

Tolleranza come limite dei propri valori

Morris L. Ghezzi

The article deals with tolerance theme, in its both concerns as propension to dialogue and understanding of those who do not share our own opinions too. Taking acknowledgements that values are subjective, therefore relative, is basic for ethic, political and religion pluralism. It's ought to challenge our own ethic convictions before other peoples ones.

Relativismo non si oppone a verità,
ma ad assolutismo. Per di più,
non è tranquillo punto di arrivo,
ma un inquieto punto di partenza.
GIULIO GIORELLO, *Senza Dio*.

PREMESSA

UNO dei presupposti fondamentali di qualsiasi riflessione filosofica, che aspiri ad essere produttiva di nuove idee, consiste nella precisa individuazione di ciò intorno a cui si intende discutere. Preliminare, dunque, si presenta l'esigenza di definizione dei concetti in esame: nel nostro caso dei concetti di *fondamentalismo* e di *intolleranza*. Risulta subito evidente che i due concetti possiedono una dimensione sia teorica o, se si preferisce, gnoseologica, sia comportamentale o politica. Le due dimensioni non possono certo essere considerate completamente estranee l'una all'altra, infatti le convinzioni teoriche degli esseri umani incidono decisamente anche sui loro comportamenti pratici, ma potrebbero eccezionalmente anche non incidere e, comunque, le problematiche del conoscere sono concettualmente separate da quelle dell'agire. Procedendo con ordine, il concetto di *fondamentalismo* sembra esprimere una profonda, cieca e acritica fede in alcune idee e valori interpretati in modo unilaterale, soggettivo dal singolo individuo o da una comunità. A questo punto subentra il concetto di *intolleranza*, come comportamento, che non intende consentire il manifestarsi teorico o anche solo pratico di idee e valori contrari o diversi da quelli propri. Come si vede, mentre il fondamentalismo si presenta come un carattere teoretico di assoluta veridicità attribuito alle proprie idee, l'intolleranza, invece, sembra riguardare più l'atteggiamento concreto, che si tiene verso coloro che sono di opinione diversa dalla nostra. Si potrebbe dire che il fondamentalismo è una modalità della conoscenza, mentre l'intolleranza del comportamento. Evidentemente il fondamentalismo molto di frequente tende a riassumere in sé, come concetto, anche l'intolleranza, ma a rigore ciò non appare inevitabile. In ogni caso, mi pare maggiormente rilevante affrontare immediatamente la problematica gnoseologica, poiché, soprattutto in ambito religioso, è da essa che successivamente scaturiscono, in modo più o meno coerente, i comportamenti.

1. LA RELIGIONE COME STRUMENTO GNOSEOLOGICO

La religione, la filosofia e la scienza, si presentano come modalità diverse di risposta al grande mistero dell'esistenza umana: chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo? La religione, dunque, si mostra prima di tutto come uno strumento gnoseologico.

Morris L. Ghezzi, Università di Milano, morris.ghezzi@unimi.it

«Religioni e Società» · xxx · 83 · Settembre-Dicembre 2015

L'essere umano potrebbe anche disinteressarsi al mistero, prendere atto di ciò che lo circonda e della propria esistenza senza porsi ulteriori domande, senza sentire alcun interesse verso l'ignoto e senza cercare di attribuire alcun significato a se stesso, alle proprie azioni ed al mondo cui appartiene, oppure, più semplicemente, potrebbe convincersi dell'inconoscibilità di tale mistero e rifugiarsi in un atteggiamento agnostico. Non è certo comune il primo caso, più comune, invece, è il secondo. Il primo caso potrebbe integrare il vero atteggiamento ateo, che consiste proprio nel non porsi domande più che nel non avere trovato risposte adeguate. Il secondo caso, invece, riguarda la convinzione nell'esistenza di una frattura incolmabile tra gli esseri umani e le loro capacità conoscitive, da un lato, ed il numinoso, dall'altro lato. Quest'ultima posizione ci conduce, lentamente e per contrasto, verso una terza posizione, quella della ricerca di una qualche risposta al mistero; infatti, se non si ritiene l'ignoto esistenziale incommensurabilmente superiore alle capacità cognitive della nostra mente, allora inizia la ricerca umana del metodo per penetrarlo e conoscerlo.

Religioni, filosofie e scienze operano con metodologie gnoseologiche diverse. Pur senza assolutizzare le differenze, giacché di frequente si manifestano ibridazioni metodologiche, è possibile dire che, in generale con le dovute eccezioni, le religioni privilegino il modello fideistico, le filosofie quello razionale e le scienze quello empirico. Tuttavia prima di approfondire ulteriormente questo argomento sembra opportuno affrontare la problematica riguardante la differenza esistente tra il concetto di *assoluto* e quello di *immutabile*, poiché in taluni tentativi maldestri di salvare contemporaneamente l'assoluto religioso ed il mutare storico, il relativo delle esigenze umane, delle Chiese e dell'inevitabile adeguamento alla trasformazione dei costumi sociali, si è tentato di separare l'immutabile dall'assoluto e di trasformarlo in una sorta di mutevole limitato, per così dire, a "statuto speciale". Questo potrebbe, infatti, essere proprio il cuore del problema, il centro della questione gnoseologica, dal punto di vista ovviamente, solo del conseguimento di una conoscenza assoluta o, se si preferisce, inconfutabilmente veritiera. Il tema può essere affrontato attraverso un tentativo di sintesi dialettica dei due termini (*assoluto* ed *immutabile*); sintesi, però, che dovrebbe effettivamente operare, anche sul piano empirico, nella storicità umana. Purtroppo, tuttavia, non penso che un tale tentativo possa andare a buon fine e credo anche che nessun tentativo su questa strada possa produrre risultati soddisfacenti, poiché ogni assoluto non può che essere immutabile e l'immutabilità è un carattere irrinunciabile dell'assoluto. Cercare di introdurre elementi di mutabilità nell'assoluto significa intaccarne irrimediabilmente la natura e farlo scivolare verso il relativo. Se *Assoluto* e *Immutabile* (quando il mutevole viene travestito da immutabile) non possono essere assoggettati a sintesi, a maggior ragione *Assoluto* e *Mutevole* sono una coppia antitetica, che non consente sintesi, in quanto la sintesi, in questo caso, può operare solo nell'ambito del secondo termine, ossia del mutevole, nel dominio del quale l'essere umano si trova e può farsi promotore di sintesi. Il primo termine, invece, si colloca, più che in contrapposizione, fuori dalla dialettica. Infatti, l'opposizione potrebbe anche essere espressa con i termini: *assoluto* e *dialettico*. In altre parole, il mutevole è un presupposto, un prerequisito della visione dialettica del mondo; se non si accetta il mutevole, si nega inevitabilmente anche la dialettica. La filosofia dialettica può operare solo a seguito di una metafisica del mutevole. Assoluto e mutevole non sono individuabili come tesi ed antitesi, poli opposti e tuttavia complementari di una medesima realtà omogenea, ma come qualificazioni inconciliabili, come realtà che reciprocamente si escludono. Si potrebbe dire, per usare figure retoriche, che non si è in presenza di un possibile ossimoro, ma di una vera e propria antinomia.

Nella storia della filosofia questa irriducibile contrapposizione risale addirittura ai tempi di Parmenide (510-450 a.C.) e di Eraclito (535-475 a.C.). Per Parmenide¹ l'Essere è e non può non essere; ossia l'assoluto, ma non solo, è immutabile; per Eraclito,² invece, tutto scorre e non vi è assoluto nel nostro mondo: *Panta rei* (πάντα ρει). Per tornare, però, a tempi più recenti basta ricordare l'opera di Emanuele Severino (ultima vittima, credo, di un processo inquisitoriale della Chiesa Cattolica Apostolica Romana) incentrata proprio sulla contrapposizione insanabile tra Essere e Divenire e sull'analisi di tale Divenire, che nella cultura occidentale esplose nella venerazione della tecnica, intesa come infinita capacità di manipolazione e di trasformazione degli enti.

Il divenire dunque è sempre da qualcosa a qualcosa, ma il qualcosa che costituisce il divenuto non preesiste totalmente e qualche aspetto del qualcosa che costituisce il divenuto era un non-essere. Affinché ci sia divenire, ci deve essere un non essere stato da parte di qualcosa che costituisce il divenuto (Severino 2007, p. 120).

Naturalmente, come è noto, Severino non crede nel divenire, che reputa fonte di errate visioni del mondo:

Finché il servo è inteso come il mondo diveniente, e il signore come il Dio immutabile creatore, allora si dà la violenza del signore che consiste nel vincere la resistenza del servo. Ma quando nello sguardo del destino si rileva l'inesistenza del servo, cioè l'inesistenza di una dimensione di un valore subordinato in cui consiste il mondo al di sopra del quale c'è il valore primario in cui consiste Dio, quando appare l'impossibilità del *divenir altro* (e il servo è appunto il *divenir altro*), allora non c'è più una signoria, non c'è più una dominazione. Non c'è il servo: non c'è il signore, non c'è il padrone, non c'è la dominazione (Severino 2009, p. 121).

Se l'Essere, che è l'Assoluto, può sia essere sia non essere, ossia diviene, allora l'Assoluto può anche non essere. Pare di trovarsi in presenza della prova ontologica di Sant'Anselmo d'Aosta (1033 – 1109) condotta in senso contrario; ossia nel senso dell'inesistenza di Dio.³

¹ «Resta solo un discorso della via: che è. Su questa via ci sono segni indicatori assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro, infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine. Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto, uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso? Come e dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è: quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla? Perciò è necessario che sia per intero, o non sia per nulla». (PARMENIDE 1998, p. 51; POPPER 1998).

² «Nello stesso fiume entriamo e non entriamo, siamo e non siamo» (ERACLITO 200, p. 13).

³ «È famoso [Sant'Anselmo] principalmente come inventore dell'argomento ontologico per l'esistenza di Dio. Com'egli lo espone, l'argomento è il seguente: definiamo *Dio* come l'oggetto di pensiero più grande possibile. Ora se un oggetto di pensiero non esiste, un altro, esattamente simile ad esso, e che esiste, è più grande. Quindi il più grande tra tutti gli oggetti di pensiero deve esistere, dato che, altrimenti, ne sarebbe possibile un altro ancora più grande. Quindi Dio esiste» (RUSSELL 1966, pp. 547-548). L'argomento sin dalle origini non fu accolto dai teologi, ma fu ripreso in ambito filosofico da René Descartes (1596-1650), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ed Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Immanuel Kant (1724-1804) ritenne di averlo demolito e Bertrand Russell (1890-1895) lo confutò nel seguente modo: «vorrei dire che, secondo me, ciò che lei [Padre F. C. Copleston] ha affermato ci riporta all'argomento ontologico, di un essere cioè la cui essenza implica l'esistenza, cosicché la sua esistenza è analitica, il quale assunto a me sembra impossibile, e solleva, naturalmente, la questione di che cosa si intenda per esistenza; riguardo poi a questa, credo che un soggetto nominato non possa propriamente dirsi soggetto esistente, ma soltanto soggetto descritto. L'esistenza, infatti, non è un predicato» (RUSSELL 1972, p. 141). Anche Kurt Gödel (1906-1978) si cimentò con l'argomento ontologico, applicando ad esso i suoi noti *Teoremi di incompletezza*, grazie ai quali reputò di aver dimostrato l'esistenza di Dio, ma che, a chi scrive, sembra, proprio sulla base di detti teoremi, che possa essere possibile dimostrarne anche l'inesistenza in quanto Entità Assoluta ed Una, soprattutto nel quadro del sistema epistemologico di Hume, in questa sede utilizzato, giacché, se la fiducia nei veritieri risultati di questo sistema ne avvalorano indirettamente i fondamenti indimostrabili per il Teorema dell'incompletezza, allora la non empiricità dell'Assoluto conferma anche la sua soggettività valoriale ed esistenziale.

2. L'ASSOLUTO E IL DIVENIRE STORICO

Distinguere, tuttavia, il concetto di *Assoluto* da quello di *mutevole* contiene un ulteriore elemento, che ci allontana dal mero argomento ontologico: l'ingresso dell'Assoluto nel mutevole, ingresso da cui, come si è visto, potrebbe scaturire una eventuale tentazione di sintesi dialettica. Teologicamente per la Religione cristiana si tratta del Cristo; ossia della Rivelazione per eccellenza e risolutiva. Tuttavia ciò che è presentato come una soluzione al problema dell'incommensurabilità tra Essere Assoluto e Divenire in effetti è una mera enunciazione e descrizione del tema. La soluzione, infatti, è data in modo assiomatico o, se si preferisce, fideistico. Si potrebbe anche parlare di enunciato apodittico di natura formale, ma il discorso condurrebbe troppo lontano dal tema in discussione. In ogni caso, il problema continua a guardarci insoluto con occhi beffardi: l'Assoluto può entrare nel divenire storico; ossia l'Immutabile può coesistere con la storia? E se sì, in che rapporto si pongono tra loro i due termini? Prevale l'Immutabile, la Storia o si produce un *Tertium Status*? Questo *Tertium Status* è a sua volta assoluto od è mutevole? Il divenire è forse la dialettica dell'Assoluto? In ogni caso, è certo che da un punto di vista fenomenologico nella storia non si è mai manifestato alcun Assoluto; la manifestazione, infatti, dovrebbe produrre una sensibile trasformazione della storia, trasformazione di cui non si percepisce la dimensione empirica, salvo che nella visione fideistica di chi crede nell'ingresso nella storia dell'Assoluto: il biologico continua a vivere consumando biologico, l'essere umano continua a nascere e morire, il male continua a sussistere, etc. Le Rivelazioni non hanno modificato la natura della storia e dell'essere umano. Hanno semplicemente operato in coloro che le hanno recepite con fede. Per costoro l'Assoluto è entrato nella loro storia, ma, per tutti gli altri, non è entrato nella storia; nulla di nuovo è entrato nella storia.

Tutti gli interrogativi sopra esposti ed altri ancora intorno al senso della vita agitano da sempre l'essere umano attraverso quel sentimento di religiosità che gli è proprio; ma, purtroppo, tale sentimento di ricerca esistenziale tende a trovare strumentalizzazione politica ed appagamento psicologico nella sua istituzionalizzazione, produttrice di Chiese. Ed è con le religioni e con le Chiese che nascono le rivelazioni, le ortodossie, le intolleranze, le eresie, le inquisizioni e le fedi assolute, che tutto giustificano. L'assoluta certezza della propria verità induce il credente a pensare di essere d'aiuto all'altro, imponendogli, anche con la violenza, la propria verità di salvezza. I roghi trovano giustificazione nella salvezza dell'anima attraverso la morte dei corpi. L'Assoluto evidenzia peccato e salvezza, ma il divenire nella sua dimensione contingente, precaria e relativa non pare poter evidenziare né peccato, né salvezza; salvezza, poi, da cosa o da chi? Forse dalle stesse Chiese intolleranti. Il legame tra fede assoluta ed intolleranza non appare certo necessario, ma, come la storia passata ed attuale insegna, è molto probabile.

Tra gli strumenti idonei a diminuire, almeno statisticamente, le probabilità dell'avverarsi di questo legame, a livello teorico, tra fede assoluta e fondamentalismo, nonché, conseguentemente, a livello pratico, a cercare di evitare il manifestarsi di comportamenti intolleranti, si è presentato sul piano metodologico della ricerca conoscitiva la 'Grande Divisione' di David Hume (1711-1776) tra giudizi di fatto e giudizi di valore, tra discorso descrittivo e discorso prescrittivo.

La ragione è la scoperta della verità o della falsità. Verità o falsità consistono in un accordo o in un disaccordo con le *reali* relazioni di idee, sia con l'esistenza e con i dati di fatto *reali*. Perciò, tutto quel che non va soggetto a questo accordo o disaccordo, non può essere vero o falso, e non può mai essere oggetto della nostra ragione. Ora, è evidente

che le nostre passioni, volizioni, e azioni, non sono suscettibili di un tale accordo o disaccordo; poiché sono fatti e realtà originarie, complete in sé, e tali da non implicare alcun riferimento ad altre passioni, volizioni, e azioni. È quindi impossibile poterle dichiarare vere o false, né contrarie o conformi alla ragione (Hume 2001, p. 907).

Si badi bene che la distinzione opera tra *giudizi* di fatto e *giudizi* di valore, non tra fatti e valori, poiché si tratta pur sempre, sia nell'una che nell'altra alternativa, di proposizioni verbali filtrate dal soggettivismo dell'individuo, che le pensa e le manifesta, o, per usare i termini di Hume, si tratta di percezioni (*perceptions*) distinguibili in impressioni (*impressions*) ed idee (*ideas*), le prime riconducibili ai giudizi di valore e le seconde ai giudizi di fatto.

In anni giovanili, all'inizio della mia carriera accademica, ebbi ad incontrare Norberto Bobbio (1909-2004) ed a lavorare sul significato metodologico della sua distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore (Ghezzi 2005). In particolare, affrontai il problema di quale valore fosse posto all'origine della scelta dell'uso di tale distinzione e quali effetti potesse produrre praticamente.

Il giudizio di fatto è sottoponibile a verifica empirica, mentre il giudizio di valore si sottrae a questa verifica e resta nel puro dominio della soggettività umana. Conseguentemente, se per verità si intende una qualche forma di corrispondenza tra enunziati soggettivi verbali o anche solo mentali e realtà oggettiva esterna al soggetto enunziante, allora solo i giudizi di fatto possono essere predicati di veridicità o di falsità, mentre i giudizi di valore possono esclusivamente ricadere nelle categorie del buono/cattivo, del giusto/ingiusto o del bello/brutto; ossia si sottraggono a qualsiasi verifica empirica e appartengono al solo ambito psicologico della valutazione del singolo individuo umano.

I miei studi proseguirono, poi, applicando l'analisi al mondo giuridico, nel quale grazie a tale separazione autori come Axel Hägerström (1868-1939) o Karl Olivecrona (1897-1980), animatori della Scuola di Uppsala, ma anche Theodor Geiger (1891-1952) (Ghezzi 2007), pur in parziale polemica con tale Scuola, hanno potuto tentare la riduzione del concetto di diritto ad una dimensione meramente psicologica, da un lato, o fattuale, dall'altro lato.

3. LA 'GRANDE DIVISIONE' DI HUME

Tornando, però, ora alla 'Grande Divisione' di Hume è necessario approfondire la qualità dei possibili giudizi di valore e tentare di individuare la scelta valoriale all'origine di questa metodologia di studio.

In primo luogo, i giudizi di valore possono articolarsi in almeno due categorie: l'una dei giudizi di valore assoluti e l'altra dei giudizi di valore relativi. Infatti, il soggetto può attribuire alle proprie scelte una dimensione assoluta, soprattutto se pensa di essere portatore di rivelazioni storiche oggettive, oppure prendere atto che i propri valori altro non sono che l'espressione delle proprie preferenze personali ed equivalgono alle preferenze personali di qualunque altro essere umano. La prima strada conduce facilmente all'integralismo, al connesso fanatismo ed alla conseguente intolleranza. La seconda strada, invece, può più facilmente portare al confronto con le idee altrui ed al dubbio intorno alle proprie. Risulta, dunque, evidente che la 'Grande Divisione' favorisce sul piano psicologico il valore della tolleranza, poiché, da un lato, rafforza il giudizio di fatto, rendendolo più oggettivo, ma, contemporaneamente, lo limita esclusivamente alla cerchia dei fenomeni empiricamente verificabili, e, dall'altro lato, indebolisce il giudizio di valore, privandolo di oggettività e relegandolo nel mero ambito dei fenomeni soggettivi individuali. Una

ulteriore riflessione porta a dire che i giudizi di valore assoluti ben difficilmente possono essere ricondotti all'interno della 'Grande Divisione', poiché non si comprende da dove originino la loro assolutezza. Non certo da una oggettività empirica, altrimenti sarebbero giudizi di fatto. Forse da una dimensione metafisica, ma allora si dovrebbe comprendere come il metafisico sia entrato nella storia e l'analisi non può essere che empirica, poiché la storia è il regno dell'empiria.

Tuttavia, per evitare facili equivoci, pare opportuno definire anche il concetto di *tolleranza* presupposto all'origine della scelta della metodologia di indagine della 'Grande Divisione'. Non si tratta di sopportare le opinioni altrui o di disinteressarsi delle stesse o, peggio, di non occuparsene purché non disturbino, ma di mettere in discussione le proprie convinzioni valoriali, di introdurre il dubbio e l'eventualità che sia possibile anche non avere ragione e che la ragione possa appartenere ad altri. Il possibilismo valoriale è un diretto portato di valori non assoluti ed, in quanto tali, appunto, sempre discutibili e rivedibili, come le verità scientifiche che si stratificano nel tempo (neppure i giudizi di fatto, in quanto giudizi, infatti, possono essere assoluti).

L'assolutezza può essere solo un fenomeno individuale e cessa di essere tale appena entra in contatto con l'altro.

Qual è stato finora sulla terra il peccato più grande? Non è stata la parola di colui che disse: «*Guai a coloro che ridono?* [...] Scansate tutti questi assolutismi! Essi hanno piedi pesanti e cuori afosi: non sanno danzare. Come potrebbe, per costoro, essere lieve la terra?».¹

La relativizzazione dei giudizi di valore dovrebbe psicologicamente indurre una maggiore tolleranza comportamentale, poiché mette in dubbio le convinzioni del soggetto agente. Geiger parla in proposito, riguardo ai sistemi politici, di democrazia sobria, ossia di un modello di democrazia, che non basi, per quanto possibile, il proprio dibattito politico su discussioni e deliberazioni valoriali, ma su constatazioni e descrizioni empiriche. In questa visione oltre al diritto anche l'etica potrebbe essere superata in favore di una estetica che smascheri i valori per quello che sono: un «mi piace», comprendendo nel «*mi piace*» anche «è nel *mio interesse*».

Precedentemente ho tentato di proporre una definizione di verità tutta orientata verso la ricerca empirica, ma ora si possono prospettare anche altre definizioni estranee alla 'Grande Divisione', l'importante è rendersi conto che si usa la stessa parola per indicare situazioni diverse. In ogni caso, risulta evidente che la questione del fondamentalismo ha natura profondamente gnoseologica; ossia legata alla presunta conoscenza della verità: ma quale verità?

Se per la 'Grande Divisione' la verità ha mera natura empirica, così non è per chi ipotizza al di là del fisico l'esistenza di un metafisico, per definizione non sottoponibile a verifica empirica. In quest'ultimo caso il concetto di *verità* assume la dimensione assoluta, che è propria dell'ambito metafisico, ma, contemporaneamente, tale verità può essere raggiunta solo con uno strumento conoscitivo fortemente soggettivo, che inevitabilmente la relativizza a colui che crede ed usa tale strumento: la fede.² La fede non è comunica-

¹ Giustamente in (NIETZSCHE 1990, p. 491, nota 339) G. G. Pasqualotto commenta: «Ancora una volta l'antitesi con la figura del Cristo è evidente: non soltanto per la corona di rose contro la corona di spine; ma anche perché Zarathustra non è, come Cristo, un *fanatico*, in quanto *dice la verità*, ma anche *ride la verità*». Chiaro anche il riferimento a *Luca* 6, 25: «Guai a voi, che siete satolli, perché patirete la fame! A voi, che ora ridete, perché piangerete e gemerete».

² «La nostra santissima religione è fondata sulla *fede*, non sulla ragione; ed è un modo sicuro di metterla

bile per prova empirica intersoggettiva, per sperimentazione, consiste in una situazione individuale soggettiva non trasferibile. In posizione intermedia tra le verità empiriche, sperimentabili e le verità di fede si collocano le verità razionalistiche. Queste ultime si presentano in una dimensione completamente dipendente da teorie fondate su assiomi, principi, postulati a loro volta non dimostrabili. Esempi eloquenti di queste verità sono le verità logiche, matematiche, geometriche, ecc. Attualmente nella fisica subatomica gode di buona reputazione la *Teoria delle stringhe* e la sua derivata, la *Teoria delle brane*, che hanno natura puramente matematica e forniscono scarse speranze di possibilità, anche future, di verifica empirica. Le verità scientifiche, poi, si presentano spesso come un misto di verità razionali, sorrette da teorie assiomatiche, e di verità empiriche, atte a confermare o smentire tali teorie. Emerge qui il principio di falsificabilità proposto da Karl Raimund Popper (1902-1994) per orientarsi nella foresta delle verità scientifiche, ma emerge anche una ulteriore definizione di verità scientifica, quella proposta da Thomas Samuel Khun (1922-1996), intesa non come una certezza di partenza, ma come un punto di arrivo. La ricerca della verità in questo caso diviene dinamica, poiché la verità di ieri non è quella di oggi e quella di domani comprende anche le stratificazioni di quella di ieri e di oggi. Si tratta di una operazione al limite, di una tendenza all'infinito, nella quale tutte le verità sono storicamente provvisorie e, quindi, relative. La situazione delle scienze fisiche risulta paradigmatica per questa definizione di verità, ma essa può valere anche per le scienze sociali e per la ricerca filosofica. Ovviamente si potrebbero trovare anche altre definizioni del concetto di *verità*. Dunque, se possono esistere molti concetti di *verità* ed alcuni di essi sono addirittura loro stessi instabili nel proprio contenuto, risulta evidente che il concetto di *verità assoluta*, proprio del fondamentalismo, si presenta come possibile, ma statisticamente molto improbabile in quanto portatore di conoscenza.

4. FONDAMENTALISMO E INTOLLERANZA

Tuttavia, come si è detto, il problema del fondamentalismo non consiste tanto nelle convinzioni personali dei singoli esseri umani, quanto piuttosto nel comportamento intollerante che ne può conseguire. Poco importa cosa ciascuno pensi nel proprio foro interiore, per dirla con terminologia giuridica, del mondo, della morale o di qualsiasi altro aspetto della vita; ciò che conta è come intende persuadere gli altri delle proprie idee, come porta all'esterno, in ambito sociale, il proprio pensiero. Se il tentativo di persuasione è sorretto da violenza, evidentemente si cade nell'intolleranza. La violenza può, poi, assumere anche una dimensione istituzionalizzata attraverso la cristallizzazione e generalizzazione della religiosità entro chiese e provvedimenti statali. Si pensi alla trasformazione in normative pubbliche delle convinzioni ideologiche o religiose intorno ai comportamenti. La coercizione a questo punto arriva direttamente dallo Stato attraverso le leggi e lo Stato si qualifica come assoluto. Il fenomeno risulta chiaro nelle figure storiche dello Stato teocratico, dello Stato confessionale e dello Stato totalitario, che si contrappongono allo Stato laico.

Per confondere e mistificare questa evidente distinzione da talune parti assolutiste

allo sbaraglio quello di esporla ad una prova che essa non è in alcun modo preparata a sostenere.[...]. Sicché, tutto sommato, possiamo concludere che la *religione cristiana* non soltanto fu accompagnata da miracoli alle origini, ma nemmeno oggi può essere creduta da qualunque persona ragionevole senza un miracolo. La pura ragione è insufficiente a convincerci della sua veracità; e chiunque sia mosso dalla *fede* a prestarle il suo assenso, è consapevole di un miracolo continuo che avviene nella sua stessa persona e che sconvolge tutti i principi della sua intelligenza e lo spinge a decidere di credere a ciò che è sommamente contrario alla consuetudine ed alla esperienza» (HUME 2008, pp. 30-32).

si è cercato di introdurre una ulteriore distinzione tra laicità e laicismo, attribuendo a quest'ultimo termine un carattere fondamentalista antireligioso, che è del tutto estraneo ad un concetto per sua stessa natura pluralistico e relativistico e che, conseguentemente, non può qualificarsi come antireligioso, ma, bensì al massimo, come *praeter* religioso. Certo il fondamentalista non può tollerare che la propria visione assoluta venga addirittura pretermessa dalla realtà sociale e, quindi, tenta, nell'impossibilità di eliminare *tout court* dalla storia il pensiero laico, almeno di limitarlo, distinguendo, per così dire, tra un pensiero laico 'buono' (laicità) ed un altro 'cattivo' (laicismo). Strana prassi, ma non insolita nel fondamentalismo, quella di definire, modificandole, le convinzioni altrui. Il pensiero laico, in quanto pluralista e relativista intende tutelare spazi individuali e sociali di autonomia religiosa ed ideologica, non riempibili con mediazioni di alcun tipo a favore dell'una o dell'altra convinzione ideologica o religiosa. Conseguentemente o laicità e laicismo sono sinonimi oppure uno dei due termini è del tutto estraneo al concetto di visione laica della società, in quanto inquinato da una qualche dottrina, che ne impedisce l'equidistanza da tutte le altre nell'organizzazione della convivenza sociale.

Non è, dunque, il pensiero e la parola la fonte immediata di intolleranza, ma il comportamento individuale, collettivo od addirittura istituzionalizzato attraverso sistemi legislativi. Del resto, mito, logica, matematica, scienza, etc. sono solo linguaggi, ciascuno e ciascuna epoca possiede il proprio; si tratta solo di comprendere quando dicono cose uguali o simili e quando, invece, divergono completamente nel contenuto, che intendono comunicare. Certamente le visioni pluraliste di verità e di valori meno facilmente rischiano di cadere nell'intolleranza, ma le fenomenologie storiche sono a tale punto diversificate, che nulla è possibile escludere. Tuttavia ogni forma di monismo, di *reductio ad unum* certamente incoraggia le visioni assolute, unitarie appunto, della verità e dei valori. Infatti, consapevole di questa tendenza Hume scrive: «l'intolleranza di quasi tutte le religioni che tengono fede all'unità di Dio è caratteristica quanto la tolleranza dei politeisti» (Hume 2001, p. 73).

Nella storia umana si ha contezza esclusivamente del divenire, del contingente, del relativo; l'Assoluto resta il mistero, l'ignoto, ciò di cui tutti possono farsene una qualche idea, ma nessuno può dimostrare, al di là delle proprie individuali convinzioni, di possederne l'idea esatta, vera, giusta, immutabile, in sintesi, *assoluta*. Siamo in presenza del classico caso ipotizzato da Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a chiusura del suo *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Wittgenstein 1974, p. 82).

Con esplicito richiamo all'irrazionale anche Carl Gustav Jung (1875-1961) giunge alla medesima conclusione: Si può insegnare la via che porta al caos, ma non si può insegnare la magia. Rispetto ad essa si può solo tacere, il che pare, appunto, il migliore insegnamento.¹

Intorno al metafisico, all'Assoluto, dunque, sembra più opportuno limitarsi a quel completamente soggettivo ed individuale *Credo quia absurdum*, attribuito a Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (155-230), senza pretendere di trasferire tale Credo a livello generale sociale.

¹ L'inconciliabilità tra Assoluto e divenire cerca in Jung una difficile sintesi nella divinizzazione dell'Essere Umano: «A partire da questa unione degli opposti, tutto raggiunge un apparente stato di arresto definitivo, una sorta di *stato assoluto*. Tuttavia stavolta il serpente dà un consiglio saggio all'Io, poiché questa stasi racchiude una miserevole condizione di inerzia e questo assoluto è nemico della vita che è in continuo divenire. Per questo Satana torna nel mondo inferiore, mentre la Trinità e il suo seguito ascendono in cielo e tutto ricomincia» (JUNG 2012, p. 282; NANTE 2012, pp. 319-320).

CONCLUSIONE

A questo punto penso si possa trarre almeno una conclusione da quanto sino ad ora detto. Se assoluto e relativo, immutabile e mutevole, stasi e dinamismo sono poli irriducibili non di natura logica, ma di natura ontologica; ossia inerenti a due mondi separati, distinti e non comunicanti tra loro, dei quali, il primo, si sottrae alla sperimentazione empirica, mentre il secondo è quello nel quale noi normalmente siamo convinti di vivere, allora nel nostro mondo non possono avere cittadinanza verità e valori assoluti. Ciò taglia alla radice la validità storica di ogni e qualsiasi gnoseologia fondamentalista. Ma con la caduta gnoseologica del fondamentalismo vengono meno anche la maggior parte delle giustificazioni teoriche dell'intolleranza. Ciò comporta sul piano sociale l'esigenza di costruire comunità e Stati laici, nei quali tutte le ideologie e tutte le religioni vengano messe sul medesimo piano di pari dignità e d'indifferenza giuridica e nei quali si garantiscano degli spazi normativamente vuoti, entri i quali lasciare a ciascuno, in completa autonomia, il compito di esprimere liberamente le proprie soggettive convinzioni. In conclusione, per parafrasare Wittgenstein: tutto ciò di cui si può dire può essere regolamentato socialmente, ma ciò di cui non si può dire non può neppure subire una regolamentazione comunitaristica, ecclesiastica o statale, a pena di risultare intollerante per coloro che possiedono convinzioni diverse.

BIBLIOGRAFIA

- MORRIS L. GHEZZI, *La distinzione tra fatti e valori nel pensiero di Norberto Bobbio*, Ginevra, Thémis, Centre d'Etudes de Philosophie du Droit, de Sociologie du Droit et de Théorie du Droit, 2005.
- MORRIS L. GHEZZI, *Un precursore del nichilismo giuridico: Theodor Geiger e l'antimetafisica sociale*, «Sociologia del Diritto», 3, 2007, pp. 5-46.
- DAVID HUME, *Trattato sulla natura*, Milano, Bompiani, 2001.
- DAVID HUME, *Sulla religione e i miracoli. Sulla provvidenza e il male*, Bari, Laterza, 2008.
- CARL GUSTAV JUNG, *Il libro Rosso. Liber Novus*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1990.
- PARMENIDE, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1998.
- KARL RAIMUND POPPER, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Asti, Piemme, 1998.
- ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, Rocca San Casciano (Fo), Arnoldo Mondadori editore, 2001.
- BERNARDO NANTE, *Giuda alla lettura del Libro Rosso di C. G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- EMANUELE SEVERINO, *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Bergamo, Rizzoli, 2007.
- BERTRAND RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, vol. II, Milano, Longanesi & C., 1966.
- BERTRAND RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Milano, Longanesi & C., 1972.
- LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1974.