

IL MITO DELLA TOLLERANZA NELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE. RIFLESSIONI SULLA SUA GENESI E SULLA SUA VALENZA SIMBOLICO- POLITICA.

DOI: 10.7413/18281567139

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi dell'Insubria di Varese-Como

The myth of tolerance in Western civilization. Reflections on its genesis and its symbolic-political value.

Abstract

Tolerance, universally recognized as one of the cardinal values on which the West is founded, certainly established itself at the turn of the 17th and the 18th centuries, on the basis of the humanistic and Renaissance outbursts of the previous centuries. Nevertheless, the following article tries to show that this value has a much older genesis, which has its roots in Greek and Roman civilizations, and above all in the dimension of myth, which has always been the foundation and glue of the collective imaginary of a people, as the origin of its socio-political identity. Hence the need to restart examining tolerance as a dimension of power, inspecting its genesis and structure, but above all its symbolic value.

Keywords: Tolleranza, mito, potere.

*Aequum est,
quidquid omnes colunt,
unum putari.*
[Simmaco]

1. Il mito della tolleranza

La tolleranza può essere considerata “la prima virtù” della nostra civiltà¹, ovvero uno dei valori cardinali, una delle colonne portanti sui cui si regge quell'edificio traballante e precario cui diamo il nome di Occidente.

Ogni civiltà è tale in grazia dei valori su cui si fonda, e quanto più questi sono non soltanto saldi, bensì profondamente radicati, tanto più la civiltà in oggetto mostra essere solida e forte (ovvero, spenglerianamente, giovane e in salute). Le civiltà, infatti, risultano maggiormente coese laddove presentano un'unità linguistica, religiosa e culturale, ossia quando i popoli che la compongono condividono una narrazione comune, che deve affondare le proprie radici nella notte dei tempi, attraverso racconti mitologici e simbolici, e che può proiettarsi oltre se medesima attraverso progetti comuni e utopie. Quanto più è ampio questo arco temporale, tanto più saldi saranno i piedi di questo gigante. Quel gigante cui diamo il nome di Occidente mostra invece di avere piedi d'argilla, non certo per mancanza di radici profonde e antiche, proprio per la sua incapacità di aver lasciato che le proprie radici, come vene d'argento, scorressero in modo unitario nel profondo della terra tra gli interstizi della storia. L'Occidente non manca soltanto di una lingua comune, ma soprattutto di una narrazione comune, ovvero, di miti e simboli in grado di toccare le corde dell'emotività dei popoli che lo abitano, i quali, privi di passato, analogamente non sono in grado di possedere un futuro né di proiettarlo in avanti attraverso una qualche *Weltanschauung* utopica².

L'Occidente ha infatti costruito i suoi punti di forza, che si sono rivelati essere anche i suoi punti deboli, proprio su quei valori, come la tolleranza, che non solo *ex definitione* rigettano ogni assoluto ad eccezione di se medesimi (di qui il paradosso in quanto essenza dell'Occidente), ma che sono stati presentati, soprattutto nell'età dei lumi, quali prodotti di quella "ragione ragionante"³ che, soprattutto da quel periodo in poi, ha preteso di sostituirsi alla presunta arbitrarietà irrazionale se non addirittura irragionevole inconsistenza della dimensione mitologica – ignorando il fatto che al di fuori della

¹ Per una ricostruzione di tale concetto, della sua storia e della sua struttura, si vedano in particolare: M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna 2001; R. Sala, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori, Napoli 2003; H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1980; S. Veca, *Tolleranza*, Asmepa, Bologna 2012; M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2003.

² Su questi temi cfr. ad es. C. Bonvecchio, *Miti, simboli, politica. L'altra storia della filosofia politica*, Jouvence, Milano 2014; cfr. inoltre P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano-Udine.

³ G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 7.

“ragione ragionante” vi è un mondo ampio, in cui l'essenza dell'umano si iscrive, senza dover necessariamente essere consegnata a un irragionevole irrazionalismo. Valori come la tolleranza hanno pertanto iniziato a fare presa più sulle menti degli uomini occidentali che non sui loro cuori, sulle loro carni pulsanti o persino sulle loro pance: in questo modo si è costruito un edificio nuovo, moderno e svettante verso l'alto dei cieli come la torre di Babele, ma privo di fondamenta e dunque destinato crollare. E del crollo dell'Occidente in generale, e dell'Europa in particolare, oggi siamo gli inermi e inerti spettatori – e proprio sulle macerie e sulle ceneri di questa Araba Fenice ha senso ripensare la necessità di una fondazione mitologica della cultura della civiltà a venire.

L'Occidente, il tramontante (ovvero l'*Abendland*, la terra della sera), è ormai tramontato nella grande notte dell'Occaso⁴, e ciò che ci resta da fare non è soltanto indagare, ancora una volta con quella medesima "ragione ragionante", di cui siamo saturi e malati, e che è stata vetta e abisso dei nostri successi e del nostro precipitare, le tracce che la nostra civiltà avrebbe lasciato prima di morire, né tantomeno di fingersi fantasmagorici antidoti tramite cui rianimare o resuscitare chi ormai giace esangue da troppo tempo; compito del filosofo della politica, e del filosofo in generale, consiste nella scrittura della struttura formale sottesa a ogni manifestazione della Vita – e, in questo caso particolare, nell'individuare la struttura del concetto di tolleranza, mostrandone altresì una genesi antichissima, di cui però la "ragione ragionante" aveva erroneamente creduto di poter fare a meno. La filosofia, al pari della nottola di Minerva, si leva sul far della sera⁵, e dall'alto riesce a cogliere significati più ampi i quali, estendendosi dal mito, alla conoscenza razionale e all'utopia, sanno prendere le mosse dall'infanzia ormai passata di una civiltà, tramite cui interpretarne il presente, anche al fine di prefigurarne uno scenario futuro. Ma se il filosofo, tramite il suo terzo occhio, vede tutto questo, e lo scrive in quanto struttura formale, è invece il poeta (ovvero il nomoteta originario – e quindi anche il vero politico) che, leggero come una rondine, sa migrare, quando i tempi sono maturi, indietro verso le proprie origini, per ridisegnarle sempre di nuovo, evocando attraverso immagini quell'indicibile racconto delle origini, il mito, che costituisce le profonde fondamenta che, sole, sanno tenere saldo

⁴ Cfr. E.S. Storace, *La civiltà occidentale e l'identità europea. Studi di filosofia politica*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2017; cfr. in particolare pp. 198-219.

⁵ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 17: “Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo”.

l'edificio della civiltà. Laddove però lo sguardo miope della talpa della "ragione ragionante", ovvero dell'intelletto scientificamente atteggiato, ha scavato superficiali cunicoli e sotterfugi in un terreno poroso e insicuro, ecco che là ogni edificio sarà destinato ad avere vita breve.

L'Unione Europea, ben lungi dall'essere stata costruita su un'unità monetaria, ovvero su un apparato economico e tecnocratico, avrebbe dovuto essere fondata su narrazioni comuni, a partire dalle quali sarebbe stato possibile costruire un'identità emotiva e simbolica⁶. Come abbiamo già detto, perché uno Stato (o una federazione o confederazione di Stati) non sia una semplice “espressione geografica”, è necessario, laddove ciò sia possibile, fare riferimento a miti comuni molto ben radicati nella storia remota delle varie popolazioni, al fine di darsi un'origine unitaria – e di certo non può avere alcun senso ricorrere a tradizioni locali che, di contro, fungerebbero solo da spinte disgregatrici. Questo, nel caso dell'Europa, sarebbe stato ampiamente possibile, attraverso il ricorso *in primis* alla Grecità, da cui la nostra *forma mentis* di uomini euro-occidentali non può prescindere. E tutti i valori dell'Occidente, come la tolleranza, l'uguaglianza, la libertà, la fratellanza, etc., posseggono sempre, *mutatis mutandis*, una genesi greca, che spesso è stata più o meno volutamente rimossa, e che lo scopo del lavoro che segue tende a far riemergere, non con l'eleganza della rondine ma con la lungimiranza della nottola. Indagare tale genesi greca significa pertanto individuare una narrazione comune, radicata non tanto nella “ragione ragionante” (*logos*) della Grecia socratico-platonica, bensì soprattutto nelle narrazioni mitologiche (*mythos*) della Grecia arcaica, laddove la parola arcana del mito non è una mera s-ragione irragionevole, ma sa coinvolgere quella sfera dell'emotività, imprescindibile *in politicis rebus*. Si potrebbe pensare che la tolleranza può nascere solo dopo che il passaggio dal *mythos* al *logos* si è consumato, dal momento che la tolleranza può essere pensata come la trasposizione sul piano simbolico di un conflitto altrimenti consumato nella prassi concreta e cruenta; di contro, si cercherà di mostrare che il vero antecedente di questo valore-cardine dell'Occidente si fonda nell'epoca ancestrale del mito, dove la dimensione simbolica agiva già con tutta la sua potenza.

Anzitutto sarà però utile chiarire cosa si intenda con il termine “tolleranza”.

⁶ Su questi temi si rimanda a C. Bonvecchio, *Europa degli eroi, Europa dei mercanti*, Mimesis, Milano-Udine 2016; cfr. inoltre G.M. Chiodi, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino 2002.

2. Tolleranza e rispetto

Tolleranza, certo, in via preliminare può essere definita in relazione al suo opposto, l'intolleranza, laddove la prima appare come un tentativo di trasporre a un livello simbolico un conflitto che altrimenti porterebbe a uno scontro fisico e militare. Si diceva che sarebbe ingenuo associare la tolleranza così intesa soltanto al mondo della ragione ragionante (ricavandone la conseguenza che le civiltà arcaiche del mito sarebbero invece intolleranti), per il semplice fatto che il mondo presocratico del mito, ancor prima di quello socratico-platonico della ragione, è intimamente simbolico, ovvero costruito su simboli, narrazioni comuni e, appunto, miti nei quali si iscrive l'identità del popolo stesso. Laddove per noi tutto è significato, là era simbolo: per questo motivo quella trasposizione sul piano simbolico non può che trovare le proprie fondamenta nell'epoca in cui il simbolo (dionisiaco) non era ancora stato soppiantato dal significato (apollineo).

Per iniziare a fornire una definizione preliminare di tolleranza risulta utile procedere in modo diverso e iniziare a domandarsi se essa vada intesa come una forma di rispetto – o se, di contro, il rispetto possa essere inteso come una forma di tolleranza. Tolleranza e rispetto sono sinonimi? o quanto meno simili? oppure sono concetti differenti? A prima vista, potrebbe sembrare che la tolleranza porti con sé un retrogusto più amaro, come si evince dal celebre aforisma di Goethe, secondo cui “La tolleranza dovrebbe essere una fase di passaggio: dovrebbe portare al rispetto. Tollerare è offendere”. Di certo questa affermazione va contestualizzata nell'epoca di Goethe e nella reazione all'Illuminismo che, soprattutto attraverso Voltaire⁷ (ma già prima con Locke⁸, e ancor prima con Erasmo da Rotterdam⁹, Sébastien Castellion¹⁰, Michel de Montaigne¹¹, Pierre Bayle¹², Baruch Spinoza¹³, ma anche Montesquieu¹⁴, etc.), aveva pensato la tolleranza come uno dei principi dell'uomo occidentale. Goethe

⁷ Cfr. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁸ Cfr. J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino-Milano 2017.

⁹ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Sul libero arbitrio*, Edizioni Studio Tesi, Roma 1999.

¹⁰ Cfr. S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, La Rosa, Torino 1997.

¹¹ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Milano 2014.

¹² Cfr. P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, Laterza, Roma-Bari 2009.

¹³ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001.

¹⁴ Cfr. Montesquieu, “Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione”, in: id., *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, CLUEB, Bologna 2010; cfr. id., *Lettere persiane*, Garzanti, Milano 2012; cfr. id., *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino-Milano 2005.

fa riflettere sul fatto che “tollerare”, etimologicamente, significhi “sopportare”, e rimandi all’idea di una sopportazione che parte da una disuguaglianza in cui chi tollera si sente superiore rispetto a chi è tollerato.

Approfondendo la ricostruzione etimologica, notiamo che “tollerare” deriva da un’antica radice “tal” (da cui il perfetto del verbo latino “fero”: “tuli”, “io portai”) che significa proprio “portare”, “sopportare” – laddove, appunto, chi porta o sopporta si pone sempre su un piano di superiorità fisica o morale rispetto a chi è portato o sopportato. Il termine “ri-spetto” (“re-spicio”, ossia “guardo di nuovo”) etimologicamente è sovrapponibile a “ri-guardo” e indica un ri-guardarsi nell’altro, un rispecchiarsi in lui, suggerendoci che nel “rispetto” il “rispettante” e il “rispettato” paiono collocarsi sullo stesso piano.

In questo senso, pare che la tolleranza sia pensabile come una forma di rispetto e che anche il rispetto sia definibile come una forma della tolleranza. Ossia, la tolleranza si configurerebbe come quel rispetto dell’altro in cui ci si pone al di sopra dell’altro, mentre il rispetto come quella tolleranza in cui ci si sente sullo stesso livello dell’altro. Ciò ci suggerisce che “tolleranza” e “rispetto” abbiano una finalità analoga (l’accettazione altrui) sorta però da presupposti differenti: differenza per la prima, uguaglianza per il secondo. Il rispetto, inoltre, tende a confermare tale uguaglianza; scopo della tolleranza, invece, è – almeno a livello ideale – quello di eliminare la disuguaglianza originaria, attraverso un livellamento atto a togliere il contrasto reale originario, trasponendolo sul piano simbolico.

Vi è però una ulteriore differenza. Tolleranza e rispetto possono essere dunque definiti come due sentimenti o atteggiamenti di accettazione dell’altro, laddove però, seguendo la distinzione aristotelica¹⁵, il rispetto sembrerebbe riferirsi a una dimensione prevalentemente etica, ossia concernente l’agire dell’individuo, mentre la tolleranza pare caratterizzata da una valenza più collettiva, ovvero prettamente politica. In altri termini, se il rispetto si configura eminentemente come sentimento di accettazione dell’individuo rivolto ai propri pari, la tolleranza rimanda meglio all’agire collettivo, mostrandosi come un atteggiamento di accettazione che un determinato gruppo sociale o popolo può rivolgere ad altri gruppi sociali ovvero ad altri popoli. Il rispetto, non a caso, è uno dei

¹⁵ Cfr. Aristotele, *La metafisica*, “Libro Epsilon”, TEA, Torino 1992.

cardini della morale kantiana¹⁶; la tolleranza, invece, solitamente pensata in connessione con l'Illuminismo o con il Liberalismo, viene a presentarsi come uno dei valori fondanti del popolo occidentale, nonché fortemente connotato in senso politico e religioso¹⁷.

Se volessimo abbozzare una definizione preliminare che possa guidare le nostre riflessioni successive, potremmo definire la tolleranza come un'accettazione dell'altro, esercitata sul piano collettivo (ovvero concernente la sfera politica), che presuppone una disuguaglianza originaria ma che, al tempo stesso, tenta di eliminare tale disuguaglianza. Si potrebbe quasi affermare, goethianamente, che la tolleranza tende al rispetto: parte da una disuguaglianza, in cui si fonda la sua propria essenza, ma tende a negare tale disuguaglianza (ovvero, tende a negare se stessa), al fine di ottenere tra i popoli quel medesimo rispetto che la morale (kantiana, ma non solo) prescrive agli individui.

3. Cenni sulla genesi dell'idea di tolleranza

Non tutte le civiltà hanno avvertito la necessità di maturare riflessioni circa la tolleranza, né tanto meno di applicarla. Notiamo anzitutto che la tolleranza si rende necessaria quando la società è disomogenea, multiculturale, ovvero costruita su disuguaglianze di vario genere – ricordiamo infatti che la disuguaglianza funge da presupposto per la tolleranza. Come già accennato, una società è coesa quando poggia su una uniformità linguistica e religiosa. Senza rischiare di cadere in generalizzazioni grossolane, possiamo notare già alcune differenze tra la grecità e la romanità. La civiltà dell'antica Grecia poggia su una salda coesione, in cui tutti parlavano la medesima lingua, seppure in dialetti diversi, e in cui tutti onoravano i medesimi dèi, seppure secondo molteplici varianti. La civiltà romana è invece caratterizzata da un grado di minore coesione: in cui vi è una uniformità linguistica inferiore, attraverso il latino che tutti capiscono, sebbene ogni popolo continui a parlare la propria lingua, e in cui non vi è una vera coesione religiosa, dal momento che i Romani spesso lasciavano libertà di culto

¹⁶ Cfr. R. Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina, Milano 2012; cfr. inoltre S. Cosio, *Il rispetto in Kant. Un sentimento particolare*, AlboVersorio, Milano 2015.

¹⁷ Gli studiosi che hanno approfondito il concetto di tolleranza spesso si sono soffermati sulla genesi seicentesca di tale ideale, in stretta connessione con l'ambito religioso: ricorre spesso l'idea secondo cui la tolleranza sarebbe stata maturata a seguito delle Guerre di Religione (cfr. ad es. M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, cit.). Non si intende qui confutare tale prospettiva, ma soltanto offrire le basi per integrarla, affiancandovi, appunto, l'idea di una genesi molto più antica, al fine di mostrare come la tolleranza possa essere ripensata alla stregua di uno dei miti fondanti dell'Occidente (e non solo come un prodotto della "ragione ragionante" seicentesca e settecentesca).

alle popolazioni sottomesse: come notato ad esempio e *in primis* da Montesquieu¹⁸, questo è il primo vero e proprio atteggiamento tollerante della storia. Notiamo che il Medioevo, nella cosiddetta “*res publica christiana*”, recupererà invece una coesione soprattutto religiosa, ma anche linguistica, tali per cui non sarà così indispensabile riflettere sulla “tolleranza”. Tale esigenza riaffiorerà con l’infrangersi di tale coesione, attraverso la frammentazione linguistica e religiosa che travaglierà l'Europa dall'Umanesimo in poi, portando quindi guerre talmente sanguinose da richiedere una riflessione filosofica così forte sulla tolleranza che, da Locke a Voltaire, la tradurrà in uno dei capisaldi del nostro mondo.

Se la tolleranza diventa dunque centrale nel dibattito politico del XVII e XVIII secolo, essa vanta però una genesi molto più antica. La civiltà greca, infatti, ancor prima di quella romana, ha elaborato, forse più sul piano teorico che non su quello pratico, riflessioni imprescindibili perché nei secoli successivi, in Occidente, si possa poi sviluppare in senso pieno e compiuto la nozione di tolleranza. Già Voltaire, nel suo celebre *Trattato sulla tolleranza*, ha modo di scrivere:

“I popoli di cui la storia ci ha lasciato una qualche debole conoscenza hanno tutti considerato le loro differenti religioni come dei nodi che li univano insieme: era una associazione del genere umano. Vi era una specie di diritto di ospitalità tra gli dèi come tra gli uomini. Quando uno straniero arrivava in una città, cominciava con l’adorare gli dèi del luogo. Non si mancava mai di venerare anche gli dèi dei propri nemici. I troiani rivolgevano preghiere agli dèi che combattevano per i greci”¹⁹.

Voltaire, come se non bastasse, cerca di estendere la presenza del valore della tolleranza presso tutti i popoli antichi, purché civilizzati:

“Posso sbagliarmi; ma mi sembra che di tutti gli antichi popoli civili, nessuno abbia impedito la libertà di pensiero. Tutti avevano una religione; ma mi sembra che si

¹⁸ Cfr. Montesquieu, “Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione”, in: id, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, cit.

¹⁹ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, cit., p. 63.

comportassero con gli uomini come con i loro dèi: riconoscevano tutti un dio supremo, ma gli associavano un numero prodigioso di divinità inferiori; non avevano che un culto, ma permettevano un gran numero di sistemi particolari. [...] Gli ateniesi avevano un altare dedicato agli dèi stranieri, agli dèi che non potevano conoscere. Vi è prova più forte non solo di indulgenza per tutte le nazioni, ma anche di rispetto per i loro culti? [...] Le messi non sono un simbolo di fede; mai nessuna città greca combatté per delle opinioni. Del resto che cosa pretende quest'uomo modesto e dolce? Vuole che facciamo una guerra sacra?"²⁰.

Vediamo dunque che la tolleranza, seppure non nominata mai esplicitamente, è parte dell'immaginario collettivo della civiltà greca; ma soprattutto notiamo che essa non è (come potremmo dire forse da Platone in poi) un prodotto della ragione, bensì essa è radicata in quell'apparato mitologico-simbolico a partire dal quale il popolo costruisce la propria identità.

Potremmo aggiungere, seguendo un filone interpretativo ricorrente nell'età illuministica, che il paganesimo politeista è il primo sistema religioso, sociale, politico e culturale che garantisce la pensabilità e la praticabilità della tolleranza: un dio unico e personale spesso impone o una fede in lui oppure un rifiuto di chi esprima credenze differenti. Questo si evince già dalla celebre disputa tra Ambrogio e Simmaco in merito alla rimozione dell'Altare della Vittoria a Roma. Se Ambrogio, Padre della Chiesa cristiana, è fermo sostenitore di un pensiero dell'intolleranza, Simmaco, di contro, spiega che soltanto i pagani, in grado di riconoscere dietro le molteplici immagini del divino un unico e medesimo Essere.

Scrive Ambrogio:

“Come tutti gli uomini che vivono sotto la giurisdizione di Roma sono soldati al vostro servizio, al servizio di voi imperatori e principi della terra, così voi siete soldati al servizio di Dio onnipotente e della sacra fede. Ché non può esservi salvezza, se non adorando con animo sincero il vero Dio, ch'è il Dio dei cristiani, reggitore di ogni cosa: egli solo, infatti, è il vero Dio, degno d'essere adorato dal profondo del cuore; poiché

²⁰ Ivi, pp. 63-65.

«tutti gli dèi dei popoli son idoli vani», come dice la Scrittura (*Salm.*, XCV, 5). Pertanto, chi si pone al servizio di questo vero Dio, e lo riceve entro di sé con animo devoto, deve usare non tolleranza, non indulgenza, ma zelo per la fede, per la religione; o, se di tale zelo egli manca, deve almeno non consentire che si professino culti idolatri e si praticino cerimonie profane. Ché allo sguardo di Dio, cui anche i più ascosi pensieri son manifesti, niudo creda di potersi sottrarre. Così, essendo tu, cristianissimo imperatore, tenuto a dar prova al vero Dio e della tua fede e della tua costanza e della tua prudenza e della tua devozione, mi meraviglia come alcuni siano giunti a sperare che tu possa dare l'ordine di restaurare gli altari per gli dèi pagani e, persino, di stabilire i sussidi per la celebrazione dei sacrifici profani: ciò che infatti è stato or non è molto devoluto all'erario imperiale e a quello cittadino sembrerà che tu voglia non restituir loro, ma dare dai tuoi beni stessi²¹.

Di contro, Simmaco scrive:

“«Vorrò anche rendermi conto del valore che hanno i nuovi culti che volete istituire. Ma non è più tempo ora di emendarmi: volermi emendare ora è, oltre tutto, un recare offesa alla mia vecchiezza. Pertanto, ve ne supplico, fate che gli dèi patrii, che gli dèi indigeti abbiano pace! Diversi sono i culti che gli uomini praticano, ma son da considerare come vòlti tutti ad adorare un solo e medesimo essere. Gli astri che miriamo sono gli stessi, comune è il cielo, un medesimo universo ci circonda: che importa, allora, se per vie diverse ognuno cerca il vero? Non seguendo una sola via potremo mai penetrare nei segreti recessi dell'essere». Ma queste son dispute da condursi nella serenità degli studi: noi, invece, non dispute siam qui a proporre, ma solo a rivolgervi preghiere²²».

²¹ Ambrogio, “Epistula XVII”, in Simmaco, Ambrogio, *L'altare della Vittoria*, Sellerio, Palermo 1991, pp. 169-171.

²² Simmaco, “Relatio tertia”, in Simmaco, Ambrogio, *L'altare della Vittoria*, cit., pp. 151.

Su questa linea interpretativa si inseriscono le posizioni di pensiero di autori quali Montequieu e De Sade; quest'ultimo, in particolare, nel suo saggio “Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani” (contenuto all'interno del romanzo *La filosofia del boudoir*), sostiene che il monoteismo, in quanto specchio della monarchia, costituisca il peggiore ostacolo contro il repubblicanesimo:

“Ci serve un culto e un culto adatto al carattere di un repubblicano [...]. Se, disgraziatamente, il Francese si seppellisse ancora nelle tenebre del cristianesimo, da un lato l'orgoglio, la tirannia, il dispotismo dei preti, vizi sempre riemergenti in questa orda impura, dall'altro la bassezza, le limitatezze, le banalità dei dogmi e dei misteri di questa religione indegna e fiabesca, affievolendo la fierezza dell'anima repubblicana, la riporterebbero ben presto sotto il giogo che la sua energia ha spezzato. Non dimentichiamo che questa religione puerile era una delle armi migliori in mano ai nostri tiranni: uno dei primi dogmi era di *rendere a Cesare ciò che è di Cesare*; ma noi abbiamo detronizzato Cesare e non vogliamo più dargli niente. Francesi, invano vi glorieste del fatto che lo spirito di un clero assoggettato al giuramento, non sia più lo stesso di un clero refrattario; ci sono vizi relativi alla propria condizione da cui non ci si corregge mai. In meno di dieci anni, grazie alla religione cristiana, alla sua superstizione, ai suoi pregiudizi, i vostri preti, nonostante il loro giuramento, malgrado la loro povertà, riprenderebbero sulle anime il comando che prima esercitavano; vi assoggetterebbero nuovamente ai re, perché la loro potenza li ha sempre sostenuti, e il vostro edificio repubblicano, senza fondamenta, crollerebbe. [...] L'ateismo è attualmente il solo sistema di tutti i popoli che conoscono l'arte del ragionare [...]. Diamoci delle buone leggi e potremo infischiarcene della religione. Ma ne serve una al popolo, ci viene assicurato, perché essa lo diverte e lo frena. Dateci, allora, in tal caso, quella che si adatta meglio a uomini liberi. Ridateci gli dèi pagani.”²³.

²³ D.A.F. De Sade, “Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani”, in id., *Elogio della lussuria, dell'empietà e del crimine*, c. di P. Bellini, ArteTetra, Capua (Ce) 2015, pp. 27-36.

In sintesi, parrebbe che il politeismo, in grazia della sua polivocità culturale, sia meglio garante del valore della tolleranza.

Ciononostante, vi è un altro filone interpretativo che vede invece proprio nel monoteismo il vero fondamento della tolleranza. Qui si aprirebbe un dibattito molto ampio, ma in questa sede risulta sufficiente citare tra tutti John Locke che, sulla scorta delle riflessioni ad esempio di Erasmo da Rotterdam, mostra che il vero monoteismo cristiano (ma non “papista”, ovvero cattolico) è condizione di possibilità della vera tolleranza, che può nascere solo in relazione a un “cristianesimo razionale”. Ovvero, solo la fede in un unico dio, che funge da garante dell'ordine sociale nonché di ogni patto tra gli uomini, può assicurare un'autentica tolleranza. Ma non si dimentichi che, in ultima analisi, le riflessioni filosofiche di Locke – e in questo notiamo una importante analogia con Voltaire – rifiutano un'immagine personalistica, antropomorfica e tutto sommato ingenua del divino, propendendo invece per una posizione deista.

Si noti, per inciso, che la posizione deista di Locke e poi di Voltaire non dista molto da quella pagana espressa ad esempio da Simmaco: rifiutare un dio personale e quindi una religione rivelata può portare (e questo è il caso dei principali teorici moderni della tolleranza, Locke e Voltaire) all'idea di un unico Essere supremo ordinatore dell'Universo, allo stesso modo per cui un pagano come Simmaco poteva vedere, dietro i molteplici volti del divino che si manifestano nelle molteplici divinità pagane, un unico Essere in cui ogni essere umano può riconoscersi – “*Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari*”, scriveva infatti Simmaco, nel passo già citato.

In ultima analisi, pare dunque che tanto il paganesimo quanto il cristianesimo, se debitamente svuotati del loro aspetto più ingenuo e favolistico, possano convergere in una medesima religione “universale”, su cui può fondarsi un'etica della tolleranza, altrimenti impossibile in un monoteismo personalistico come quello cattolico.

Paradossalmente, il cattolicesimo, a dispetto del significato etimologico dell'aggettivo “cattolico” (“*kath'olon*”, “su tutto”, e quindi “universale”), non può fungere da religione universale, come mostrato molto bene ad esempio da John Locke nella citata *Epistola sulla tolleranza* (ma come si evince anche dalle citate *Epistole* di Ambrogio). Una religione monoteistica, personalistica e rivelata,

la cui vera interpretazione è affidata a un sovrano (il Papa) che storicamente ha detenuto sia il potere spirituale che quello temporale, non potrà mai lasciare realmente spazio ad altre posizioni di pensiero. Il “*kath'olon*” cattolico non significa dunque “universale” nel senso che il cattolicesimo potrebbe mai auspicare a divenire la “*religio universalis*” a livello planetario; esso va piuttosto inteso, in quanto “su tutto”, come il compito che tanto i primi cristiani, quanto ancora oggi i cattolici, intendono perseguire. Ossia, il “*kath'olon*” cattolico indica quell'atteggiamento “colonialistico” che questa religione ha sempre cercato di affermare e imporre con violenza “su tutto”, cercando cioè di “convertire” ogni popolazione al proprio credo, secondo il motto evangelico del “*compelle intrare*”, che Agostino interpreterà ritenendo lecito l'uso della forza nella conversione – e che non a caso un pensatore come Pierre Bayle, nel suo *Commentaire philosophique*, criticherà aspramente. In sintesi, con Locke si può sostenere che il cristianesimo papista (ossia il cattolicesimo) non possa fondare un pensiero della tolleranza, per via della sua incapacità di pensare il proprio dio come una delle innumerabili immagini di quell'unico Essere supremo, architetto dell'universo in cui coincidono tutte le opposizioni; scrive Locke:

“I papisti non devono godere i benefici della tolleranza, perché, dove essi hanno il potere, si ritengono in obbligo di rifiutarla agli altri. È infatti irragionevole che abbia piena libertà di religione chi non riconosce come proprio principio che nessuno debba perseguitare o danneggiare un altro per il fatto che questi dissente da lui in fatto di religione. Infatti, se è vero che la tolleranza è posta dal magistrato come fondamento su cui stabilire la pace e la quiete del suo popolo, tollerando uno che gode dei benefici di quest'indulgenza condannandola al tempo stesso come illecita egli non fa altro che blandire chi professa di essere tenuto a danneggiare il suo governo non appena sia in grado di farlo”²⁴.

Così, nel *Saggio sulla tolleranza* nel 1667; diciotto anni Locke dopo scriverà invece la più celebre prima *Epistola sulla tolleranza* (che verrà però pubblicata nel 1689), in cui egli scrive, in continuità con quanto già sostenuto:

²⁴ J. Locke, “Saggio sulla tolleranza”, in id., *Scritti sulla tolleranza*, cit., p. 111.

“In terzo luogo, non può avere 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. Infatti a questo patto 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. Né reca alcun rimedio a questo male la futile e fallace distinzione tra corte e chiesa, dal momento che entrambe sono ugualmente sottoposte al potere assoluto dello stesso uomo, che può persuadere i membri della sua chiesa di tutto ciò che gli piace, o in quanto cosa spirituale o in quanto ordinata a cose spirituali, ed anzi può imporlo, minacciando la pena del fuoco eterno. 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 pronunzia gli oracoli della religione secondo la sua volontà. Ancorché questo turco tra i Cristiani ripudierebbe assai più apertamente lo stato cristiano, se riconoscesse che il medesimo uomo che è capo dell’impero è anche capo della sua chiesa”²⁵.

Per questi e altri motivi il cristianesimo (riformato e non cattolico) di Locke diviene una religione della ragione: in questo senso, ciascun individuo umano, facendo un buon uso della propria ragione, deve poter arrivare ad ammettere l'esistenza di un Essere supremo, indipendentemente dai volti che Esso potrà assumere – questi, infatti, i principi del deismo lockeano, che poi sarà meglio approfondito da Voltaire. E tanto in Locke quanto in Voltaire questa *religio universalis*, che mette al bando ogni fanatismo (“*Écrasez l'Infâme*”: così suona, com'è noto, il motto voltaireano), può costituire l'unico terreno fertile per un pensiero della tolleranza.

Questo, dunque, è quanto accaduto nella storia dell'Occidente: da una parte i popoli antichi, dai Greci ai Romani, e dall'altra i pensatori moderni (in particolare Locke a Voltaire), hanno sviluppato un pensiero della tolleranza, seguendo però due vie completamente diverse. Questi ultimi hanno fondato

²⁵ J. Locke, “Lettera sulla tolleranza. All'illustrissimo Signor T.A.R.P.T.L.A. scritta da P.A.P.O.I.L.L.A.”, in *ivi*, p. 171-172.

sulla “ragione ragionante” la loro “religione universale” (che riconosce un unico Architetto dell'Universo inteso non tanto come un creatore antropomorfizzato bensì come un principio ordinatore delle leggi dell'universo e garante della vita dell'uomo nel mondo) e su quest'ultima la loro etica della tolleranza; in questo modo il Seicento e il Settecento hanno gettato le basi razionalistiche dei valori dell'Occidente moderno e post-moderno.

Di contro, i Greci e i Romani hanno analogamente sviluppato un pensiero della tolleranza, basato però non tanto su un'indagine meramente razionale, bensì su un immaginario collettivo costruito su miti e narrazioni che, attraverso la potenza icastica del mito e dell'arte in genere, sapevano interloquire non soltanto con la parte razionale dei cittadini, bensì soprattutto con la loro emotività. In questo modo, sia i Greci che i Romani, seppur in modi diversi, hanno saputo costruire un'identità forte su cui la loro rispettiva civiltà si è radicata, è cresciuta e si è mantenuta per secoli.

Questo ci mostra che un pensiero della tolleranza è possibile anche nel mondo pagano, ma soltanto laddove, oltre la pluralità attraverso cui il politeismo si manifesta, vi è la capacità di cogliere un principio comune, un unico Essere supremo che in Anassimandro è *apeiron*, un *logos koinos kai xynos*, per dirla con Eraclito²⁶, che stia al di qua della distinzione tra *logos* e *mythos* (inscindibili), e che sia in grado di parlare tanto all'intelletto apollineo quanto all'emotività dionisiaca dell'essere umano (altrettanto inscindibili – quanto meno nell'epoca presocratica).

In conclusione, il monoteismo può fungere da terreno fertile per un pensiero della tolleranza – che non può che essere la prima virtù dell'Occidente – solo se esso tornerà a recuperare, attraverso miti e narrazioni di carattere simbolico quali tratti essenziali dell'immaginario collettivo e dell'identità di un popolo, quella relazione con il sacro che, seppure in modi diversi, tanto il cristianesimo cattolico che quello protestante, hanno perduto, trasformandosi in onto-theo-logie. Di contro, la Gnosi può ad esempio offrire la possibilità di tornare a relazionarsi con il sacro nella sua Unità. Scrive, a tal proposito, Claudio Bonvecchio:

“Conviene, in proposito dello gnostico *Deus Absconditus* vederne – proprio in relazione al sacrificio Adoniramitico – il rapporto con il Grande Architetto

²⁶ Eraclito, “Frammenti”, in *I Presocratici*, Rizzoli, Milano 1997, p. 198 e ss.

dell'Universo per scoprirne l'analogia simbolica. Il Grande Architetto dell'Universo, infatti, è un simbolo iniziatico che non è né può essere interpretato o ridotto a una generica metafora conoscitiva, seppure collettiva o assoluta, espressa filosoficamente in forma deista [...]. Rifacendosi alla via *apofatica* – ossia alla cosiddetta 'via negativa' [...] propria della Gnosi [...], si può affermare che sia il Dio gnostico che il Grande Architetto dell'Universo sono inesprimibili, in quanto non coincidono con nessun dio direttamente percepibile, nominabile nonché esplicitato o conoscibile: anche se nella sua forma più astratta ed elevata”²⁷.

Soltanto una siffatta teologia può fornire i presupposti per l'immaginario collettivo di un Occidente radicato nei propri miti e nelle proprie narrazioni ma aperto verso una tolleranza matura e cosmopolita quale tratto distintivo della propria identità.

²⁷ C. Bonvecchio, *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano-Udine 2007, pp. 277-279.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.