuto stesso degli individui coinvolti nei fenomeni di tolleranza e intolleranza. È fondamentale in tutti questi fenomeni il fatto che gli individui siano considerati come *soggetti* o come *oggetti di qualcosa*: è questo il discrimine decisivo. Walzer è anch'egli un liberale, ma come conciliare questa sua posizione con quella, già incontrata, di un altro liberale quale Sartori, secondo il quale gli stessi rapporti politici sarebbero improntati secondo un modello che pone enormi maggioranze di individui come *oggetto* e una minoran-

39 Ivi, p. 80.

40 *Ibid.*

za (gli «altolocati») come autenticamente *soggetti* (vedi *supra*, § 2.2)? Di nuovo, *quale* liberalismo?

Per il momento, in questa analisi che cerca di indagare tolleranza e liberalismo, che oggi si presentano come legati a doppio filo e le cui origini moderne sono certamente affini (come già accennato, Milton, Locke e Voltaire, tre autori classici sul tema della tolleranza, sono implicati, per lo meno a livello concettuale, con sommovimenti se non addirittura con rivoluzioni di stampo liberale), rivolgiamo l'attenzione a Sartori, che in *Pluralismo multiculturalismo e estranei* tratta propriamente dei temi-chiave del dibattito che stiamo ricostruendo e analizzando.