

BARBARA HENRY

CONFLITTI IDENTITARI E LAICITÀ.
UNA PREMESSA AL DIBATTITO
SUL MULTICULTURALISMO

Introduzione

Si dovrebbe affermare più di frequente, con assonanze immediate rispetto al linguaggio disciplinare dell'etnografia, che i concetti «puri» impazziscono, per opporsi al tabù della contaminazione fra universi simbolici, forme di vita, culture¹. Far valere tale monito anche rispetto ad alcuni concetti e rispettive famiglie disciplinari è *il primo obiettivo* che ci si prefigge in questo lavoro.

Quando i concetti siano considerati come scatole chiuse e verità autoevidenti, o assiomi intoccabili, essi possono influenzare in maniera tanto più pervasiva perché incontrollabile il linguaggio e la percezione diffusa in larghi strati delle società occidentali. Le parole, i concetti sono armi sottili, soprattutto se vengono dati per essenze immutabili, o più semplicemente, per materia da specialisti². Ciò può dirsi a maggior ragione per le nozioni cariche di assonanze molteplici, e particolarmente rilevanti per la vita pratica. Una categoria che rientra pienamente nella duplice fattispecie sopra descritta – *Semantische Verflochtenheit/Soziale Relevanz* – è quella di identità. Per quest'ultima, e a motivo del carico di significati che la grava, va data una stipulazione preliminare, per sgombrare il campo da frequenti equivalenze indebite, in particolare da quella di maggior successo e dagli effetti più deleteri.

¹ J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.

² La contaminazione fra concetti filosoficamente nobili e loro traduzioni nelle categorie delle scienze sociali non deve essere considerato un problema nelle relazioni fra linguaggi disciplinari maturi, giacché ritengo che non abbiano niente da temere gli uni dagli altri.

Con la definizione che seguirà si vuole contrastare la tesi per cui si darebbe una necessaria e ineluttabile equiparazione fra la nozione di identità e i più vari dispositivi pedagogici e sociali repressivi, totalizzanti e monopolistici rispetto alla varietà delle istanze psichiche e sociali. Va al contrario affermato che: “identità” non significa *ex abrupto* monoliticità, né struttura autoritaria, tanto meno disciplinamento monocratico delle istanze plurali del sé individuale e collettivo. Pertanto, è possibile escludere l’esistenza di legami indissolubili e cogenti fra le molteplici nozioni di “identità” e le strutturazioni monolitiche sia della personalità individuale, che degli aggregati fra individui. Ciò non significa negare che vi siano forme più autoritarie di costruzioni dell’identità rispetto ad altre, soltanto rifiutare il paradigma naturalistico-essenzialistico, secondo cui alcune identità, perché presuntivamente date per semplici e integre, siano primordiali, di rango e genere superiore, e capaci quindi di dettar legge quando si tratti di stabilire il “vero” modello di identità. Come dire, invertiamo l’onere della prova a carico di chi accredita surrettiziamente l’equiparazione fra identità e monoliticità.

Ad analogo destino, di essere al centro di un intreccio disciplinare e semantico che permea i lemmi del linguaggio comune, non sfugge neppure la nozione di laicità, i cui rapporti con la tematica identitaria e multiculturale sono il *secondo oggetto* del presente lavoro. Anche in questo caso, si impone una scelta definitoria preliminare. Il termine indica l’estensione, di tipo modale, dell’aggettivo “laico” = “non chierico”, denotante chi, entro la comunità di fede cattolica, non appartiene al clero. Il termine è del linguaggio cristiano (europeo) pre-riformistico, prima di divenire uno dei nomi attribuiti al criterio liberale di separazione tra foro interno e foro esterno, fra fede e politica; ciò si è verificato a partire dalle trasformazioni istituzionali e ideologiche dell’Inghilterra del Diciassettesimo secolo, il paese delle due rivoluzioni (1642, 1688).

Se ciò è vero, come peraltro si tenterà di mostrare, la categoria mantiene durante il proprio percorso, e in combinazioni diverse a seconda dei contesti storici e istituzionali, *la duplice connotazione interreligiosa e intercomunitaria, in quanto essa condiziona la coesistenza fra una pluralità di comunità entro un unico corpo politico*. L’adagio: «Lo Stato nulla possa in materia puramente spirituale, e la Chiesa nulla in materia temporale» è infatti saturo anch’esso di stratificazioni storiche, socio-culturali, di segno assiologico opposto. Come esempi di tale varietà valgano il laicismo e la tolleranza; il primo concetto reca il segno negativo, a differenza di una delle radici con-

cettuali della laicità, la tolleranza; questa porta il segno positivo, non da ultimo per la sua perdurante giovinezza che rinvigorisce le scienze sociali e politiche.

Nel primo caso, con laicismo si rinvia ad una delle accezioni peggiorative del concetto di laicità e di cultura laica. Il laicismo indica il principio di neutralizzazione/secolarizzazione del fenomeno religioso e dei precipitati sociali relativi, legittimando da ultimo la rimozione dal discorso pratico e politico delle questioni connesse al sacro. In tale configurazione, la laicità, da criterio regolativo connotato in senso egualitario delle relazioni fra aggregazioni umane sia interreligiose sia extrareligiose, diviene dogma anti-religioso, specularmente atteggiato rispetto alle varie ortodosie. Con il secondo caso, il riferimento è alla nozione e alle pratiche istituzionali e proto-laiche della tolleranza (*toleration*). Con tale nozione si intende: un'insieme di atteggiamenti morali e di pratiche istituzionali della maggioranza di una popolazione, volte a regolare, secondo gradi diversi di intensità e apertura "ricettiva", relazioni non bellicose con gruppi minoritari dalla cui vicinanza non sia possibile prescindere, se non a rischio di destabilizzare l'ordine sociale e politico. Tale definizione realistica non preclude affatto l'introduzione di regole di reciprocità volte ad limitare gli aspetti asimmetrici della relazione fra maggioranze (anche interne ai gruppi) e minoranze.

Per connettere i due obiettivi, la fluidificazione di alcune rigidità concettuali rispetto all'identità, e l'impiego di tale nozione per meglio favorire una coesistenza laica – improntata all'eguaglianza di trattamento – fra le molteplici comunità di fede entro le nostre democrazie, dobbiamo seguire la seguente via argomentativa: nella prima parte saranno presentate le connessioni tra la tematica identitaria e i conflitti fra gruppi minoritari nelle società "multiculturali"; saranno approfonditi e disarticolati i gruppi coesi intorno a un'identità strutturalmente predisposta al conflitto non negoziabile, o negoziabile ad alti costi (in termini simbolici, prima che materiali). Alcune identità religiose rientrano in questa tipologia.

Nella seconda parte, saranno fatti emergere i nessi strutturali esistenti fra teoria dell'identità moderna, da un lato, e la nozione di laicità, dall'altro; ad essa sarà affiancata come già detto la categoria di tolleranza, in quanto essa, come i suoi precipitati storico-sociali, hanno costituito un dispositivo storicamente e concettualmente preliminare rispetto alle successive soluzioni elargite dallo Stato liberale prima, democratico poi. Tale dispositivo si è fondato su ciò che più

recentemente autori contemporanei, inverando John Locke³, hanno chiamato l'arte sottile della distinzione/separazione, un'arte rivelatasi capace di coinvolgere oggi non più soltanto le due dimensioni "classicamente moderne" del vivere associato (privato/pubblico), bensì anche le più numerose sfere dell'appartenenza, intersecanti la dicotomia pubblico/privato.

1. Identità come costruzione narrativa, materiale, asimmetrica

L'identità è il nome che indica un costrutto moderno, avendo dapprima simboleggiato i processi di liberazione dei singoli da strutture autoritarie tradizionali, ed essendosi in seguito consolidata come categoria operativa in quelle scienze che della modernità sono le ultime figlie. Il linguaggio dell'identità moderna è il linguaggio della dimensione del *self*, di pragmatistica memoria. La costruzione dell'identità moderna pertanto segna l'apertura di una dimensione dialogica costitutivamente legata all'individualità, ma costruita intersoggettivamente. Ancor più, tale costrutto è il criterio autoriflessivo e critico su cui noi, cittadini e cittadine delle democrazie occidentali, abbiamo commisurato la buona riuscita del nostro percorso di autoformazione all'insegna di principi di libertà, intesa come affrancamento da vincoli non autonomamente assunti, pur nelle reti di interlocuzione che ci rendono soggetti comunicativi e attivi.

Il *self* indica tuttora il luogo dinamico di compensazione delle molteplici appartenenze in cui ciascuno/a si riconosce: interseca, pur non annullandola, la distinzione fa personalità individuale e fisionomia sociale di ciascuno/a. La novità di questo scorcio di millennio è che tale luogo *risulta attualmente sempre più saturo*. Denota il "chi sono" inscindibile dal "chi sono le mie, i miei", dal "chi conta per me"; funziona tuttora come struttura di compensazione fra lato soggettivo e intersoggettivo della personalità di ciascuno/a, è una costruzione a più livelli e a più tempi con forti effetti sulle nostre vite. Funge da luogo, non solo mentale, ma anche corporeo, aperto alle differenze multiple; da luogo simbolico, materiale e dinamico, entro cui tuttavia oggi la prestazione sintetica appare vieppiù faticosa, e stridente, di quanto non accadesse all'inizio della riflessione dei pragmatisti e delle ricerche sociali ad essi ispirati. Le affermazioni e autoriconoscimenti molteplici di cui le personalità individuali sono intessute si rivelano dominate da situazioni asimmetriche e conflittuali,

³ Si veda J. Locke, *Essay on Toleration* [1667], trad. it. di C. A. Viano, "Saggio sulla tolleranza", in *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1999⁵.

in cui lo sforzo di equilibrio fra le diverse istanze risulta maggiore, perché le sfide e i rischi delle reazioni inadeguate ad esse sono cresciute esponenzialmente.

Ma per il fatto stesso di essere più vulnerabile, esposta maggiormente a rischi di manipolazione e strumentalizzazione, la corporeità “eccentrica” del sé mantiene il proprio ruolo di crocevia di relazioni contestuali e potestative, di vecchie e nuove «cartografie materialmente incarnate»⁴, in cui il peso della scelta a favore o contro qualcosa e qualcuno aumenta, non decresce. Nonostante i segni di cedimento, il *self*, configurazione ispessita da asimmetrie e dislivelli, e del pari centro di equilibrio fra personalità individuale e profilo sociale di ciascuno/a, può ancora illuminarci sui modi in cui si strutturano le identità di gruppo: il *modello* di una costruzione identitaria dinamica e situata in contesti pluralistici può selezionare le condizioni secondo cui ciascuno, ciascuna di noi possa chiamarsi identico ad un altro, venir “preso al posto” di un altro/a. Ciò, per le qualità che ognuno accetti o riconosca – anche pagando enormi costi – di possedere in comune con determinati altri/e. In tal senso, il *self* è un esempio di identità qualitativa, l’identità che rappresenta l’insieme di caratteri in base a cui alcuni individui riconoscano di essere identici.

L’identità con cui si ha a che fare da questo punto in poi è un concetto familiare alle discipline sociali in quanto termine denotativo, riferentesi ad un “noi”, che riflette sulle qualità che fanno di tale aggregato un gruppo, e per tanto è sinonimo di identità qualitativa di gruppo; in tale assetto, il *self*, la struttura dinamica di bilanciamento fra lato soggettivo e lato intersoggettivo dell’identità diviene d’importanza nevralgica per la tenuta del sistema delle appartenenze, delle diverse identità di gruppo. In tal senso si dovrebbe comprendere l’affermazione, per cui la costruzione dell’identità moderna sia legata all’individualità, ma del pari costruita intersoggettivamente. Conoscere noi stessi implica sì elaborare qualcosa di nuovo, ma anche situarci nella sfera già preesistente dell’interloquire con altri/e; perché ciascuno/a possa scrivere il proprio originale «racconto di sé», deve usare le strutture linguistiche, la grammatica comune. Paradigmatico è l’esempio non solo dei linguaggi naturali, ma anche della musica, nella quale il concetto e la pratica dell’improvvisazione indicano la possibilità amplissima di variazioni libere su un tema codificato.

⁴ R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.

Per tale obiettivo di individuazione regolata è prioritario il confronto, non necessariamente a-conflittuale né privo di opacità, sul “chi siamo”. Addirittura, il “chi sono” presuppone il “chi siamo”. Affermare ciò implica che nelle identità di gruppo, così come ci sono date dalla modernità (occidentale) in avanti, i dialoganti siano *riconosciuti* in quanto tali, ovvero che siano considerati, almeno asintoticamente, tutti/e, con identico rispetto, per come sono e per come vogliono essere secondo un progetto di sé. Se così non avviene, è almeno imprescindibile condizione la possibilità che vi siano spiragli e varchi interni, affinché l’inclusione nello spazio del dialogo identitario sia aspirazione legittima e non velleitaria per tutti/e.

Si è in questo modo giunti alla tematica del riconoscimento e al ruolo decisivo di tale impostazione rispetto alla dimensione politica del vivere associato nelle società occidentali contemporanee. Per un autore fondamentale rispetto alla tematica in questione come è Charles Taylor, il concetto di riconoscimento è un punto di intersezione tra la competenza di identificazione – sul piano cognitivo – e le affermazioni di un soggetto agente – sul piano pratico⁵. Tale formulazione del concetto ci permette di superare la tradizionale partizione (giustamente criticata soprattutto dai *gender studies*) tra sfera privata e sfera pubblica. La categoria attraversa e accomuna i differenti, ma non divergenti, ambiti dei rapporti sociali, giuridici e interpersonali, in quanto rivela in che misura e a quali condizioni da essi dipendano le violazioni più sottili e pervasive, e perciò tanto più lesive della dignità dei soggetti coinvolti. Tali ambiti sono così rilevanti perché compongono la dimensione irriducibilmente intersoggettiva del vivere umano⁶. Le radici filosofiche del dibattito sul multiculturalismo sono queste⁷. Sono anche le medesime radici della discussione sui requisiti per una cornice istituzionale che renda possibile la coesistenza non violenta fra gruppi aggregati intorno a identità non disposte, se non a costi gravosi, a fare compromessi. Il riferimento è ai conflitti identitari (di riconoscimento).

⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.

⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», IV, 1, 1998, pp. 5-18. Si vedano i saggi di F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 95-120 e di Ch. Lazzeri-A. Caillé, *Il riconoscimento oggi. Le poste in gioco di un concetto*, ivi, pp. 45-76.

⁷ Rilevanti i debiti teorici di Taylor rispetto ai lavori di A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 e di P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993. Si veda A. Pirni, “La via identitaria al multiculturalismo” in B. Henry-A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2006.

2. *L'equilibrio precario fra le identità e le vie di fuga dalle appartenenze*

Il conflitto di riconoscimento, altrimenti detto “identitario” rientra nelle principali catalogazioni dei tipi di conflitto⁸. La categoria accoglie in sé i conflitti che non si dispongono alla negoziazione, al compromesso, al *bargaining* degli interessi, perché *what's at stake* è il senso più profondo di chi siamo, di cosa siamo, di chi e cosa vogliamo diventare: l'identità⁹. È il nucleo più profondo di un “qualcuno”, che in esso si riconosce in via ultimativa, quando si tratti di scegliere inderogabilmente o pro o contro, anche *se di norma non è questo il caso*. La questione riguarda infatti la definizione del punto di rottura dell'equilibrio, precario ma di regola esistente, fra le diverse configurazioni delle identità, e le incombenze rispettive. Tutte quante le aggregazioni di cui abbiamo nozione – la comunità di fede *in primis* – pretendono da parte dei loro componenti specifiche forme di lealtà che spesso, ma non necessariamente, divengono preclusive rispetto ad altre. Sotto quest'ultimo profilo, è importante ribadire che l'obbedienza ad un insieme di regole non impone di norma la disobbedienza ad un altro insieme, tuttavia sicuramente ciò avviene qualora si creino situazioni estreme, in cui sono erosi completamente tanto i margini di compromesso riflessivo, quanto lo spazio istituzionalizzato per la critica verso il proprio gruppo.

Sulla permanenza di tutti gli elementi – adesione volontaria e margine di fuga *garantito* rispetto alle proprie appartenenze – si fonda la possibilità della coesistenza fra identità, sia a livello *intra* che a livello *extrapsichico* nelle nostre democrazie liberali. Perché tale equilibrio di mantenga nel rispetto delle istanze in gioco, individui e gruppi occorre però la politica. Per orientarsi con sensibilità a capacità di intervento politico fra la miriade di conflitti potenziali fra le identità, ed accrescere la sensibilità circa la raggiunta soglia di saturazione dei “*self*”, è necessario riconoscere, e adoperare in misura appropriata, le diverse tassonomie rispondenti ai diversi codici delle appartenenze e delle lealtà. Va notato come le forme di anti-liberalismo (secondo Judith Sklar) siano forme di inflizione di crudeltà pubblica, cioè tipologie di oppressione, di svalutazione e annichilimento che colpiscono in via selettiva

⁸ Importante il contributo di A. Pizzorno, “Pensare il conflitto”, in D. Fiorot, *Ordine e conflitto nella filosofia politica del nostro tempo*, Giappichelli, Torino 1995.

⁹ In proposito, due testi fondamentali: E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; J. Straub, *Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekt-theoretischen Diskursen*, in «Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau», 1991, 23, pp. 49-71.

le identità, individuali e di gruppo. Non tutte le identità sono sensibili alle stesse modalità di annichilimento, e aggressione. A ciascuna oppressione, corrisponde il tipo rispettivo di identità vulnerabile¹⁰. L'identità di genere ad esempio è esposta a una rete di possibili svalutazioni materiali e simboliche che interseca e complica l'oppressione dell'identità nazionale, o etnica, dei medesimi soggetti femminili. Tanto più vero, in quanto ogni identità individuale e di gruppo, è un concetto dinamico e stratificato. Da un lato, prospera o si deprime a partire dalla svalutazione o valutazione pubblica, esterna, politica, che ottiene¹¹. Dall'altro, le attribuzioni di significato dominanti entro le comunità sovente non rispettano le aspirazioni al riconoscimento dei soggetti subalterni, i quali non hanno voce rispetto alle pretese identitarie che tali comunità rivendicano pubblicamente come meritevoli di tutela entro la cornice istituzionale del paese in cui tali gruppi vivono. L'alveo pubblico, trasparente e condiviso fra tutte le parti in contesa deve comprendere i *dissenters* interni alle comunità identitarie; in tal misura, esso diviene lo spazio non soltanto della separazione fra privato e pubblico, ma anche della distinzione/riconfigurazione delle sfere dell'appartenenza, perché attribuisce e istituisce il margine di fuga, il diritto di parola, e da ultimo, di *exit*, a favore dei dissidenti; tutti quei diritti sono esercitabili dai singoli/e contro le identità, in particolare quelle religiose, anch'esse autrici e non solo vittime di oppressioni.

Le identità, anche quelle religiose, non sono sostanze, non sono cose che si possiedono, o entità da cui siamo posseduti/e; piuttosto sono *routines*, pratiche condivise, sfondo mobile e asimmetrico di riferimento per le azioni dei soggetti coinvolti negli interscambi simbolici. Tuttavia molte sono di norma sfavorevoli a "decostruzioni interne" promosse da soggetti subalterni, i più deboli, le più deboli, entro di esse. Dar la parola ai soggetti subalterni significa offrir loro un terreno di confronto per la valutazione riflessiva di preferenze che talvolta portano il segno dell'interiorizzazione del dominio, divenendo così "preferenze adattive". Si tratta di innescare un processo di decostruzione che non nasconde, anzi rivela le difficoltà sottese ad un criterio di apprendimento che miri a rimuovere le asimmetrie di posizione iniziali, esistenti sia *fra* le comunità, che *entro* le comunità, e senza il ricorso alla violenza.

In tal senso la politica liberale e democratica oggi amplia e articola lo spazio della laicità dischiuso storicamente dalle pratiche e dagli

¹⁰ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990; S. Wolf, *Comment* a Ch. Taylor, *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, in A. Gutmann (ed.), Princeton University Press, Princeton 1992.

¹¹ Ch. Taylor, *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, cit.

atteggiamenti di tolleranza¹². La laicità via *toleration* è stata resa necessaria dai conflitti interreligiosi in quanto conflitti comunitari. Con quanto segue si è inteso ritradurre in termini vicini alla sensibilità contemporanea una riflessione teorico-politica sorta dall'esigenza primaria di evitare i conflitti fra comunità entro un unico corpo politico.

3. Laicità via *toleration*

La situazione da cui è scaturito uno scritto minore, l'*Essay concerning Toleration* di John Locke (la cui gestazione va collocata negli anni fra il 1661 e il 1667¹³), può darci un'idea, pur se approssimativa, di cosa abbiano significato i problemi di governo in una società che voleva mantenersi pacifica, e in cui le condizioni per una vita sicura, all'insegna di minimi livelli di libertà, non erano garantite in forma generalizzata né agli individui né ai gruppi. Nell'Inghilterra del periodo in questione, i gruppi confessionali e d'opinione si contendevano rabbiosamente il terreno, a livello di politica locale nelle municipalità, e a livello di politica interna, nel Parlamento. La comune condizione in cui versavano le autorità e i gruppi era di latente conflittualità; inoltre, l'animosità dei portavoce e dei membri di numerosi fra i gruppi confessionali era rivolta prevalentemente contro i rappresentanti dell'ordine costituito. I diritti all'autonomia organizzativa e alla corresponsione di benefici economici, a cui si appellavano le comunità si intersecavano molto spesso con il richiamo ad antiche autonomie e guarentigie, godute dai governi locali, e fatte valere da questi ultimi nelle fasi di conflitto con il potere centrale, fosse questo

¹² Non si affronterà in questa sede, dandola per risolta altrove, la questione della intrinseca viziosità della nozione stessa di tolleranza. Alcuni affermano che sia i presupposti teorici che la fondano sia le pratiche che la realizzano sarebbero viziate da una asimmetria fortissima a favore di chi la esercita, e a scapito di chi la subisce. E ciò in quanto storicamente inscindibile dalla codificazione dogmatica della nozione monoteistica di verità. Ma non è questo il luogo per motivare il rifiuto di questa pur pericolosissima obiezione. Si rinvia a B. Henry, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000.

¹³ J. Locke, *Essay on Toleration*, trad. it. cit. Questa temporalizzazione più estesa dimostra quale rilevanza avessero i mutamenti della situazione politica per l'opera stessa; la datazione è coeva al periodo di stesura e di applicazione del *Clarendon Code* (l'insieme di norme volte a riaffermare una rigida uniformità religiosa, nel senso dell'ortodossia anglicana), se teniamo conto delle quattro versioni del *Saggio* a oggi disponibili. Di tale opera esistono appunto quattro manoscritti; uno è stato ritrovata tra le carte di Lord Ashley, conte di Shaftesbury nel *Public Record Office*, e pubblicata a suo tempo da Henry Richard Fox Bourne (1876); una seconda versione è stata rinvenuta in un quaderno (nel quale Locke scriveva a partire dal 1661, in seguito rinvenuto in possesso di Mr. Arthur Houghton, negli Stati Uniti) con la dizione "sic cogitavit J. Locke" e con la data del 1667. Un terzo manoscritto si trova presso la H. E. Huntington Library di San Marino in California; il quarto – conservato nella Lovelace Collection con la segnatura Ms. Locke c. 28, foll. 21-32 – non è di mano dell'autore, pur recando di questo aggiunte, correzioni, cancellature, e la data del 1667.

monarchico o repubblicano¹⁴. Il problema fondamentale recepito in forma teorica da Locke era di garantire la tenuta dell'ordinamento introducendo in esso principi anti-autoritari e liberali, capaci di evitare il ritorno della guerra civile, fra i gruppi e lo stato, ed entro i gruppi medesimi.

Come via di uscita rispetto a tale situazione di conflittualità endemica appaiono le *policies di toleration*, ossia interventi che esulano programmaticamente dalle questioni connesse alle verità ultime, stabilendo unicamente le modalità legalitarie di una migliore coesistenza sul terreno dell'ordine mondano. In tal senso si può parlare di pratiche istituzionali che la "maggioranza" di una popolazione, sceglie per regolare, secondo gradi diversi di intensità e apertura "ricettiva", relazioni non bellicose con gruppi minoritari dalla cui vicinanza non possa prescindere, se non minando l'ordine sociale e politico. Questo deve indurci a non dimenticare che contesto di riferimento era di carattere marcatamente interreligioso¹⁵ e insieme intercomunitario. La politica doveva quindi regolare le relazioni fra gruppi secondo il linguaggio, la sensibilità, le sfide alla coesistenza corrispondenti a quel particolare contesto. Il pericolo maggiore era costituito dalla possibile affermazione degli opposti estremismi, dei fondamentalismi in particolare. L'elemento che avrebbe innescato, se non opportunamente ostacolato, effetti destabilizzanti, era la progressiva messa in atto e di una legislazione rivolta a riaffermare una rigida uniformità religiosa, che *inaspriva* l'ortodossia anglicana. Locke paventava che, se tale intransigente ortodossia si fosse realizzata pienamente, si sarebbero diffusi e irrigiditi contro l'autorità costituita quei pericolosi focolai di ribellione politica territorialmente radicati e connotati secondo differenze culturali e comunitarie. Si può scorgere nell'esempio costituito dal Locke "minore", che parla di interventi politici prudenziali e pragmatici ai fini di una coesistenza pacifica, una concezione di politica religiosa proto-laica e interconfessionale.

Non pare dunque accettabile il filone interpretativo, che riduce la teoria della tolleranza all'intento di rendere politicamente irrilevanti le questioni religiose, e ciò in modo da *neutralizzare* i conflitti fra gruppi/appartenenze, riducendo i problemi della coabitazione fra le concezioni di fede alla *sola* questione della libertà individuale di coscienza. Dal ridimensionamento di questa tesi deriva che: non *ogni* identità di gruppo la cui qualità rilevante in via ultimativa sia la religiosità rende impraticabile la laicità, *ma lo fanno alcune forme di identità religiosa*, e con più alta probabilità qualora esse siano lasciate svilupparsi senza il *correttivo prag-*

¹⁴ Si veda il saggio di A. Carpinella, *Politica ecclesiastica e organizzazione della società tollerante in John Locke*, in «Rivista di storia e di letteratura religiosa», 1, 2001.

¹⁵ Cfr. il *Clarendon Code*.

matico della contiguità rispetto a una effettiva pluralità di gruppi dissenzienti. Questi aspetti rilevano in misura ancora maggiore per chi si pone oggi il problema dell'integrazione di molteplici comunità religiose e culturali minoritarie nella cornice giuridico-istituzionale delle odierne società liberali e democratiche. Tale considerazione poggia sulla prospettiva (fin qui adottata) secondo cui la coesistenza fra identità è il nesso instabile fra le molteplici appartenenze comunitarie a cui i singoli fanno capo.

Come dire, gli elementi che favoriscono la permanenza di un sano equilibrio fra identità religiose in società multiculturali vanno cercati nelle condizioni simboliche, pragmatiche, politiche e giuridiche della coesistenza fra comunità, e non esclusivamente nel rapporto fra libertà *individuale* di coscienza e potere statale. La tolleranza pertanto può venire reinterpretata come via propedeutica, come preconditione di una laicità di rango costituzionale; questa, a sua volta, è da intendersi come arte della distinzione/ridefinizione, in funzione di una coesistenza fondata sull'eguaglianza di trattamento e dell'eguale rispetto, riguardante sia le comunità che gli individui, in modo da garantire loro i passaggi tra le dimensioni comunitarie di vita. Stabilire la tutela di entrambe le istanze è la prima garanzia per la tenuta di società multiculturali in cui l'appartenenza religiosa è tra le più rilevanti per l'innescò di conflitti. Non dobbiamo dimenticare, infatti, come già all'interno del formato statale-nazionale i regimi liberaldemocratici nella loro successione abbiano modificato e "irrobustito" sia la nozione sia la messa in esercizio costituzionale della laicità: con estreme generalizzazioni, se guardiamo allo stato liberale classico, consolidatosi in Europa, si può parlare di una laicità negativa, di non ingerenza e indifferenza, e di una prospettiva rigidamente individualistica, in cui i soggetti sono i singoli e lo Stato; rispetto ai regimi democratici si può parlare di laicità attiva, giacché in essi si promuove l'eguaglianza di trattamento delle diverse fedi e delle comunità religiose organizzate intorno a tali credenze, nonché la tutela delle dissidenze interne. Sostenere regimi costituzionali, come quelli democratici odierni, implica anche impegnarli sul versante di una laicità attiva, contro chi ritiene che la società civile debba risolvere da sola i propri eventuali deficit¹⁶, e vorrebbe limitare

¹⁶ Secondo alcuni, con i quali non concordo, la laicità riguarderebbe il terreno delle idee, e segnatamente delle convinzioni religiose, mentre il liberalismo è interessato al portatore di quelle idee, alle leggi e istituzioni che meglio gli consentiranno di esprimerle in libertà. Non negano che l'atteggiamento intellettuale laico abbia anche una ricaduta politica: il laico sosterrà sempre la neutralità dello Stato in materia religiosa e difenderà sempre l'uguaglianza di diritti per gli appartenenti a tutte le sette religiose (e per i non credenti), rifiuterà sempre il fondamentalismo e l'uso politico della religione: ma in conclusione queste due realtà si situano in ambiti differenti, la politica resterebbe nell'ambito dell'incertezza e della mediazione, la religione in quello dell'assoluto e della fede.

drasticamente il rinvio a fonti e a soggetti costituzionali ogni qualvolta si presentino sfide sociali e politiche che possano pregiudicare la tenuta laica dell'ordinamento. Il rafforzamento dell'effettività del principio a livello costituzionale potrebbe al contrario dirsi necessaria per controbilanciare gli aspetti discrezionali – forse anche contingenti e a-sistematici – a cui si assesterebbero le mere *policies* ispirate alla laicità. Se ancorassimo il principio ai soli livelli della politica, per quanto di grandissima importanza e di profonda influenza, potrebbe venire a mancare il contributo della riflessione teorica e dell'esperienza giurisprudenziale più attenta alle dimensioni collettive dell'identità religiosa, e come tale maggiormente in linea con la fisionomia reale delle società contemporanee. “Laicità”, da supremo principio regolativo delle *policies*, potrebbe divenire “guardiano di confine di rango costituzionale”, attivo in una pluralità di dimensioni politiche e giuridiche nelle quali la dimensione identitaria e multiculturale è comunque realtà imprescindibile.