

scienza in campo biologico e genetico. Mi chiedo se sia pensabile una regolamentazione delle gravissime questioni etiche e religiose che, com'è ben noto, si pongono su questo terreno per sua stessa natura di dimensioni sovranazionali, la quale resti esclusivamente affidata, con effetti contrastanti o addirittura conflittuali, alla legislazione dei singoli Stati; o se non sia invece indispensabile e urgente lavorare a soluzioni che ottengano il maggior consenso possibile su una scala più ampia di quella nazionale, partendo necessariamente da diversi postulati etici o ideali.

Un terzo fattore – forse il più ovvio – che investe oggi la questione della laicità riguarda il fatto che essa si è storicamente costruita, anche in forme oppostive sia culturalmente che istituzionalmente, in ambiente cristiano per quanto secolarizzato. Ma la crescita esponenziale di minoranze religiose islamiche, mosse da profondi e legittimi impulsi di auto-identificazione, sembra cambiare alla radice i termini stessi del problema. Basta considerare le vie profondamente diverse seguite nei diversi paesi (in Francia, in Germania, in Gran Bretagna, in Italia, per non parlare degli Stati Uniti) per capire che la questione esiste ed incombe, ma una risposta adeguata non è ancora stata trovata.

Francesco Traniello

## Laicità e conflitti identitari

### Laicità *via toleration*

*This paper analyses the role of the principle of laicism with respect to the consolidation of the democratic host nations which confront themselves with other cultural and religious identities. This aim is pursued through a backward revisitation of the concept.*

*In the first part connections are made between the identity theme and the struggles among groups, in order to define the human aggregations predisposed to the non-negotiable conflict, such as the groups whose symbolic cement are specific forms of religious identity.*

*In the last three paragraphs the author sheds light on the structural links between modern identity and the notion of laicism. From the beginning the latter will be supported by the category of tolerance, historically and conceptually preliminary to the solutions dispensed first by the liberal state and after by the liberal-democratic one. Both the constitutions are grounded on what contemporary scholars, proving true John Locke, call the subtle art of distinction among spheres and dimensions of the individual and collective life.*

#### 1. Presupposti e stipulazioni

Per definire alcuni dei concetti che compaiono nel titolo di questo lavoro sono necessarie stipulazioni, gerarchicamente ordinate, fra chi scrive e chi legge.

1a) La *prima* stipulazione: che uno dei compiti del pensiero filosofico-politico sia l'analisi critica di famiglie di concetti ritenuti fondamentali per la coesistenza democratica, alternativamente o congiuntamente, dai comuni cittadini/e e dagli esperti.

La *seconda*: che si accetti la tesi per cui la diffusione di impressioni, modalità di valutazione e giudizi fallaci nel linguaggio politico e sociale non diminuisca, anzi accresca l'interesse degli addetti ai lavori del pensiero filoso-

fico nei confronti delle nozioni e figurazioni su cui tali costrutti fuorvianti si edificano.

A sostegno di quanto premesso, è utile chiamare in causa chi si contrappone al tabù della contaminazione fra universi simbolici, forme di vita, culture, dicendo che «i concetti puri impazziscono»<sup>1</sup>. Tale monito valga in senso critico anche per alcune categorie, particolarmente gravide di implicazioni sociali, e le famiglie disciplinari ad essi relative; se lasciate come scatole chiuse e intoccabili, queste, e i loro significati non esplicitati, influenzano senza controllo il linguaggio e la percezione diffusa in larghi strati della nostra società. Le parole, i concetti sono armi sottili, soprattutto se vengono dati per scontati.

La categoria delle tre in gioco, identità, laicità, conflitti, che rientra perfettamente nella fattispecie sopra descritta – polisemia, opacità definitoria indotta, rilevanza sociale e politica – è la prima, anche se la nozione di laicità risente pesantemente di una densità semantica e politica analoga.

Per l'identità è necessaria una *terza* stipulazione, al fine di sgombrare il campo da indebite equivalenze, purtroppo infondate ma di moda: non sussiste alcuna ineluttabile coincidenza fra la nozione di identità e la gamma di dispositivi pedagogici, sociali, istituzionali repressivi, di cui la modernità occidentale ha dato prova. Il riferimento è alle procedure di disciplinamento, ai meccanismi di oppressione dei singoli e dei gruppi, ai codici e alle misure totalizzanti rispetto alla varietà irriducibile delle istanze psichiche e extra-psichiche.

Piuttosto, va ribadito che l'identità non significa *ex abrupto* monoliticità, né struttura autoritaria e totalizzante del sé e neppure delle aggregazioni sociali. A motivo della polisemia del termine occorre evitare il singolare collettivo, e parlare di 'nozioni' di identità, specificandone l'ambito semantico caso per caso. Non parleremo, rispetto ai conflitti, di identità in senso logico, né in senso psicologico, ma di identità socialpsicologica (il *self* di pragmatica memoria) e di identità di gruppo, riferita cioè ad aggregati umani. Il «chi sono» inscindibile dal «chi siamo» è il *self*. Il «chi siamo, chi e cosa vogliamo diventare» è l'identità di gruppo, senza la quale l'identità individuale (*self*) non sussisterebbe. Dal punto di vista della ricognizione delle realtà sociali, è più agevole contestare che vi siano legami indissolubili, esclusivi e cogenti fra le molteplici nozioni di «identità» e 'la' strutturazione autoritaria tanto della personalità individuale quanto degli aggregati fra individui. Ciò non significa negare che vi siano forme più autoritarie di co-

<sup>1</sup> J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.

struzioni dell'identità rispetto ad altre, soltanto rifiutare il paradigma naturalistico-essenzialistico che offusca gli aspetti mediati pur presenti in ogni *idem essere, idem agere, idem sentire*. Va respinto l'assunto secondo cui alcune identità, ad esempio di tipo etnico, siano preesistenti e sovraordinate, in quanto sostanziali e 'primordiali', rispetto a tutte le altre, come se attraverso la presunzione di naturalità costituissero il modello dell'identità autentica, intesa come legame immediato, non bisognoso dei mezzi simbolici per costituirsi e perpetuarsi nonostante le minacce di dissoluzione: i conflitti interni, le sfide esterne.

Al fine di respingere tale indebita affermazione occorre una *quarta* stipulazione: che sia lecito analizzare con irriverenza la pluralità di appartenenze (di genere, etniche, sociali, politiche, culturali) da cui questo scorcio di tarda modernità è caratterizzato, ed usare per esse il sinonimo di identità (chi sono, chi siamo), di cui i singoli, uomini e donne fanno parte; le identità sono potenzialmente ma non anche effettivamente in durevole conflitto fra loro, come lo sono i gruppi coesi intorno a tali legami condivisi.

Il ricorso alla decostruzione interna dei concetti è ciò che vale anche per il secondo termine, «laicità», sovente esposto a fraintendimenti e abusi, di rilievo per la coesistenza essendo nato per sedare particolari tipi di conflitti identitari. L'*unico* accordo preliminare rispetto alla nozione è che sia lecito tracciarne un percorso genealogico, non completo ma volutamente tematico.

1b) Il termine «laicità» indica l'estensione di tipo modale dell'aggettivo laico=non chierico, denotante chi, nella comunità di fede cattolica, non appartiene al clero; il termine è quindi del linguaggio cristiano pre-riformistico, prima di divenire il nome attribuito al criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno, tra fede e politica, a partire principalmente dalle trasformazioni istituzionali e ideologiche dell'Inghilterra nel diciassettesimo secolo. Il termine non perde mai, come si tenterà di mostrare più avanti, *la sua iniziale rilevanza per le relazioni fra gruppi e lo Stato, in quanto pertinente alla coesistenza fra comunità religiose*.

L'adagio: «Lo Stato nulla possa in materia puramente spirituale, e la Chiesa nulla in materia temporale» è saturo di stratificazioni storiche, socio-culturali di segno assiologico opposto. L'ipostatizzazione del suo principio reca il segno negativo, una delle sue radici concettuali, al contrario il segno positivo e una perdurante giovinezza per le scienze sociali e politiche.

Nel primo caso, il rimando è a una delle accezioni peggiorative di laicità, al laicismo. In tale configurazione, la laicità, da criterio regolativo politicamente istituito delle relazioni fra aggregazioni umane sia interreligiose

sia extrareligiose, diviene dogma anti-religioso, specularmente atteggiato rispetto alle varie ortodossie.

Nel secondo caso, il rinvio è alla nozione e alle pratiche istituzionali proto-laiche della tolleranza (*toleration*). Con tale nozione si intenda: un'insieme di atteggiamenti e di pratiche istituzionali messi in essere tanto dai governanti quanto dai governati di una popolazione, volte a regolare relazioni non bellicose con gruppi minoritari inclusi nella medesima cornice istituzionale e dalla cui vicinanza non sia possibile prescindere a meno di non accettare conflitti dirompenti.

Dando per acquisito quanto precede, l'argomentazione si articolerà nel seguente modo: nei primi due prossimi paragrafi, saranno presentate le connessioni tra la tematica identitaria e i conflitti fra gruppi, in modo da lumeggiare i caratteri delle aggregazioni coese intorno a una identità predisposta al conflitto non negoziabile, o negoziabile ad alti costi, come è un certo tipo di identità religiosa.

Negli ultimi tre paragrafi, emergeranno i nessi strutturali esistenti fra l'identità moderna, da un lato, e la nozione di laicità, dall'altro; a quest'ultima sarà affiancata fin da subito la categoria di tolleranza, in quanto ha costituito un dispositivo storicamente e concettualmente preliminare rispetto alle soluzioni elargite dallo Stato liberale, dapprima, e liberaldemocratico, poi. Entrambi i regimi si fondano su ciò che più recentemente autori contemporanei, inverando John Locke<sup>2</sup>, hanno chiamato l'arte sottile della distinzione. Come si vedrà, tale arte è 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. In particolare, il *self* come categoria esplicativa e modello di identità tipicamente moderna è il crocevia fra le lealtà e le configurazioni che ci rendono persone, componenti delle società, cittadini/e.

## 2. Costrutti dell'identità

Il linguaggio dell'identità moderna è il linguaggio del *self*. Il concetto ha alimentato i cammini di ricerca delle scienze sociali qualitative, attente ai fenomeni della coesistenza. Ancor più, ha costituito il criterio autoriflessivo e critico su cui noi, cittadini e cittadine delle democrazie occidentali, abbiamo commisurato la buona riuscita del nostro percorso di formazione identita-

<sup>2</sup> Si vedano i paragrafi 4, 5 del presente lavoro.

ria all'insegna di principi di libertà, come affrancamento da vincoli non autonomamente assunti.

Il *self* indica tuttora il luogo dinamico – *ma sempre più saturo* – di compensazione delle molteplici appartenenze in cui ciascuno/a si riconosce: interseca la personalità individuale e la fisionomia sociale di ciascuno/a fondandosi sull'equilibrio fra entrambe.

Il concetto designa una costruzione a più livelli e a più tempi con forti effetti sulle nostre vite; tuttora in questo scorcio di tarda modernità, indica il luogo, non solo mentale, ma anche materiale e corporeo, aperto alle differenze, in cui tuttavia la prestazione sintetica rispetto ad esse appare viepiù faticosa. Le decisioni e le risposte molteplici a cui i singoli sono chiamati in quanto responsabili verso ruoli sociali molteplici e confliggenti sono dominate da situazioni asimmetriche, in cui lo sforzo di equilibrio fra le diverse istanze psichiche e sociali risulta maggiore rispetto, ad esempio, alla metà del secolo appena trascorso<sup>3</sup>.

Ciò non toglie, semmai avvalorare che il *self*, configurazione ispessita da asimmetrie e dislivelli, possa ancora chiarire come si strutturino le identità di gruppo. Il *self* seleziona infatti le condizioni secondo cui ciascuno, ciascuna di noi possa venir «preso al posto» di un altro/a; tali condizioni sono i caratteri, le qualità che si ritiene o si accetta di condividere (durevolmente e a costo di altre cose) con determinati altri/e: atteggiamenti, pratiche, norme, valori, simboli, abitudini.

Ricapitolando: l'identità con cui si ha a che fare qui è un concetto familiare alle discipline sociali in quanto termine riferentesi ad un 'noi', a un gruppo che sia attivamente consapevole dei legami che lo cementano come gruppo. In tale situazione, il *self* (il «chi sono», inscindibile dal «chi siamo») diviene d'importanza nevralgica per la tenuta del sistema delle ulteriori appartenenze<sup>4</sup> a cui i singoli fanno capo.

Sono queste le radici filosofiche della discussione sui requisiti necessari affinché, in una cornice istituzionale data, sia possibile la coesistenza pacifica fra identità non disposte a fare compromessi, ma invece pronte a innescare conflitti dirompenti.

<sup>3</sup> *In primis* la corporeità di ciascuna/o si pone come crocevia di relazioni contestuali e potestative, di vecchie e nuove «cartografie materialmente incarnate» (R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses. Towards a materialistic theory of becoming*, Polity Press, Cambridge (UK) 2002).

<sup>4</sup> Centrale per il dibattito relativo al riconoscimento identitario il notissimo saggio di C. TAYLOR, *The Politics of Recognition in Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, ed. by A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1992. Si veda la ricostruzione critica di B. HENRY, A. PIRNI, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro 2006.

### 3. Conflitti e spazi di fuga dalle identità

Il conflitto di riconoscimento rientra nelle principali catalogazioni dei tipi di conflitto. La categoria accoglie in sé i conflitti che non si dispongono 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'identità prevalente<sup>5</sup>. L'identità «per eccellenza» è quella la cui violazione fa scattare il conflitto di riconoscimento da parte dei componenti del gruppo; essa appare in certe circostanze l'assetto qualitativo che maggiormente conta per loro, quando essi siano chiamati ad autodefinirsi in via ultimativa, contro altre appartenenze, proprie e/o altrui. La scelta obbligata non è però la regola. La questione si inserisce nelle tematiche della coesistenza fra identità perché riguarda la definizione del punto di rottura dell'equilibrio, precario ma di norma, fra le relazioni di attrito, o di conflittualità potenziale, come sono i rapporti esistenti *entro* e *fra* le diverse identità. 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 sono preclusive rispetto ad altre.

È importante sottolineare che l'obbedienza ad un insieme di regole non implica sempre e comunque la disobbedienza ad un altro insieme; sicuramente ciò avviene qualora si creino situazioni estreme, in cui sono erosi completamente tanto i margini di compromesso riflessivo e pragmatico, quanto lo spazio istituzionalizzato per la critica dei singoli verso il proprio gruppo. Sulla permanenza di tutti gli elementi, relativo non conformismo 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*. Tuttavia, perché tale equilibrio si mantenga nel rispetto degli individui e dei gruppi occorre la politica, in *primis* la politica delle liberaldemocrazie. Per orientarsi con cognizione e capacità di intervento fra la miriade di conflitti potenziali fra le identità, ed accrescere la sensibilità circa la raggiunta soglia di saturazione delle relazioni fra esse, è necessario riconoscere, e adoperare in misura appropriata, le diverse tassonomie rispondenti ai diversi codici delle appartenenze. Va notato come dalle differenti forme di infrazione di crudeltà pubblica (l'anti-liberalismo secondo Judith Sklar) derivino anche differenti forme di oppressione, di svalutazione ed annichili-

<sup>5</sup> In proposito, due lavori fondamentali: E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; J. STRAUB, *Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen*, in «Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau», XXIII, 1991, pp. 49-71.

mento dell'identità, individuale e di gruppo, condizioni, queste, preparatorie di conflitti di riconoscimento. Si deve tener presente, specialmente in una democrazia, che ad ogni oppressione deve corrispondere non tanto un generico quanto un appropriato strumento di resistenza, a partire dalle specifiche violazioni del tipo di identità in oggetto<sup>6</sup>. Ciò è tanto più vero in quanto ogni identità è un concetto dinamico; il fenomeno a cui rinvia prospera o si deprime a partire dalla svalutazione o valutazione pubblica, esterna, che ottiene. Ma ciò che va osservato, e decostruito a fini di emancipazione dei soggetti subalterni, sono le attribuzioni di significato dominanti entro le comunità; questi valori imposti all'interno possono confliggere con le immagini identitarie pubblicamente esposte ed accreditate dai *leaders* comunitari come meritevoli di tutela, giuridica e politica nella più ampia sfera pubblica. L'alveo pubblico, trasparente e condiviso fra tutte le parti in contesa, deve invece comprendere i/le *dissidenti* delle aggregazioni identitarie; in tal misura, tale dimensione pubblica non è soltanto lo spazio della separazione fra privato e pubblico ma tra le sfere dell'appartenenza, perché istituisce il margine di fuga, il diritto di critica, di intervento, da ultimo il diritto di *exit* a favore degli individui rispetto alle identità oppressive a vario titolo. Così concepito, lo spazio pubblico non preclude neppure la reintegrazione dei vincoli relazionali per i dissidenti interni, qualora siano desiderosi di sperimentare nel tempo nuove combinazioni fra lealtà divergenti. Le osmosi e i mutamenti sono possibili nella misura in cui non vengano contrapposti in forma dualistica gli individui e i gruppi di appartenenza. A ben vedere, è uno spazio già configuratosi in forma embrionale nella fase in cui il principio di laicità è stato delineato attraverso la tolleranza, come uno sguardo retrospettivo di tipo storico-concettuale ci consente di vedere.

### 4. Laicità via tolleranza

Non sarà affrontata in questa sede la questione della intrinseca viziosità della nozione di tolleranza. Come è noto, sussiste l'opinione per cui tanto i presupposti teorici che la fondano quanto le pratiche che la realizzano siano contraddistinte da una asimmetria fortissima e ineliminabile a favore di chi la esercita ed a scapito di chi la subisce. Ma non è questo il luogo per motivare il rifiuto di questa pur grave obiezione. Anche in questo caso, come

<sup>6</sup> I.M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, NJ (1990). SUSAN WOLF, *Comment*, Ch. Taylor, *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*, cit.

per l'identità, e opportuno evitare il singolare collettivo, e parlare piuttosto, come si farà più avanti, di accezioni e di contesti di tolleranza<sup>7</sup>.

Mi riferirò quindi ad un filone di pensiero per cui la nozione di tolleranza e le pratiche sociali ad essa connesse avrebbero innescato il processo di neutralizzazione sociale e politica dei valori di fede e di verità religiosa. Tale intrapresa sarebbe stata inaugurata da John Locke<sup>8</sup>. Contro tale chiave di lettura, militano due diverse ragioni.

Secondo la *prima*, va ridimensionata l'affermazione secondo la quale il recupero di una nozione sana di tolleranza, ossia non irrimediabilmente affetta da logiche asimmetriche, imponga comunque una progressiva *secolarizzazione* dei valori religiosi. Non si è volutamente utilizzato il termine di laicità, bensì quello di secolarizzazione. Se quest'ultima può condurre ad esiti dissolutivi rispetto alle forme di vita religiose, lo stesso non può dirsi della laicità. Sicuramente non esistono legami comprovati fra tolleranza e secolarizzazione, mentre il contrario vale per la laicità. La nozione indica infatti il tipo di relazione non conflittuale e di eguale riconoscimento sia di tipo interreligioso che di tipo extrareligioso fra individui e gruppi, senza per questo innescare processi di allontanamento dall'esperienza religiosa. Anche i credenti, soprattutto i credenti, possono essere laici; come dimostrerà l'esempio storico, sono stati costretti ad esserlo. La laicità via *toleration* è stata resa necessaria dai conflitti interreligiosi.

Ciò introduce la *seconda* ragione contraria alla tesi della neutralizzazione ineluttabile della religione a partire dalla messa in atto della tolleranza: considerare da un punto di vista strettamente filosofico e non anche 'politico' il contributo di Locke offusca alcuni aspetti fondamentali per una soluzione più equilibrata della questione, che sia a favore della veridicità storica. Tale incursione nella temperie politico culturale di un periodo specifico, gli anni sessanta del diciottesimo secolo, non persegue intenti eruditi bensì interpretativi sulla base di una questione attuale; interrogarsi attentamente su 'quel' passato, di cui siamo tuttora eredi, è interessante per chi si pone oggi il problema dell'integrazione di molteplici comunità religiose nella cornice giuridico-istituzionale delle società liberali e democratiche. La predilezione per una lettura pur sempre problematica, e non filologica, discende dall'aver adottato come punto di vista il nesso instabile fra le molteplici appartenenze *di gruppo* a cui i singoli fanno capo. Da qui è possibile dare una interpretazione retrospettiva, svincolata da una visione atomistica e astratta di

<sup>7</sup> Si rinvia a B. HENRY, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000.

<sup>8</sup> G. SACERDOTI, A. RACALBUTO (a cura di), *Tolleranza e intolleranza*, Einaudi, Torino 1995; M. WALKER, *On Toleration*, Yale University Press, Yale 1997.

libertà di fede, come è quella la cui permanente influenza ci fa cogliere in Locke l'esclusivo intento di rendere politicamente irrilevanti le questioni religiose, e ciò in modo da *neutralizzare* i conflitti fra le aggregazioni comunitarie. Secondo tale linea, Locke avrebbe conseguentemente ridotto i problemi di coesistenza fra le concezioni di fede alla questione della libertà individuale di coscienza. Se questa interpretazione dominante risultasse invece infondata, ne trarrebbe vantaggio la tesi seguente: non *ogni* identità la cui qualità rilevante in via ultimativa sia la religiosità rende impraticabile la tolleranza, *ma lo fanno alcune forme di costruzione dell'identità religiosa*: le forme monoteistiche hanno maggiori propensioni all'intolleranza delle identità politeistiche. Tuttavia, anche in casi di maggior predisposizione, ciò che rileva è la maggior o minor probabilità di innesco dei conflitti: i rischi sono maggiori qualora le forme monoteistiche di identità religiosa siano lasciate svilupparsi senza il *correttivo pragmatico* e insieme istituzionalmente definito della contiguità relativa rispetto a una pluralità di gruppi dissenzienti<sup>9</sup>. Non si tratta di prescrivere modelli coattivi di coesistenza pluralistica ma piuttosto di favorire la gradualità e la continuità delle occasioni di incontro e interscambio regolato fra gruppi in disaccordo. Come dire, gli elementi dirimenti vanno cercati nelle condizioni politiche e costituzionali della coesistenza fra gruppi, e non nel rapporto esclusivo fra libertà *individuale* di coscienza e potere statale. Esistono nuove possibilità di interpretare il contributo lockiano ai fini del dibattito contemporaneo sull'organizzazione politica di una società laica e tollerante, in cui le dimensioni collettive dell'appartenenza sono ritornate ad avere un ruolo decisivo.

## 5. Un Excursus

L'*Essay concerning Toleration* di John Locke (la cui gestazione va collocata negli anni fra il 1661 e il 1667<sup>10</sup>), può darci un'idea di cosa abbiano si-

<sup>9</sup> Anche nel caso delle pratiche di religioni monoteistiche da parte di comunità di fedeli radicate in specifici territori o in ambiti metropolitani, non si riscontra, per conseguenza necessaria né ovunque, la presenza di alti livelli di intolleranza verso i non-credenti. Il problema sta generalmente nella propagazione del dogma ad opera di movimenti ideologici e teologici, non nella testimonianza di fede da parte dei laici.

<sup>10</sup> Possiamo indicare uno spettro temporale più esteso, coevo 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 della datazione delle quattro versioni del *Saggio* a oggi disponibili. Questa scansione più estesa delle fasi di redazione dimostra quale rilevanza avessero i mutamenti della situazione politica per l'opera qui considerata. Di tale saggio esistono appunto quattro manoscritti; uno è stato ritrovato tra le carte di Lord Ashley, conte di Shaftesbury nel *Public Record Office*, e pub-

gnificato i problemi di governo in una società internamente divisa, 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, la situazione era tale per cui le istituzioni civili ed ecclesiastiche erano *costrette* ad impegnarsi attivamente a garantire la coesistenza pacifica fra i gruppi confessionali e d'opinione che si contendevano il terreno: a livello di politica locale, nelle municipalità, a livello di politica interna, nel parlamento. La comune condizione in cui versavano le autorità e i gruppi era di latente conflittualità; l'animosità dei portavoce e dei membri di numerosi fra i gruppi confessionali era rivolta prevalentemente contro i rappresentanti dell'ordine costituito. Il quadro così delineato fa da premessa alla tesi seguente.

Neppure nelle opere mature sul governo civile e sulla tolleranza Locke ha inteso propagare una dottrina il cui caposaldo fosse l'asettica professione di neutralità dello Stato nei confronti dei singoli portatori di confessioni religiose, ignorando le corrispondenti comunità. A maggior ragione è da respingere l'idea che lo abbia fatto negli scritti politici minori. Non sarebbe del resto stato possibile prescindere dalle esigenze della politica concreta: nell'Inghilterra del Seicento i diritti all'autonomia organizzativa e alla corresponsione di benefici economici, a cui si appellavano le comunità dei *dissenters*, 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 monarchico o repubblicano<sup>11</sup>. Non dimentichiamo quindi il contesto di riferimento, che era di carattere marcatamente interreligioso e afferente a gruppi in perenne conflitto con l'autorità costituita. La situazione rischiava di precipitare a motivo dell'assolutizzazione delle ragioni in campo, dell'estensione smisurata delle pretese di verità ad opera delle due principali parti in lotta; i *dissenters* pretendevano la libertà assoluta di coscienza, la monarchia invece l'obbedienza assoluta, i primi riconducevano l'origine del potere alla volontà *illimitata* del popolo, il monarca allo *jus divinum*. Nonostante Locke già riconoscesse che

blicato 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 è stato 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. Si veda J. LOCKE, *Essay on Toleration* (1667), in Fox Bourne, H.R. (1962), tr. it di C.A. Viano, *Saggio sulla tolleranza*, in *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari (1999<sup>3</sup>).

<sup>11</sup> 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», I, 2001.

la fonte di legittimazione fosse il consenso dei molti, tuttavia aggiungeva che il popolo stesso non potesse conferire a uno o a più dei suoi componenti un'autorità su se stesso per un fine diverso dalla ragion d'essere di qualsivoglia potere umano, ossia il bene (proprietà *in primis*), la conservazione e la pace civile della società. Ancor meno era per lui concepibile che il popolo estendesse la giurisdizione dei propri rappresentanti al di là dei limiti di questa vita, conferendo loro autorità in materia di questioni di fede e di salvezza eterna. Il nucleo del ragionamento sulla tolleranza sta qui; nessuna forma di imperio sugli esseri umani, monarchia, democrazia, aristocrazia, può superare i confini entro cui si estende lo spazio della politica e del governo in questo mondo, perché sull'altro mondo chi esercita il potere non ha titolo per intervenire. Non lo ha in quanto, nel caso di errore e di ingiusto trattamento, non potrà mai risarcire chi ha subito danno. Un danno incommensurabile, giacché la posta in gioco è la vita eterna. Il detentore del potere, (il magistrato, secondo il linguaggio di Locke) è arbitro solo tra un essere umano e un altro, può proteggere ciascun suddito dalle violenze e dai torti che può subire da chiunque altro, ma non può difendere nessuno contro il proprio dio. Qualunque male si possa soffrire per obbedire al magistrato in altri ambiti, egli può risarcire il danneggiato in questo mondo; ma se costringe qualcuno ad abbracciare una religione falsa, non può riparare il suo atto nell'aldilà. Sul tema della salvezza eterna, dice ancora Locke, governanti e governati sono sullo stesso piano, sono ricercatori egualmente titolati, il potente non può dare al debole alcuna sicurezza sul fatto che non sbaglierà, nel seguire il suo comando rispetto alla salvezza, né alcun risarcimento se sbaglierà per causa sua. Accettare e attuare tale impostazione politica rispetto agli individui e ai gruppi è ciò in cui consiste la tolleranza perfetta<sup>12</sup>.

La tolleranza va riportata al proprio alveo ed intesa come via propeudeutica, come precondizione della laicità; tale nozione è nata infatti come arte istituzionale del limite da apporre sia alla libertà sfrenata dei molti che all'assoluto dominio di uno (o di pochi) in materia di verità ultime, e per il bene del governo politico della dimensione mondana del vivere.

## 6. Toleration e laicità

È di primaria importanza considerare la sensibilità lockiana per una politica realmente efficace a favore della coesistenza fra gruppi reciprocamente

<sup>12</sup> J. LOCKE, *Essay on Toleration* (1667), cit.

ostili. Come già anticipato, non è lecito contrapporre il rigore teorico di una «filosofia» della tolleranza (1685) alle riflessioni politiche sulle condizioni dei gruppi che coesistono in condizioni di precarietà istituzionale diffusa (1661-1667), come era il caso dell'Inghilterra: lo si può affermare a maggior ragione riconoscendo un valore politico autonomo agli aspetti pragmatici della consuetudine alla coesistenza, che sia effettivamente e lungamente posta in atto da attori *pur coinvolti in situazioni di ostilità potenziale*. I gradi di animosità crescente indicano l'avvicinarsi del livello di guardia, mentre il consolidamento di attitudini non attivamente conflittuali lo allontanano.

Prima ancora che la tenuta della società sia a rischio, la politica liberale e democratica deve leggere i mutamenti per poter intervenire in maniera appropriata in tempo, secondo i propri principi. Rileggere le premesse storico-concettuali della situazione odierna è quindi di grande rilievo.

A partire da tale scritto lockiano è possibile esaminare una delle accezioni di *toleration* e soltanto entro condizioni storiche e istituzionali date. È inoltre importante dire che la tolleranza trae vantaggio da una diffusa e efficace messa in atto di *politiche* e atti amministrativi concretamente tolleranti. Si ricordi che per Locke si tratta di interventi garantistici, artefici della separazione fra le cose che riguardano le condizioni generali della coesistenza pacifica e le cose che non la riguardano. Queste misure funzionano nel promuovere il benessere, la prosperità, la sicurezza dei cittadini ancor prima che si avverta la necessità di una loro giustificazione in termini morali. Si tratta di una legittimazione attraverso i risultati. Locke non distingueva ancora le pratiche dagli atteggiamenti interiori, quando scriveva di *toleration*, semmai dava la priorità alle prime per la maggior visibilità ed efficacia delle soluzioni concrete rispetto alle dichiarazioni di principio.

Non da ultimo per tale ragione, si ravvisa retrospettivamente la debolezza di tale accezione di tolleranza, e la si individua nella troppo ampia dipendenza dell'esercizio di essa rispetto a considerazioni prudenziali e materiali, alle quali i titolari del potere politico dovrebbero riferirsi per giudicare ogni volta «se questo sia il caso» di intervenire in un certo modo, piuttosto che in un altro. Rimane infatti indubbio il nesso più volte invocato da Locke fra la *toleration* e il tatto per la situazione, la lungimiranza, la prudenza; sono queste qualità non passibili di apprendimento, e non di meno competenze indispensabili a cui il magistrato deve perennemente far ricorso nello svolgimento del suo ufficio.

Per una sensibilità contemporanea, il parziale paradosso è che si richiami un principio discrezionale al fine di obbedire ai dettami di uno strenuo garantismo, che, da un punto di vista certo aggiornato e 'continentale', ma non contrario allo spirito lockiano, potremmo definire costituzionale. Di un co-

stituzionalismo, inoltre, che sia sensibile alle odierne trasformazioni dei livelli e delle dimensioni dell'appartenenza politica. Il formato dello Stato-nazione non è più l'unico ambito dell'esercizio del potere e dell'espressione del consenso politico, in particolare in regime di democrazia, come il caso paradigmatico dell'Unione Europea mostra chiaramente. «Laicità», da supremo principio regolativo delle *policies* in regime di democrazia, potrebbe divenire «guardiano di confine di rango costituzionale», attivo in una pluralità di dimensioni politiche e giuridiche. Tale effetto di moltiplicazione delle dimensioni sia spaziali sia istituzionali, su cui un principio supremo di laicità (supremo lo definisce la Corte costituzionale italiana rispetto alla Costituzione nazionale) potrebbe agire, non ci deve far dimenticare come già all'interno del formato statale-nazionale i regimi liberaldemocratici nella loro successione abbiano modificato sia la nozione sia la messa in esercizio costituzionale della laicità. Se guardiamo con estrema generalizzazione allo Stato liberale maturo, in esso la laicità si configura come negativa, quale non ingerenza e indifferenza dello Stato rispetto alle questioni di coscienza, laddove i soggetti della relazione sono i singoli e l'ordinamento giuridico; con l'avvento dei regimi democratici, invece, si può parlare di laicità attiva, giacché in essi viene promossa l'eguaglianza di trattamento delle diverse fedi e delle comunità religiose organizzate intorno a tali credenze. Una considerazione attenta ai mutamenti alle strutture costituzionali, nazionali e sovranazionali, rispetto al ruolo del principio di laicità è necessaria per controbilanciare gli aspetti discrezionali del piano delle politiche su cui si assesterebbero gli interventi di *toleration*.

Questa attenzione può apparire provocatoria a chi tutt'oggi afferma la distinzione categoriale fra laicità e liberalismo, per negare a *fortiori* connessioni con regimi costituzionali, come quelli democratici odierni, più impegnati sul versante di una laicità attiva<sup>13</sup>, che inoltre si predispone ad intervenire su una pluralità di livelli (sovranazionali) di garantismo.

Non si possono certo nascondere le difficoltà in cui versa tale visione

<sup>13</sup> Secondo idee diffuse in ambiti che producono opinione socialmente influente, la laicità riguarderebbe il terreno delle idee, e segnatamente delle convinzioni religiose, mentre il liberalismo sarebbe riferito alle leggi e istituzioni che meglio consentano a portatore di quelle idee di esprimerle in libertà. Neppure in questa visione si nega che l'atteggiamento intellettuale laico abbia anche una ricaduta politica: il laico sosterrà sempre la neutralità dello Stato in materia religiosa (posizione ben diversa dal relativismo e da qualunque esasperazione atea e anti-religiosa), difenderà sempre l'uguaglianza di diritti per gli appartenenti a tutte le sette religiose (e per i non credenti) e rifiuterà sempre il fondamentalismo e l'uso politico della religione. Tuttavia tali interpreti di una parte della coscienza comune ribadiscono che i laici devono limitarsi a fare opinione nella società, e non fare politica di rango ordinario, tanto meno di rango costituzionale, appunto perché la politica è l'ambito dell'incertezza e della mediazione, la dove la religione è quello dell'assoluto e della fede.

della pluralità convergente di sistemi giurisdizionali a difesa dei diritti individuali nell'ambito dell'Unione e dello spazio europeo<sup>14</sup>.

Le origini del nucleo di questa discussione risalgono a pochissimi anni fa, nella fase della stesura del Trattato di una Costituzione per l'Europa. I detrattori della Costituzione europea ritenevano che l'assenza di un testo costituzionale rigido avrebbe favorito lo sviluppo di un sana cultura competitiva fra le diverse istanze della giurisprudenza comunitaria: i fori presso cui i cittadini avrebbero potuto adire per la reintegrazione del diritto violato sarebbero stati più d'uno. Un'eccedenza di opzioni di per sé dovrebbe in effetti facilitare, e non danneggiare le esigenze individuali di effettiva tutela dei diritti, in particolare dei diritti civili, di libertà di fede e di coscienza. Qualunque siano le conseguenze che si vogliano trarre in merito al dibattito pro o contro una Costituzione per l'Unione, sistemi di giurisdizione diversi possono essere chiamati ad applicare testi formalmente distinti, o anche i medesimi testi, con buoni risultati, purché il riferimento a dichiarazioni analoghe non dia adito a sentenze fra loro in conflitto in tema di principi e di motivazioni; ma, ciò detto, e secondo i migliori auspici, questo sarebbe possibile soltanto entro un sistema razionale – fors'anche perennemente pluralistico e non legato alle sorti di una Costituzione rigida – delle varie giurisdizioni. Dovrebbe essere un sistema comunque capace di coadiuvare la riuscita dei meccanismi di tutela senza comportare un grado maggiore di opacità e di difficoltà di azione per gli individui, né una concorrenza sleale e distruttiva fra le diverse Corti (europee e nazionali) chiamate di volta in volta a dirimere controversie<sup>15</sup>. L'eventualità di un sistema equilibrato appare purtroppo remota, soprattutto oggi. Tuttavia il progetto ha una sua plausibilità e consistenza. Resta immutata la rilevanza teorica e la sostenibilità della concezione integrata e non conflittuale dei diversi fori presso cui si possa far valere il diritto alla reintegrazione del principio di laicità, ogniqualvolta le violazioni di esso riguardino i diritti di libertà di coscienza, di fede, di appartenenza religiosa di singoli cittadini dell'Unione, o di soggetti protetti dalla giurisdizione della *Convenzione Europea dei diritti dell'uomo*.

Comunque si prefiguri il futuro, da quanto finora esposto sulla funzione propedeutica della *toleration* rispetto alla laicità di rango costituzionale, discendono conclusioni che apertamente confliggono con una visione 'minimalista' del ruolo costituzionale del principio di laicità, sia a livello nazio-

<sup>14</sup> Si pensi al ruolo della giurisprudenza della Corte di Giustizia per l'Unione, nonché della Corte di Strasburgo per l'ambito più ampio dei paesi aderenti alla CEDU.

<sup>15</sup> G. ZAGREBELSKI (a cura di), *Il futuro della Costituzione*, Laterza, Roma-Bari 2001.

nale, che sovranazionale. Piuttosto è vero il contrario; qualora il principio di laicità divenisse un poliedrico guardiano costituzionale per una pluralità di ordinamenti sarebbe più rispondente alle molteplici sfere della politica contemporanea in cui i fenomeni identitari si profilano quale dimensione imprescindibile.

Barbara Henry