

Nonostante la sufficiente compattezza dell'assetto normativo del TCE sui diritti e i doveri dei cittadini dell'Unione europea,^{1[1]} sensibile alle differenze economiche,^{2[2]} alle ineguaglianze,^{3[3]} ai diritti sociali fondamentali,^{4[4]} alle discriminazioni all'interno dell'Unione,^{5[5]} la coesistenza di 27 stati membri non è esente da problemi. Le culture europee condividono certamente l'eredità geopolitica di popoli appartenenti a un certo spazio territoriale del pianeta, nonché una diffusa (ma non esclusiva) matrice linguistica indoeuropea, ma sono non di rado in opposizione.

In riferimento all'Europa e al dato normativo desunto dall'art. 151 del Trattato di Roma distinguo un multiculturalismo *interno* (art. 151.1-2/4-5 TCE) e un multiculturalismo *esterno* (art. 151.3 TCE), a seconda che si consideri il rapporto tra differenti culture europee o quello tra culture europee e culture extra-europee.^{6[6]} La prospettiva che considero, per entrambi i casi, il territorio europeo: poiché i problemi più

1[1] Sui diritti, l'art. 177 TCE (già art. 130U, aggiunto dal Trattato sull'Unione europea), paragrafo 2: «La politica della Comunità in questo settore contribuisce all'obiettivo generale di sviluppo e consolidamento della democrazia e dello stato di diritto, nonché al rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali»; paragrafo 3: «La Comunità e gli stati membri rispettano gli impegni e tengono conto degli obiettivi riconosciuti nel quadro delle Nazioni Unite e delle altre organizzazioni internazionali competenti»; sulla cittadinanza, l'art. 17 (già art. 8, aggiunto dal Trattato sull'Unione europea), paragrafo 1 (così sostituito dal Trattato di Amsterdam): «È istituita una cittadinanza dell'Unione. È cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno stato membro. La cittadinanza dell'Unione costituisce un complemento della cittadinanza nazionale e non sostituisce quest'ultima»; paragrafo 2: «I cittadini dell'Unione godono dei diritti e sono soggetti ai doveri previsti dal presente trattato».

2[2] Art. 15 TCE (già art. 7C, aggiunto dall'Atto Unico europeo): «Nella formulazione delle proprie proposte intese a realizzare gli obiettivi dell'art. 14, la Commissione tiene conto dell'ampiezza dello sforzo che dovrà essere sopportato, nel corso del periodo di instaurazione del mercato interno, da talune economie che presentano differenze di sviluppo e può proporre le disposizioni appropriate. Se queste disposizioni assumono la forma di deroghe, esse debbono avere un carattere temporaneo ed arrecare meno perturbazioni possibili al funzionamento del mercato comune».

3[3] Art. 3 TCE (articolo sostituito dal Trattato sull'Unione europea), paragrafo 2 (aggiunto dal Trattato di Amsterdam): «L'azione della Comunità a norma del presente articolo mira ad eliminare le ineguaglianze, nonché a promuovere la parità, tra uomini e donne».

4[4] Art. 136 TCE (già art. 117, così sostituito dal Trattato di Amsterdam): «La Comunità e gli stati membri, tenuti presenti i diritti sociali fondamentali, quali quelli definiti nella Carta sociale europea firmata a Torino il 18 ottobre 1961 e nella Carta comunitaria dei diritti sociali fondamentali dei lavoratori del 1989, hanno come obiettivi la promozione dell'occupazione, il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro, che consenta la loro parificazione nel progresso, una protezione sociale adeguata, il dialogo sociale, lo sviluppo delle risorse umane atto a consentire un livello occupazionale elevato e duraturo e la lotta contro l'emarginazione».

5[5] Art. 13 TCE (già art. 6A, aggiunto dal Trattato di Amsterdam), paragrafo 1: «Fatte salve le altre disposizioni del presente trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità, il Consiglio, deliberando all'unanimità su proposta della Commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali»; e, in tema di aiuti concessi dagli stati, l'art. 87 TCE (già art. 92), paragrafo 1: «Salvo deroghe contemplate dal presente trattato, sono incompatibili con il mercato comune, nella misura in cui incidano sugli scambi tra stati membri, gli aiuti concessi dagli stati, ovvero mediante risorse statali, sotto qualsiasi forma che, favorendo talune imprese o talune produzioni, falsino o minaccino di falsare la concorrenza»; paragrafo 2: «Sono compatibili con il mercato comune: a) gli aiuti a carattere sociale concessi ai singoli consumatori, a condizione che siano accordati senza discriminazioni determinate dall'origine dei prodotti; b) gli aiuti destinati a ovviare ai danni arrecati dalle calamità naturali oppure da altri eventi eccezionali; c) gli aiuti concessi all'economia di determinate regioni della Repubblica Federale di Germania che risentono della divisione della Germania, nella misura in cui sono necessari a compensare gli svantaggi economici provocati da tale divisione (lettera c aggiunta dal Trattato sull'Unione europea)»; paragrafo 3: «Possono considerarsi compatibili con il mercato comune: a) gli aiuti destinati a favorire lo sviluppo economico delle regioni ove il tenore di vita sia anormalmente basso, oppure si abbia una grave forma di sottoccupazione; b) gli aiuti destinati a promuovere la realizzazione di un importante progetto di comune interesse europeo oppure a porre rimedio a un grave turbamento dell'economia di uno stato membro; c) gli aiuti destinati ad agevolare lo sviluppo di talune attività o di talune regioni economiche, sempre che non alterino le condizioni degli scambi in misura contraria al comune interesse; d) gli aiuti destinati a promuovere la cultura e la conservazione del patrimonio, quando non alterino le condizioni degli scambi e della concorrenza nella Comunità in misura contraria all'interesse comune; e) le altre categorie di aiuti, determinate con decisione del Consiglio, che delibera a maggioranza qualificata su proposta della Commissione».

6[6] Il Trattato istitutivo della CE adottato a Roma il 25.3.1957, entrato in vigore il 1.1.1958, è aggiornato con tutte le modifiche introdotte: a) dall'Atto unico Europeo, Lussemburgo 17.2.1986 entrato in vigore il 1.7.1987; b) dal Trattato sull'Unione Europea, Maastricht 7.2.1992 entrato in vigore il 1.11.1993; c) dal Trattato di adesione dell'Austria, della Finlandia, della Norvegia e della Svezia, Corfù 24.6.1994 entrato in vigore il 1.1.1995 (mancata ratifica da parte della Norvegia); d) dal Trattato di Amsterdam, 2.10.1997 entrato in vigore il 1.5.1999; e) dal Trattato di Nizza, 26.2.2001 entrato in vigore il 1.2.2003; f) dal Trattato di adesione, Atene 16.4.2003 entrato in vigore il 1.5.2004; g) dal Trattato di adesione della Bulgaria e della Romania, Bruxelles 25.4.2005 entrato in vigore il 1.1.2007.

stringenti e complicati mi sembrano in questo momento quelli del secondo tipo, ovvero quelli collegati al problema dell'impatto delle migrazioni extra-europee in Europa, in questo lavoro mi occupo degli aspetti problematici del multiculturalismo esterno.

1. Il multiculturalismo esterno riguarda il problema dell'impatto delle migrazioni extra-europee in Europa. La questione è estremamente complessa, perché sembra innanzitutto scontrarsi con una caratteristica umana rilevata dagli antropologi. Con le parole di Richard Wilk: «la maggior parte degli esseri umani cresce nell'ambito di un gruppo familiare di un certo tipo e pertanto riceve un'educazione [...] all'identificazione di sé quale membro di una comunità che ha una precisa identità di gruppo. Questa capacità di appartenenza risulta decisamente fondamentale, ed è considerata da molti una caratteristica naturale della specie»;^{7[7]} inoltre, «i gruppi si contendono reciprocamente il potere e cercano di limitare le alternative e le scelte altrui, imponendo i propri interessi». ^{8[8]} Le culture, intese in buona sostanza come comunità umane regolate da codici morali, sono resistenti.

Entra quindi in gioco il problema dell'integrazione culturale in relazione a quello dell'identità nazionale degli stati europei: occorre dare ai nuovi arrivati la possibilità di acquisire, nel tempo, la consapevolezza di sentirsi parte di una identità nazionale europea e non lasciarli avvolti in comunitarismi culturali chiusi e autoprotettivi; le istituzioni nazionali europee non devono assecondare l'inclinazione dei migranti a non condividere il senso pubblico di appartenenza locale o, peggio ancora, a creare dei duplicati delle identità di provenienza magari fuori dello spazio e del tempo^{9[9]}. La capacità di uno straniero extra-europeo di voler dire a Londra «io sono inglese» o a Brescia «io sono italiano» è il risultato faticoso di un processo di integrazione, non lo spettro di un fastidioso multiculturalismo didascalico, propagandistico, retorico e separatista. Se integrazione significa qualcosa, vuol dire assimilazione: non solo giuridica, ma anche *identificazione politica e sociale*. È un passo strutturalmente necessario per il futuro politico dell'Europa e della sua identità. Le istituzioni non devono garantire la lingua di provenienza dei popoli migranti: questo è un fatto privato, non pubblico, ed è un compito dei nuclei familiari. Perciò, *prima di* proteggere e incoraggiare la privatizzazione di fenomeni istituzionali come l'istruzione, ad esempio attraverso l'apertura di scuole arabe o cinesi, gli stati europei dovrebbero puntare sui diritti sociali dei non-europei, preoccupandosi di dare risposta e priorità alle questioni pubbliche e non agli affari privati. Agli stranieri non cittadini, oltre alle misure

Ecco il testo dell'art. 151 (già art. 128, così sostituito dal Trattato sull'Unione europea di Maastricht):

1. La Comunità contribuisce al pieno sviluppo delle culture degli stati membri nel rispetto delle loro diversità nazionali e regionali, evidenziando nel contempo il retaggio culturale comune.

2. L'azione della Comunità è intesa ad incoraggiare la cooperazione tra stati membri e, se necessario, ad appoggiare e ad integrare l'azione di questi ultimi nei seguenti settori: miglioramento della conoscenza e della diffusione della cultura e della storia dei popoli europei, conservazione e salvaguardia del patrimonio culturale di importanza europea, scambi culturali non commerciali, creazione artistica e letteraria, compreso il settore audiovisivo.

3. La Comunità e gli stati membri favoriscono la cooperazione con i paesi terzi e le organizzazioni internazionali competenti in materia di cultura, in particolare con il Consiglio d'Europa.

4. La Comunità tiene conto degli aspetti culturali nell'azione che svolge a norma di altre disposizioni del presente trattato, in particolare ai fini di rispettare e promuovere la diversità delle sue culture.

5. Per contribuire alla realizzazione degli obiettivi previsti dal presente articolo, il Consiglio adotta: deliberando in conformità della procedura di cui all'art. 251 e previa consultazione del Comitato delle regioni, azioni di incentivazione, ad esclusione di qualsiasi armonizzazione delle disposizioni legislative e regolamentari degli stati membri. Il Consiglio delibera all'unanimità durante tutta la procedura di cui all'art. 251, deliberando all'unanimità su proposta della Commissione, raccomandazioni.

^{7[7]} R.R. Wilk, *Economie e culture. Introduzione all'antropologia economica* [1996], trad. it. di C. Villa, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 113.

^{8[8]} *Ivi*, p. 115.

^{9[9]} Sul punto, F. Sciacca, *Identità e culture in Europa*, in F. Sciacca (a c. di), *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 293 ss.

normative concernenti l'immigrazione e le politiche connesse alla libera circolazione delle persone¹⁰[10], le istituzioni non devono impedire la possibilità di conservare l'identità linguistica dei paesi di origine, ma dovrebbero innanzitutto trasmettere il messaggio istituzionale di una istruzione coerente e sintonica col sistema statale pubblico, a partire dall'insegnamento della lingua ufficiale dello stato in cui essi risiedono. Gli stranieri non europei che stanno in Europa non possono disattendere l'obbligo di parlare la lingua nazionale del paese in cui vivono. L'aspetto linguistico qui parte non trascurabile di una questione pubblica di priorità comunicativa e relazionale.

2. Le politiche pubbliche *non possono più* trascurare il fatto di aver davanti un processo migratorio sempre crescente, che annuncia in maniera evidente un mutamento del panorama identitario europeo. Non sorprende che in alcuni paesi, come nel Regno Unito o in Danimarca, vi siano già degli ampi dibattiti.¹¹[11] Il primo ministro danese Anders Fogh Rasmussen ha più volte espresso con una certa chiarezza il suo punto di vista, che suona più o meno così: «siete benvenuti se vi integrate e date il vostro contributo alla nostra società; non siete i benvenuti se venite per sfruttare la situazione e ricevere gli aiuti di assistenza». L'affermazione, depurata da ideologismi del caso ed estrapolata dal contesto di colui che l'ha pronunciata, contiene comunque un problema piuttosto serio.

Si considerino ora due affermazioni desunte dal discorso di Joseph Ratzinger, papa Benedetto XVI, tenuto a Roma il 24 marzo 2007 davanti alla Commissione degli episcopati della Comunità europea:

a) il tasso di natalità crescente degli immigrati in Europa, di contro alla crisi demografica degli europei, *preannuncia la fine della storia* nel senso di una filosofia della storia dell'Europa nell'Età moderna;

b) non è motivo di sorpresa che l'Europa odierna, mentre ambisce a porsi come una comunità di valori, sembri sempre più spesso contestare che vi siano *valori universali e assoluti*. Si tratta di un'identità costituita da un insieme di valori universali, che il cristianesimo ha contribuito a forgiare.

Riguardo alla prima affermazione, si può essere concordi col fatto che la prefigurazione di una fine dell'Europa nel senso moderno coincida con una minaccia concreta all'identità europea così come viene intesa secondo il senso comune. In Italia, su 58 milioni e mezzo di individui l'1,4% è costituito da musulmani, circa un milione; nel Regno Unito ve ne sono circa il 2,8%, cioè il doppio su una popolazione pressoché

¹⁰[10] Art. 61 TCE (già art. 73I, aggiunto dal Trattato di Amsterdam.): «Allo scopo di istituire progressivamente uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia, il Consiglio adotta: a) entro un periodo di cinque anni a decorrere dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam, misure volte ad assicurare la libera circolazione delle persone a norma dell'art. 14, insieme a misure di accompagnamento direttamente collegate in materia di controlli alle frontiere esterne, asilo e immigrazione, a norma dell'art. 62, paragrafi 2 e 3 e dell'art. 63, paragrafo 1, lettera a) e paragrafo 2, lettera a), nonché misure per prevenire e combattere la criminalità a norma dell'art. 31, lettera e), del trattato sull'Unione europea, b) altre misure nei settori dell'asilo, dell'immigrazione e della salvaguardia dei diritti dei cittadini dei paesi terzi, a norma dell'art. 63, c) misure nel settore della cooperazione giudiziaria in materia civile, come previsto all'art. 65, d) misure appropriate per incoraggiare e rafforzare la cooperazione amministrativa, come previsto all'art. 66, e) misure nel settore della cooperazione di polizia e giudiziaria in materia penale volte ad assicurare alle persone un elevato livello di sicurezza mediante la prevenzione e la lotta contro la criminalità all'interno dell'Unione, in conformità alle disposizioni del trattato sull'Unione europea»; art. 63 TCE (già art. 73K, aggiunto dal Trattato di Amsterdam.): «Il Consiglio, deliberando secondo la procedura di cui all'art. 67, entro un periodo di cinque anni dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam adotta: 1) misure in materia di asilo, a norma della Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e del protocollo del 31 gennaio 1967, relativo allo status dei rifugiati, e degli altri trattati pertinenti, nei seguenti settori: a) criteri e meccanismi per determinare quale stato membro competente per l'esame della domanda di asilo presentata da un cittadino di un paese terzo in uno degli stati membri; b) norme minime relative all'accoglienza dei richiedenti asilo negli stati membri; c) norme minime relative all'attribuzione della qualifica di rifugiato a cittadini di paesi terzi; d) norme minime sulle procedure applicabili negli stati membri per la concessione o la revoca dello status di rifugiato; 2) misure applicabili ai rifugiati ed agli sfollati nei seguenti settori: a) norme minime per assicurare protezione temporanea agli sfollati di paesi terzi che non possono ritornare nel paese di origine e per le persone che altrimenti necessitano di protezione internazionale; b) promozione di un equilibrio degli sforzi tra gli stati membri che ricevono i rifugiati e gli sfollati e subiscono le conseguenze dell'accoglienza degli stessi; 3) misure in materia di politica dell'immigrazione nei seguenti settori: a) condizioni di ingresso e soggiorno e norme sulle procedure per il rilascio da parte degli stati membri di visti a lungo termine e di permessi di soggiorno, compresi quelli rilasciati a scopo di ricongiungimento familiare; b) immigrazione e soggiorno irregolari, compreso il rimpatrio delle persone in soggiorno irregolare; 4) misure che definiscono con quali diritti e a quali condizioni i cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente in uno stato membro possono soggiornare in altri stati membri. Le misure adottate dal Consiglio a norma dei punti 3 e 4 non ostano a che uno stato membro mantenga o introduca, nei settori in questione, disposizioni nazionali compatibili con il presente trattato e con gli accordi internazionali. Alle misure da adottare a norma del punto 2, lettera b), del punto 3, lettera a), e del punto 4 non si applica il suddetto periodo di cinque anni».

¹¹[11] Cfr. M. Phillips, *Londonistan*, Gibson Square, London 2006; K. Jespersen-R. Pittelkow, *Islamister og Naivister*, People's Press, København 2006.

eguale all'Italia; in Germania il 3,6%; in Francia, su 62,3 milioni di abitanti vi sarebbero 6 milioni di musulmani, pari al 9,6%.

Non sono invece d'accordo riguardo alla seconda affermazione: se si tratta di valori europei, non si tratta di valori universali (nel senso di valori *assoluti*). E se sono valori che conferiscono identità, perché dovrebbero per forza coincidere con il cristianesimo? Altri valori, non religiosi ma laici e moderni, sono valori europei altrettanto identificativi: quelli del razionalismo e dell'illuminismo, del costituzionalismo dei diritti e delle libertà fondamentali degli individui, dell'uso pubblico della ragione. La costituzione dello stato liberale può soddisfare il suo fabbisogno di legittimazione in maniera autosufficiente, attingendo quindi a risorse cognitive di un patrimonio argomentativo indipendente da tradizioni religiose o metafisiche.¹²[12]

Si considerino i seguenti fatti, risalenti ai primi mesi del 2007.

Un demografo di origine tunisina, presidente dell'associazione della comunità degli stranieri in Italia ha dichiarato che in Italia, su 612 moschee (ma il numero verosimilmente cresciuto), 285 sono in mano a imam integralisti, in parte salafiti. I salafiti sono estremisti fondamentalisti che non dicono cose belle degli occidentali, definendoli corrotti, prescrivendo ai loro fedeli un rigorismo intransigente fondato su un'interpretazione del Corano a detta di numerosi esperti molto discutibile. Parte dell'insegnamento salafita comprende l'epurazione, dalla tradizione islamica, di ogni elemento estraneo proveniente dalla modernità occidentale. Salafiti sono molti islamisti accusati e condannati di terrorismo internazionale, alcuni tra questi anche nella repubblica italiana.

Una giovane donna pakistana che vive attualmente a Roma è stata sfigurata al volto con l'acido dal marito sette anni fa a Karachi, semplicemente perché aveva chiesto il divorzio. È autrice di un libro in cui afferma che in India, Bangladesh e Pakistan la distruzione del volto della moglie tramite acido è una pratica piuttosto diffusa, il cui obiettivo, senza ombra di dubbio, è l'azzeramento delle possibilità della moglie punita di essere desiderabile agli occhi di altri uomini.

Una donna italiana residente a Torino, sposata con un marocchino, viene dal marito pugnalata e scaraventata fuori della finestra del palazzo della propria abitazione, perché voleva vestire da italiana nel proprio paese di nascita e di residenza. Il marito è stato sottoposto due volte a perizia psichiatrica. In prima battuta, una perizia lo giudica incapace di intendere e di volere e quindi inidoneo a subire un processo penale. Una seconda indagine per lo valuta perfettamente sano e quindi permette alla giustizia di processare l'integralista che voleva uccidere la donna italiana che aveva sposato, la quale ora comprensibilmente chiede l'annullamento del matrimonio.

La leader delle donne marocchine in Italia ha ripetutamente denunciato episodi quotidiani di violenza da parte dei mariti musulmani, nel silenzio indifferente delle istituzioni italiane. Riferisce di un marito marocchino che, dopo aver rotto la mascella alla moglie non sconta neppure un giorno di carcere perché il giudice ha riconosciuto che nel far ciò ha seguito *la sua cultura e le sue tradizioni*. Aggiunge ancora che le marocchine che vivono in Italia non parlano italiano quasi per nulla, vivono all'interno delle loro comunità in uno stato di soggezione e sottomissione, e così avviene per molte donne di altre comunità straniere che vivono nelle città italiane, soprattutto al nord.

È questo il multiculturalismo in Europa? È questa l'integrazione tra italiani e migranti? È questa l'applicazione dei buoni propositi etico-politici contenuti nei programmi elettorali delle maggioranze dei governanti di turno? Ovviamente no. Chi vive in Europa non deve imporre le proprie regole, ma rispettare il diritto vigente. Questo è un principio imprescindibile dello stato di diritto e quindi della morale giuridica occidentale, e di certo costituisce il cuore del problema multiculturale in Europa. Dall'altra parte, le leggi vigenti sarebbero in grado di prevedere dispositivi adattabili a casi che minacciano la sicurezza dei cittadini. E quindi? In quelle moschee italiane dove si predica l'odio verso italiani e occidentali si potrebbe applicare l'art. 3 del decreto 144/2005 e l'art. 13 della legge sull'immigrazione, che attribuiscono al ministro dell'interno il potere di espulsione di individui che attentano alla sicurezza del paese. E altre misure legislative molto recenti sono state varate, tra mille difficoltà politiche ma in nome del principio di legalità e della rispettabile idea

¹²[12] J. Habermas, *Tra scienza e fede* [2006], trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 8.

della certezza del diritto. E allora? Si può disattendere la legge in casi del genere? Si può essere tolleranti con quanti hanno un'attitudine violenta verso cultura e tradizione del paese che li ospita?

3. Quando non vogliamo accettare un comportamento ritenuto dannoso per noi, dobbiamo (nel senso che abbiamo il *dovere morale* di) rifiutarlo, ma a condizione che il nostro rifiuto sia accompagnato da una *giustificazione*. Questo è un tratto tipico della filosofia normativa: lo spazio della giustificazione è quello dell'argomentazione delle nostre buone ragioni. La prima delle buone ragioni è il *principio del danno*, come hanno suggerito Lord Patrick Devlin o Joel Feinberg: la verifica secondo cui alcune azioni costituiscono, *di fatto*, dei danni individuali e sociali.¹³[13] Credo abbia ragione Carlos Thiebaut quando, ponendosi il problema dei limiti della tolleranza, afferma: «il fatto che la tolleranza suggerisca di non considerare assolute le nostre nozioni morali non comporta il dover accettare, senza riserve, qualsiasi azione umana, anche dannosa».¹⁴[14]

Il principio di tolleranza non dice che occorre sempre accettare chiunque la pensi diversamente da me: questo è il paradosso della tolleranza, ma negare ciò sconfina nell'indifferenza verso un comportamento *p* o *q*. Non basta dire che siamo tolleranti perché garantiamo il multiculturalismo, *qualunque* cosa esso comporti. Questo non è un buon esercizio di tolleranza, ma un discutibile atteggiamento di indifferenza: qualsiasi virtù, norma o principio morale implica il rifiuto di ogni tipo di danno e di qualsiasi comportamento che non può essere tollerato;¹⁵[15] pertanto, il limite della tolleranza è segnato dal rifiuto di ciò che rende impossibile la convivenza stessa di diversi in uno spazio pubblico comune.¹⁶[16] A tale affermazione di Thiebaut posso aggiungere che se nello spazio pubblico comune la parte che rende impossibile la convivenza è quella che pretende di imporre regole estranee alla cultura di quello spazio, il danno è ancora maggiore e alle richieste di sicurezza e di riparazione le istituzioni hanno il dovere, legale e morale, di dare una risposta, senza rimanere indifferenti.

La socializzazione e l'acquisizione delle pratiche e della mentalità di una cultura politica liberale sono virtù politiche essenziali nelle società democratiche europee. Occorre muoversi verso il reciproco riconoscimento delle regole per un comportamento tollerante. Anche Habermas, come Thiebaut, riprende il paradosso della tolleranza: «ogni atto di tolleranza deve definire un ambito di contrassegni di ciò che viene accettato, e quindi pone un limite alla stessa tolleranza». Per cui, solo una concezione di pari libertà per tutti e una precisazione dello spazio di tolleranza che convinca egualmente tutti gli interessati può togliere alla tolleranza l'aculeo dell'indifferenza.¹⁷[17] Oltre alla *verifica del danno*, occorre anche la *verifica di reciprocità*, perché i possibili interessati [*betreffende*], debbono tener conto delle prospettive di chi si trovano di volta in volta di fronte, per una tolleranza reciproca.

Che succede se questa verifica non soddisfa il test di reciprocità? Se la tolleranza non è osservata dagli intolleranti, ad esempio in materia di libertà religiosa, questo implica una lesione del principio del danno, appunto perché lede un diritto fondamentale delle costituzioni liberali, cioè la libertà religiosa. E le istituzioni hanno il dovere di intervenire contro *i nemici della costituzione*.¹⁸[18]

Habermas è molto chiaro su questo punto. Si tratta solo di capire *chi* può e deve intervenire contro i nemici della costituzione: solo gli organi dello stato possono e in alcuni casi devono difendersi dai nemici della costituzione. La liberaldemocrazia è un elemento essenziale dell'identità europea e serve a difendere tutti

¹³[13] J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, New York 1973, pp. 25-26; P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1965. Per un'analisi più approfondita, F. Sciacca, *Liberalismo e teoria morale del diritto*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 24:2 (1994), p. 537-545, e A. Linklater, *The Harm Principle and Global Ethics*, in *Global Society*, 20:3 (2006), pp. 329-343.

¹⁴[14] C. Thiebaut, *La tolleranza* [1999], trad. it. di E. Morelli, Meltemi, Roma 2006, p. 71.

¹⁵[15] Ivi, p. 72.

¹⁶[16] *Ibid.*

¹⁷[17] J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 152-153.

¹⁸[18] Ivi, p. 154. Corsivo mio.

coloro che sono disposti a negoziare su accordi fondati sulla tolleranza reciproca, ma essa non può e non deve concedere nulla agli intransigenti, perché questi mirano a distruggerla.

La tolleranza non è quindi indifferenza. Essa implica un *giudizio riflessivo* e può essere considerata, da questo punto di vista, uno strumento politico sulle possibilità della coesistenza civile intersoggettiva, *non sulla preferenza di valori* rispetto ad altri. La tolleranza non è pertanto una virtù politica di *civility*, un'attitudine alla cooperazione e al compromesso, semplicemente perché essa è richiesta proprio quando le parti non vogliono modificare le proprie visioni del mondo e le proprie concezioni del bene, e desiderano solo un accordo sulla reciproca intenzione di non modificarle: questo è il presupposto del *pluralismo culturale*, sul quale anche John Rawls, in *Liberalismo politico*, ha molto insistito. Posizioni che non ammettono il pluralismo culturale esorbitano perciò da ogni trattamento di tolleranza, perché contengono un alto tasso di distruttività sociale.

L'esempio della libertà religiosa (come libertà costituzionale) mette alla prova l'efficienza della neutralità pubblica dello stato liberale. La religione è un fatto privato, non deve essere imposta nella sfera pubblica: tale affermazione è ad esempio alla base della recente motivazione, in Francia, della decisione che stabilisce il divieto di portare il velo imposto alle allieve musulmane. L'idea è che la promozione di una cultura religiosa da parte dello stato sia lesiva della libertà, delle maggioranze come delle minoranze. Con le parole di Ronald Dworkin: «Non fa alcuna differenza che la maggioranza possa desiderare una cultura religiosa. Il principio secondo cui ciascuno è responsabile della propria vita viene disatteso sia consentendo a una maggioranza di cittadini di imporre i propri valori a tutti tramite le leggi, sia consentendo di fare la stessa cosa a una minoranza».19[19] Questo problema è connesso al fatto, non semplice né trascurabile, secondo il quale spesso fattori religiosi per certe minoranze condizionano tutta la loro dimensione esistenziale, compreso quella della sfera pubblica. Non posso qui trattare un connesso problema rilevante, ma devo almeno farne cenno. La questione è la seguente: spesso e non senza ragione ci si domanda se il problema centrale dei conflitti di carattere religioso sia, almeno in buona parte, un sotto-problema di uno più generale e molto più complicato. In tale ipotesi, sembrerebbe poco probabile che la causa dei conflitti religiosi nelle società moderne fosse un *interesse* religioso, ovvero un interesse alla prevalenza di un *argomento* religioso su un altro. L'esito di questa ipotesi condurrebbe ad accreditare l'idea che dietro ogni fondamentalismo non vi siano tanto conflitti di interesse (ad esempio, l'interesse ad affermare la propria religione), quanto *conflitti identitari* strategicamente gestiti. L'ipotesi è interessante, ma sembra prestarsi ad almeno due obiezioni. La prima è semplice: non si vede cosa possa essere un conflitto di identità, se non anche un conflitto di interessi. C'è poi una seconda obiezione, più articolata. Le chiese hanno il diritto di diffondere i loro principi religiosi, e anche il diritto di tutelarli; è persino configurabile un diritto a favorirne la loro affermazione. Ma non si può nascondere che le forme di tutela e le strategie di affermazione siano in larga misura non opera di informazione, ma di *attività politica*. Le principali chiese hanno correato le loro tecniche di autotutela e affermazione di una sostanziale *legittimazione politica*, diventando dei soggetti politici anche giuridicamente riconosciuti. A prescindere dalla questione etica se ciò sia *giusto* o meno, le chiese traggono tale legittimazione da una pratica senza soluzione di continuità dai tempi della loro fondazione (nel caso della chiesa cattolica, da almeno duemila anni). Detto questo, rimane il fatto che le ragioni della discussione pubblica dovrebbero essere neutrali: ma in certi casi non lo sono, non possono esserlo. Le verità imposte dalla fede attraverso la politica non possono essere conciliabili con le esigenze dell'eguale rispetto verso tutti, in quanto collidono con il principio di etica normativa secondo cui l'idea della verità di fede imposta a tutti è un fatto non desiderabile né accettabile dal liberalismo politico.

Questo è uno dei punti più delicati del c.d. multiculturalismo. Ecco perché una vera cittadinanza multiculturale dovrebbe avere per presupposto l'integrazione, non l'indifferenza di individui e di istituzioni e tra individui e istituzioni. Se si vogliono rivendicare diritti di tipo culturale, questi non devono essere intesi come diritti collettivi (non devono né possono essere imposti a tutti: perché appunto si tratta di diritti

19[19] R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* [2006], trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007, p. 86. E ancora, *ibid.*: «Dunque il giudizio dei governanti che lo stato debba esprimere dei valori religiosi al fine di promuovere una cultura di religione è basato su valori personali ed è lesivo della libertà quanto lo sarebbe una giustificazione di tipo paternalistico».

Andando oltre il discorso di Dworkin, il problema non è se la religione sia amica dell'intelligenza, sia amica della ragione, o se in altre parole sia una cura che fa bene a chi la pratica. Tutto ciò non ha niente a che vedere con il punto di vista dell'uso pubblico dell'intelligenza o della ragione. Ognuno resta libero di coltivare come meglio crede le strategie per migliorare l'uso della propria intelligenza o della propria ragione, o persino di credere che vi sia una terapia di successo dietro una credenza religiosa. Il punto è che nella prospettiva del liberalismo politico è altamente desiderabile che tutto ciò, proprio per esser garantito, resti un fatto privato.

rivendicati solo da alcuni che si riconoscono in una certa determinata cultura e non in un'altra), ma devono essere fatti valere sulla base del presupposto della possibilità di esercizio, come diritti soggettivi che garantiscono una inclusione totale. Il multiculturalismo non deve portare alla segmentazione, ma alla integrazione dei cittadini dello stato e al reciproco riconoscimento delle loro aggregazioni subculturali nel quadro di una cultura politica condivisa.²⁰[20] Questa è la posizione che Habermas ha recentemente ridiscusso con i filosofi politici italiani²¹[21]. La condivido in parte. A mio parere, il problema della teoria di Habermas, probabilmente per la sua impronta strutturale di carattere discorsivo (discorso come condizione dell'inclusività), che sembra preoccuparsi soprattutto della possibilità delle identità culturali da parte di coloro che possiedono *già* il requisito della cittadinanza, mentre, come si è visto, in Italia come in Europa i problemi maggiori provengono da individui che *non* sono cittadini dello stato in cui risiedono come stranieri interni. La cultura politica liberale mira alla simmetria, non all'asimmetria dei rapporti di reciprocità: ritengo perciò che occorra lavorare soprattutto sulla promozione di una neutralità istituzionale non formale, ma capace di garantire sostanzialmente le possibilità dei diritti culturali²²[22]. Nessuna cultura protetta dogmaticamente, sostiene a ragione Habermas, potrà riprodursi. Per la sopravvivenza dei gruppi culturali è decisiva la garanzia dello spazio interno che è indispensabile per appropriarsi di una tradizione in condizioni che ne ammettono il dissenso.²³[23]

Nessun multiculturalismo senza integrazione sarà mai giuridicamente efficace, perché genererà sempre una sovrapposizione e una segmentazione delle fonti del diritto. Non è possibile, in uno stato liberale, avere uno stato nello stato, un conflitto tra individui che a un microlivello vengono considerati giuridicamente quali membri di una tribù e a livello più esteso destinatari delle norme dello stato di cui sono cittadini (l'esempio degli indiani d'America). Ciò produce contraddizioni indecidibili: le conseguenze contraddittorie risultanti dalla tolleranza giuridica moralmente fondata di strutture estranee rimangono quindi esterne rispetto allo stesso stato egualitario.²⁴[24]

A questo punto dovrebbe essere chiaro che il multiculturalismo come coesistenza non regolata di culture disorganicamente *accostate* non può essere una soluzione soddisfacente e mirante all'aggregazione. Il pluralismo culturale appare pertanto la sola strada che le democrazie europee possono praticare, se vogliono essere in grado di fornire soluzioni normative compatibili, in grado di far interagire le culture locali con quelle dei migranti, attraverso la promozione di modelli di giustizia orientati all'inclusione, ma resistenti alla degradabilità dei principi del liberalismo politico. Nella pratica della tolleranza, il liberalismo politico esige qualcosa che va al di là (qualcosa di più) della semplice e negativa tolleranza come valore: come suggerisce Bernard Williams, gli atteggiamenti che occorrono includono anche *virtù positive* come il desiderio di cooperare e di comprendersi pacificamente.²⁵[25]

Mi sembra che questa concezione di liberalismo politico permetta un approccio alla tolleranza più promettente nei confronti di puzzle culturali, primi fra tutti quelli di tipo religioso. Tuttavia, mi sembra che in Europa rimangano intatti e per certi versi *elusivi* i problemi sottesi nel significato non spaziale, ma concettuale (filosofico) di *confine* tra gli individui appartenenti a culture o semplicemente a concezioni del bene differenti o persino incommensurabili. Spesso ci si dimentica, forse con finta ingenuità, che i confini sono disegnati non solo (e non tanto) dagli spazi, ma anche (e soprattutto) dagli individui. I gruppi di esseri umani

²⁰[20] J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit p. 170.

²¹[21] J. Habermas, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, trad. it. di A. Ferrara, relazione al III Congresso nazionale della Società italiana di filosofia politica sul tema *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma 13-15 settembre 2007, manoscritto.

²²[22] Sul punto, F. Sciaccia, *Solidarietà non asimmetrica*, in M. Maugeri-R. Palidda (a c. di), *Tra diritto e società. Studi in memoria di Paolo Berretta*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 339 ss.

²³[23] J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 206.

²⁴[24] *Ibid.*

²⁵[25] B. Williams, *Tolleranza, una questione politica o una questione morale?* [1996], in Id., *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica* [2005], trad. it. di C. Del B., pref. di S. Veca, a c. di G. Hawthorn, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 156-169, sp. p. 168.

in movimento e i cosiddetti migranti possono essere, nella costante scia della loro traiettoria più che nella transitoria spazialità del loro situarsi, il confine che disegnano rispetto ad altri individui. Questo il vero problema delle società occidentali: i portatori delle differenze culturali sono anche portatori di un confine, marcatori di un'altra appartenenza. Ignorare questo fatto significa assecondare un progresso sempre più rapido e irreversibile verso la coesistenza, nel medesimo spazio e nel medesimo confine politico, di mondi separati e sempre meno comunicanti. All'interno di questo spazio, il rischio del conflitto diventa in tal modo sempre più elevato. In questo spazio, i reali confini sono gli stessi individui, marcatori di culture diverse che vogliono resistere le une rispetto alle altre, nell'attesa inevitabile di scontrarsi le une contro le altre.

4. Infine, ritengo che la differenza tra norme sociali non sia riconducibile né a un ordine morale né a un singolo ordine culturale. Per questo, la risposta ai conflitti culturali non può essere né l'illusione della coesione multiculturale né la perfida favoletta della solidarietà paternalistica. I conflitti culturali esistono e sono destinati a diventare sempre più violenti, per l'aumento, ormai facilmente prevedibile perché dovuto a fenomeni migratori sempre più disperati e sempre meno controllati, del tasso di promiscuità culturale delle società occidentali, oggi soprattutto di quelle europee. Quasi un secolo fa, antropologi post-evoluzionisti come Robert Lowie indagavano con felici risultati il significato, socialmente importantissimo, del concetto di *avoidance*, l'evitazione presso le società primitive: restrizioni volontarie operate all'interno delle società nei confronti di individui ritenuti diversi, non necessariamente perché malvagi o malati, ma semplicemente diversi e quindi destinatari di un comportamento evitativo.²⁶[26] Pensare che ciò che è valido per le società primitive sia estraneo alla società in cui viviamo sarebbe un altro errore ingenuo, forse imperdonabile. Siamo sicuri che le tecniche dei primitivi siano così strutturalmente diverse da quelle delle società in cui viviamo? Se dovessimo scoprire che le regole sociali e i meccanismi normativi delle tribù primitive sono molto meno distanti dai nostri di quanto pensiamo, non dovremmo meravigliarci più di tanto. Nelle società più tecnologicamente avanzate di oggi, mentre freneticamente parliamo di massimi sistemi e ottimizzazione di costi e benefici, dovremmo fermarci un attimo e riflettere su un punto: in fondo, non facciamo altro che evitarci. La tecnica dell'*avoidance* è una via molto praticata tra le culture che abitano uno stesso territorio: tra culture interne e culture esterne, e persino tra più culture esterne di differente provenienza. Questo non è necessariamente un male, anzi. Come ho già detto, potrebbe forse essere una soluzione, se fosse il frutto di un ordine spontaneo. Sfortunatamente, non essendo il frutto di un ordine sociale spontaneo ma di una tecnica intenzionale reciproca e molto precisa, ciò che sta oltre questo passo non è un desiderato equilibrio stabile, ma lo scenario violento di una lotta per la prevalenza. Al conflitto si arriva quando alcune norme culturali pretendono di avere la meglio sulle norme giuridiche, pretendono cioè di possedere la generalità delle norme giuridiche sostituendosi ad esse.

Inoltre, non bisogna sottovalutare un elemento chiave nella difficile relazione tra culture diverse in medesime società: la paura. È un elemento comune a tutti: poveri e ricchi, credenti e scettici, tutti possono avere paura. La differenza è metodologica: i deboli cercano di fuggirla, i forti di addomesticarla. Questo vale anche per le culture: la paura è alla base del conflitto con l'altro, ma anche alla base dell'evitazione dell'altro.²⁷[27] In un certo radicale senso, ci sarebbe da augurarsi che le culture restassero sempre separate da un consolante margine di freddezza ma incruenta indifferenza. Ma in un mondo sempre più contaminato e confuso tale illusione suona male, e favorire questa illusione è un'esemplare esibizione di ingenuità, se non di mala fede. Tutto sommato, un corpo è un confine molto più netto di una linea.

²⁶[26] R.H. Lowie, *Primitive Society* [1920], Routledge, London 1960 (rist.).

²⁷[27] Esula dall'argomento del mio lavoro, ma merita di essere almeno segnalato, il problema del rapporto tra paura e ordine. Per una solida tradizione filosofica, la paura crea un bisogno di sicurezza e favorisce, politicamente, la creazione di un ordine. La pianificazione di una città tenta di generare senso di sicurezza e controllare la paura (razionalizzare la paura, cioè smascherarne l'opacità definendo o creando il suo oggetto e quindi controllandolo). Rimangono in piedi alcune principali questioni, la cui trattazione sarebbe troppo lunga rispetto al mio argomento, che mi limito solo a riportare: di cosa si ha paura e quale sia l'origine della paura; se si tratti di una paura definita, con un oggetto chiaro, o se sia piuttosto una paura opaca; quale sia la funzione geometrica della città, se la città, prima di conoscere l'esterno, sia un tutto interno non dicotomico, ovvero se possa anche non esserci l'esterno, in una città che non riconosce altre città.

Questo lavoro riproduce, parzialmente e con qualche modifica, il mio saggio *Multiculturalismo. Una questione difficile*, in N. Parisi-M. Marletta, *Multiculturalismo e Unione europea*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 19-34. Ringrazio l'editore Giappichelli per averne autorizzato la pubblicazione nel presente sito.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)