

Quella che si intende proporre qui è una lettura degli argomenti lockiani a sostegno della tolleranza quale via di accesso al tema dell'ordine politico, della legittimità dell'azione politica e dei suoi limiti in una società caratterizzata - come direbbe Rawls - dal fatto del pluralismo. La via che si intende seguire consente di mettere a frutto tanto le conclusioni teorico-politiche elaborate nei *Two Treatises of Government*, quanto le considerazioni sviluppate nell'*Essay Concerning Human Understanding* sulla funzione fondamentale della credenza e della probabilità nella vita pratica. La teoria della tolleranza lockiana e i suoi limiti appaiono espressione, da un lato, di quelle che l'autore considera le condizioni minime necessarie per far sussistere il legame sociale in una società in cui sono venuti meno o sono entrati in crisi i vincoli tradizionali, dall'altro, della sua particolare interpretazione della natura del conflitto religioso e delle circostanze in cui si rende impossibile annullarne le conseguenze negative. Circostanze in cui non è possibile far ricorso a quella che a Locke si presenta (già dal 1667) come la soluzione più efficace e meno gravida di conseguenze socialmente negative: non l'uniformità, che anzi può essere causa di una degenerazione dello scontro religioso in conflitto violento e distruttivo per lo stato, ma la competizione tra attori religiosi privati di influenza sul potere politico e la moltiplicazione delle loro ragioni di rivalità e di conflitto. Una soluzione che allontana Locke da Hobbes, nonostante alcuni punti di partenza condivisi, primo tra tutti la preoccupazione per il tema delle credenze socialmente pericolose e il comune anticlericalismo¹ [1].

La mia ricostruzione della teoria della tolleranza lockiana parte da un luogo classico: l'*Epistola de Tolerantia*. Al contrario di altri testi lockiani, in particolare dei *Due trattati sul governo*, intorno ai quali si è svolto un intenso e meticoloso lavoro storiografico e filologico, al fine di identificarne la precisa data di stesura, l'originario ordine delle parti, gli inserimenti e le successive revisioni, la lettera sulla tolleranza rimane ancora, per molti versi, un testo di cui è difficile ricostruire la genesi e le influenze. Uscita anonima in latino nel 1689, viene subito tradotta in inglese da William Popple, con il probabile tacito consenso dell'autore. Alle sue spalle c'è una lunga meditazione sul tema dei rapporti tra stato e religione, iniziata con i giovanili *Two Tracts on Government* del 1661-62, dove si rifiuta qualsiasi ipotesi di tolleranza, proseguita con la svolta del 1667 che porta alla stesura di varie versioni dell'abbozzo del *Saggio sulla tolleranza*, mai dato alle stampe dall'autore, e di un altro importante manoscritto lockiano, risalente al 1681, conosciuto col titolo *Critical Notes upon Edward Stillingfleet's Mischief and Unreasonableness of Separation*, in cui viene anticipata la visione della chiesa quale associazione volontaria² [2]. La lettera viene scritta in Olanda nel 1685, in un contesto nazionale particolarmente felice dal punto di vista della convivenza tra diverse religioni. Locke, che era stato costretto all'esilio nel 1683, negli anni olandesi ha l'opportunità di gettarsi come mai prima nello studio della teologia, forse anche per l'influenza dell'amico van Lymborch, importante teologo della chiesa rimonstrante, al quale la lettera è dedicata. Dallo stesso Philip van Lymborch, e dal gruppo dei suoi amici olandesi (cfr. Marshall 1994, p. 367), probabilmente, Locke mutuava l'idea espressa nell'incipit dell'epistola: l'idea della tolleranza quale essenziale virtù cristiana, una concezione polemica verso i sostenitori della teoria agostiniana del *compelle intrare*, che sulla base di una frase desunta dal Vangelo di Luca (14, 23) legittimava i cristiani all'uso della forza per costringere gli eretici all'ortodossia. Un argomento vicino a quello sviluppato da Pierre Bayle nel suo *Commentaire philosophique sur le ces paroles de J^{es}us Christ, Contrain-les d'entrer; ou l'on prouve, par plusieurs raisons demonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte: et ou l'on refuse tous les sophismes des convertisseurs de contrainte, & l'apologie que St. Augustin a faite des pers^ecutions* (1686), opera che Locke risulta aver acquistato e letto, ma in un periodo immediatamente successivo alla stesura dell'*Epistola* (Wootton 2003, p. 96).

[1] Il punto è certamente delicato e il modo in cui si affronta il rapporto Hobbes/Locke dipende molto dal rilievo che si intende dare alla diversità delle soluzioni proposte, o piuttosto ai comuni timori e alle comuni preoccupazioni. Non mancano posizioni interpretative che partono dall'ipotesi per cui tra l'erastianesimo hobbesiano e la tolleranza lockiana la tensione sia solo apparente. Cfr., per esempio, Champion 2002.

[2] Il titolo non è lockiano. Il manoscritto di 168 pagine, parte della *Lovelace Collection*, non ha titolo. Esso risulta scritto per lo più per mano di Tyrrell, e solo in alcune parti direttamente da Locke. Si è a lungo ritenuto che fosse opera di entrambi, ma Marshall ha sostenuto con argomenti convincenti che Locke soltanto è da ritenersene l'autore (Marshall 1994, pp. 97-110). Il manoscritto, di cui è stato pubblicato un breve estratto da Victor Nuovo (Nuovo 2002, pp. 73-39), contiene una prima completa formulazione della teoria lockiana della chiesa. Sulla stretta continuità tra la *Lettera sulla tolleranza* e le note su Stillingfleet, cfr. Marshall 1994, p. 358.

Qualche ulteriore importante indicazione sull'occasione da cui nasce l'opera ci viene offerta dalla data della sua stesura: quel 1685 che è l'anno della revoca dell'editto di Nantes, che segna la ripresa ufficiale della sanguinosa persecuzione degli ugonotti voluta in Francia da Luigi XIV, e dell'ascesa al trono d'Inghilterra di Giacomo II. Quel Giacomo, fratello di Carlo II, la cui aperta professione di cattolicesimo aveva scatenato la c.d. *exclusion crisis* del 1679, una crisi politica che aveva presto abbandonato le aule parlamentari e si era trasformata in un vero e proprio complotto, il cui esito fallimentare avrebbe portato all'esilio di Shaftesbury, alla condanna a morte di Sidney e alla fuga in Olanda dello stesso Locke. Di un Locke che la storiografia ci restituisce come un uomo prudente fino all'eccesso, ma la cui cautela trova una più che ragionevole giustificazione nel suo coinvolgimento in molti importanti avvenimenti della storia politica inglese della seconda metà del Seicento, almeno a cominciare dal momento in cui incontra Shaftesbury, nel 1666.

Lasciando da parte le questioni legate alla genesi dell'opera, si può constatare che la fortuna contemporanea della lettera sulla tolleranza si deve più alla filosofia politica che alla storia delle dottrine politiche. E in ambito filosofico politico, e più in particolare nell'ambito della discussione contemporanea sulla tolleranza, quale principale virtù liberale, e sui limiti del liberalismo (parafrasando il titolo di un'opera di Susan Mendus), che si è sentito il bisogno di tornare a interrogare il testo lockiano, per verificare la possibilità di proporla una riattualizzazione, seppure con le opportune revisioni e correzioni, o argomentare le ragioni di un suo necessario superamento. Su questa strada si sono mossi filosofi politici contemporanei quali: Jeremy Waldron, Susan Mendus, Richard Vernon, Paul Bou-Habib e Alex Tuckness.

Vorrei qui riprendere la disamina della *Lettera sulla tolleranza* che Jeremy Waldron ha proposto in un importante saggio del 1988, ripubblicato nel 1991 nel volume dedicato a *A Letter Concerning Toleration in Focus*, dal titolo: *Locke, toleration and the rationality of persecution*, per arrivare a una lettura volta soprattutto a far emergere lo spirito radicale con cui Locke affronta il tema dei rapporti tra chiesa e stato, uno spirito che in una prospettiva liberale, mi pare, tutt'altro che superato, sebbene alcuni aspetti della teoria lockiana possano risultare oggi insoddisfacenti. Se, infatti, non può non risultare deludente che il discorso lockiano non sia un discorso sulla libertà di religione e, più in generale, sulla libertà di pensiero, rimane ancora viva l'esigenza sentita da Locke, da un lato, di fissare i confini tra l'attività delle chiese e l'attività dello stato, dall'altro di leggere la limitazione del potere dello stato in termini che ne fanno emergere il costante bisogno di rispondere ad una domanda di giustificazione pubblica.

Secondo Waldron l'*Epistola de tolerantia* contiene una linea argomentativa principale che ruota intorno al tema dell'irrazionalità dell'intolleranza: la persecuzione religiosa sarebbe semplicemente irrazionale. A tale conclusione Locke arriva, secondo Waldron, a partire da una definizione dello stato che si incentra sulla peculiarità dei mezzi di cui esso dispone: Locke scrive Waldron - come Weber, definisce lo stato in termini dei mezzi caratteristici a sua disposizione (Waldron 1991, p. 101): sia nel *Secondo Trattato* che nell'*Epistola*, la caratteristica saliente del magistrato è il suo potere di fare le leggi e sostenerle con l'uso della forza, weberianamente diremmo con il monopolio della forza fisica legittima. Secondo Waldron, il fatto che i governi e i loro pubblici ufficiali operino per mezzo della forza, diversamente da altre organizzazioni, è la premessa fondamentale e la base della distinzione tra chiesa e stato (ivi, p. 102). Dopo aver così definito lo stato, l'argomento lockiano prosegue sottolineando come i mezzi a disposizione del magistrato, cioè le leggi, le sanzioni, e la spada, non siano capaci di produrre una genuina credenza religiosa nelle menti dei cittadini che sono ad essi soggetti (ivi, p. 103). Poiché la vera fede ha origine solo da un'illuminazione interiore; essa non può essere ottenuta con la coercizione, con pene corporali, e quindi lo stato, che procede attraverso il comando e la forza, non può avere tra le sue funzioni la promozione della vera religione. I fini dello stato devono essere limitati al perseguimento del bene e della prosperità della società su questa terra. Locke sembra, così, secondo questa lettura, più interessato alla razionalità del persecutore che al rispetto di coloro che potrebbero esserne le vittime.

Questa linea argomentativa, secondo Waldron, ha due elementi di debolezza: 1) sostiene una difesa solo strumentale della tolleranza: non dice mai che la intolleranza è un male, ma solo che è irrazionale; 2) si regge su premesse discutibili. Se anche fosse vero che le credenze religiose non possono essere mutate con strumenti coercitivi, perché la coercizione può piegare la volontà, ma non può farci credere in cose diverse da quelle in cui credo, le condizioni che influenzano l'attenzione, la selezione e la concentrazione, e costituiscono le premesse per il formarsi delle credenze, possono essere manipolate e tale manipolazione, sostenuta dalla minaccia dell'uso della forza, può indurre indirettamente ad un mutamento delle convinzioni. Se un uomo è costretto a leggere la Bibbia o il catechismo sotto la minaccia della pena di morte, l'effetto di questa minaccia può avere come esito indiretto il fatto che egli cambi la propria opinione. Poiché sembra

che la forza può essere utilizzata a scopi religiosi con questi mezzi indiretti, non può essere condannata come irrazionale in tutte le circostanze (p. 116). Se si accetta questa linea di ragionamento - suggerisce Waldron - allora si vede come tutta la teoria di Locke poggi solo sulla credenza protestante nella necessità di una fede sincera, ovvero di una fede che si formata senza che siano intervenuti fattori esterni volti a condizionare o manipolare la configurazione di stati mentali; il che apre tutta una serie di difficili e problematiche questioni filosofiche su cosa si debba intendere per processo autonomo di formazione delle idee - questioni alle quali Locke non dà risposta (cfr. ivi, pp. 117-119).

L'interpretazione di Waldron non sembra rendere totalmente merito al testo lockiano. Quella che Waldron considera la sua principale linea argomentativa appare in realtà come parte di una lunga catena di argomenti, in cui, per altro, la delimitazione dell'ambito di azione del potere politico costituisce solo un momento. Altrettanto fondamentale nel progetto di tolleranza lockiano, infatti, la definizione, per nulla scontata, che egli offre della chiesa. Aspetto quest'ultimo di solito stranamente trascurato dalla letteratura, con qualche importante eccezione (cfr. Champion 2002, Harris 2002, Wootton 2003).

La definizione che Locke dà dello stato non è incentrata, come vorrebbe Waldron, esclusivamente sul monopolio legittimo della forza, altrettanto centrale è la questione dell'origine del potere politico. La domanda corretta dalla quale si deve partire non è: di quali mezzi si serve lo stato e quali obiettivi si possono ottenere loro tramite; ma: da dove potrebbe derivare il potere del magistrato in materia di religione? Chi potrebbe aver delegato al magistrato l'autorità su un bene che non è di questo mondo? Non Dio, è la prima risposta di Locke: «Non lo è stata da Dio, poiché non risulta in alcun luogo che Dio abbia attribuito a uomini una tale autorità sugli uomini, da poter costringere altri ad abbracciare la loro religione» (Locke 2005, I Lettera, p. 136). Sappiamo perché Dio non può aver concesso una simile delega al potere del magistrato dalla lunga disamina del *Patriarca* contenuta nel *Primo trattato sul governo*, dove a partire da una lettura filologica del testo ebraico del *Genesi* Locke insiste sul dato della pluralità degli uomini, insiste non sulla realtà dell'uomo, ma su quella dell'umanità: non ad Adamo Dio dà il potere sulla terra, ma agli uomini, il che originariamente significa ad Adamo ed Eva, e per estensione all'umanità intera (Locke, I, cap. IV). Dio crea gli uomini liberi e uguali: non esistono rapporti di subordinazione naturali. Se Dio avesse delegato al magistrato un potere sulla coscienza dei sudditi e sulla loro capacità di giudizio, che rimane il principale palladio della loro libertà anche una volta entrati nella società civile, non li avrebbe creati liberi e moralmente uguali. Il potere politico nasce da un mandato, da un patto fiduciario con cui gli uomini delegano al magistrato il potere di salvaguardare solo quei beni la cui sicurezza rimarrebbe incerta nello stato di natura. L'uomo naturale ha la capacità di costituire il governo civile senza il soccorso e il sostegno divino, e lo crea come un dispositivo per mettere la forza della comunità a sostegno della legge naturale. La vita politica per Locke non dipende da niente altro che dalla natura umana (cfr. Harris 2002, pp. 199-208). La domanda che ci si deve porre, allora, secondo Locke, sembra essere la seguente: il bene e la salvezza dell'anima è un bene che i cittadini ragionevolmente potrebbero consentire di delegare al magistrato? Quali garanzie sarebbe in grado egli di offrire rispetto al raggiungimento di quell'obiettivo?

Su questa linea di ragionamento si colloca la questione dell'uso della forza come strumento irrazionale per il perseguimento della salvezza dell'anima. Come abbiamo già visto, se solo la fede sincera è la vera fede, quello che la violenza ottiene per Locke può essere al massimo un comportamento ipocrita. Se il magistrato, d'altra parte, usa non la legge e la sanzione che la sostiene, ma la persuasione, il risultato del suo operare, seppure lecito, perché ogni uomo ha diritto di usare la persuasione, sarebbe incerto, come è incerto il compimento di ogni tentativo di convincere l'altro. Locke offre un'illustrazione molto efficace di ciò nella *Seconda lettera sulla tolleranza* con l'aneddoto dei due fratelli Reynolds: «entrambi studiosi, uno protestante, l'altro papista, che, dopo uno scambio di scritti, si convertirono entrambi: talché nessuno dei due, per quante argomentazioni si sforzasse di adoperare, riuscì a ricondurre suo fratello alla religione che egli, dal canto suo, aveva ritenuto di aver ragione di abbracciare» (Locke 2005, II Lettera, p. 205)3[3].

«[...] anche ammesso che l'autorità delle leggi e la forza delle pene fossero efficaci a convertire gli spiriti umani» scrive esplicitamente Locke, «pur tuttavia ciò non gioverebbe affatto alla salvezza delle anime» (Locke 2005, I Lettera, p. 137). Quale sarebbe, infatti, il risultato della nostra decisione di delegare un potere in materia di religione al magistrato? Sarebbe un esito paradossale: la salvezza del cittadino dipenderebbe dal luogo in cui egli nasce: la via stretta che porta alla salvezza dell'anima, perché unica è la vera religione, si

3[3] Locke ritorna sul caso dei fratelli Reynolds anche nella *Terza e Quarta lettera sulla tolleranza* (cfr. Locke 2005, p. 580 e 765).

restringerebbe ancora di più. Tra tante opinioni diverse che i sovrani nutrono in materia di religione, si avrebbe necessariamente che quella via angusta e quella porta stretta che conduce in cielo sarebbe aperta a pochissimi, e per giunta in una regione soltanto, e inoltre (che sarebbe in tutto questo la cosa più assurda e indegna di Dio) la felicità o la sofferenza eterna sarebbero dovute unicamente a quel caso che la nascita (ivi, pp. 137-138). Certo, così accade per lo più nella realtà. Nei fatti il caso che spesso decide la religione di un individuo, a seconda del paese dove nasce. Locke, tuttavia, non sta parlando di ciò che è, ma di ciò che dovrebbe essere, delle ragioni che possono essere chiamate a giustificare una delega di poteri in una materia estranea alla vita terrena. Per arrivare a credere che è opportuno delegare al magistrato un potere in materia di religione devo avere buone ragioni, ragioni fondate sulla chiara evidenza che quella sia la via che offre maggiori probabilità di ottenere il bene della salvezza dell'anima.

Nella successiva *Terza lettera sulla tolleranza*, Locke rafforza quest'argomento nel tentativo di rispondere alle critiche di Jonas Proast⁴[4]. Se il sovrano conosce la vera religione e la vera religione porta alla salvezza dell'anima perché si chiedeva Proast- dovrebbe astenersi dall'imporla per via legislativa? Di fronte a questa obiezione, che sembra anticipare le posizioni di coloro che sottolineano il carattere paradossale della tolleranza⁵[5], Locke risponde non solo sottolineando che il magistrato, come qualsiasi altro uomo, non può avere conoscenza, certezza, ma solo opinione, fede, convinzione in materia di religione (cfr. Locke 2005, III Lettera, p. 274), ma anche mettendo in luce le conseguenze che deriverebbero dall'universalizzazione del principio proposto da Proast⁶[6], ovvero del principio per cui ogni magistrato che crede la sua religione vera è tenuto a usare la forza per indurre ad essa gli uomini (ivi, p. 273):

«[] poiché tutti i magistrati che credono vera la loro religione sono tenuti a usare la forza per condurre ad essa i loro sudditi, come se fosse vera effettivamente, e poiché la maggior parte delle religioni nazionali che ci sono al mondo sono erronee, se la forza di cui si fa uso per condurre gli uomini alla religione nazionale, punendo i dissenzienti, in qualche misura efficace, sia la sua efficacia quella che si vuole, indiretta e a distanza, se così vi piace, è probabile che essa faccia venti volte più male che bene; perché delle religioni nazionali che ci sono al mondo, a voler parlare con misura, ce ne sono più di venti sbagliate per una giusta (ivi, p. 542).

Il cittadino che deve decidere se è razionale delegare al magistrato la salvezza della propria anima, si trova a dover operare una scelta in una situazione di incertezza attraverso un calcolo di probabilità (cfr. Wootton 2003, p. 103). Alcune illustrazioni del problema proposte nella *Lettera sulla tolleranza* sono particolarmente efficaci. La prima si serve del paragone tra il bene salvezza dell'anima e i beni che, senza sollevare particolari obiezioni, siamo generalmente disposti a collocare nella sfera privata e sui quali, anzi, riteniamo fondamentale che la scelta sia lasciata ai singoli cittadini. Perché diamo per scontato, si chiede Locke, che quando si tratta di questioni di famiglia, di beni, di salute fisica, ciascuno ha pieno diritto di valutare per proprio conto il suo interesse, e gli è consentito di scegliere ciò che crede meglio (ivi, p. 147), mentre ci comportiamo diversamente quando si tratta di questioni religiose? La risposta è che, mentre pensiamo esistano più strade verso la felicità, la ricchezza o la salute, riteniamo che esista una e una sola strada verso la salvezza. La differenza tra le due situazioni è, per, solo apparente, dato che non sappiamo quale sia quell'unica via che conduce a Dio. Se vista in questa prospettiva la situazione di chi vuole ottenere la salvezza dell'anima è paragonabile a quella di una persona gravemente malata, affetta da una malattia la cui cura è unica e

4[4] Dopo la pubblicazione della *Lettera sulla tolleranza*, Locke si trovò a dover affrontare un'aspra polemica con Jonas Proast, cappellano di All Soul College a Oxford, che nel 1690 pubblicò *The Argument of the Letter Concerning Toleration Briefly Consider'd and Answer'd*. Locke rispose, a distanza di pochi mesi, con la sua *Seconda lettera sulla tolleranza*, firmata con lo pseudonimo *Philanthropus*. Seguì una replica di Proast nel 1681 con un breve scritto di circa 29 pagine, intitolato *Third Letter concerning Toleration*, al quale Locke replicò con il lunghissimo testo della sua terza lettera (1692). A quasi vent'anni di distanza Proast intervenne di nuovo contro la teoria della tolleranza lockiana con un'opera intitolata *A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration*, firmata *Philochristus*, suscitando la quarta e ultima lettera di Locke, che rimase incompleta al momento della sua morte avvenuta nel 1704 (cfr. Nicholson 1991, pp. 163-164).

5[5] Molti autori contemporanei sottolineano il carattere paradossale di questa virtù liberale: non è paradossale, si chiedono, il fatto che si consideri una virtù il lasciare che venga compiuta un'azione o espressa e diffusa un'opinione che non si approva, che si giudica moralmente sbagliata? Perché dovrebbe essere una virtù, o addirittura un bene in sé, permettere, non interferire e non ostacolare ciò che si considera cattivo, sbagliato?

6[6] Per Locke, è un segno distintivo della verità di un principio il fatto che esso non si addice soltanto ad un certo paese, o partito (cfr. Locke 2005, III Lettera, p. 406).

per giunta sconosciuta (cfr. *ivi*, p. 149). Sarebbe ragionevole in quella situazione affidare al magistrato la scelta della medicina, solo perché una medicina unica e che tra tante differenti non si sa quale sia? No, risponde Locke, perché il giudizio del magistrato, la sua capacità di ricerca e di riflessione non sono superiori a quelli di ognuno di noi; ed, invece, assolutamente certo che la sollecitudine che il singolo ha verso la propria salute e la salvezza della propria anima è superiore a quella che può averne il magistrato.

Io affermo scrive Locke che quell'unico angusto sentiero che conduce al cielo non è più noto al magistrato che ai privati cittadini; e perciò io non posso seguire con sicurezza una guida che, mentre può ignorare la via giusta tanto quanto me, dall'altra parte certamente non può non essere meno sollecito della mia salvezza di quanto lo sia io stesso (*ivi*, p. 151).

Quale compensazione può darmi il magistrato in caso di un suo errore circa la vera religione? In una situazione di incertezza posso decidere di seguire l'ordine del magistrato di fare il mercante, perché, se la scelta risulta sbagliata, egli ha la possibilità di risarcirmi abbondantemente in altro modo del tempo e della fatica perduta con il commercio (*ivi*, p. 150). La situazione, tuttavia, è abissalmente distante nel caso della perdita di un bene che non appartiene a questo mondo: rispetto alla vita futura le cose non vanno in questo modo. Se faccio un cattivo investimento in quel campo, se ad un certo punto mi trovo senza speranza, il magistrato non può in nessun modo risarcirmi del danno, rendere più lieve la mia disgrazia, e non può riportarmi nemmeno parzialmente, e meno che mai completamente, alla situazione di prima (*ibidem*).

La natura fiduciaria del potere del magistrato implica non solo che il suo ambito è delimitato da ciò che i cittadini possono ragionevolmente ritenere più garantito se protetto dalla forza della legge, anziché dall'arbitrio del giudizio individuale, ma anche che ogni intervento del legislatore dovrà essere accompagnato dal sostegno di una giustificazione pubblica che possa legittimarlo di fronte alla cittadinanza. Come hanno sottolineato con sfumature diverse Vernon e Tuckness, Locke anticipa in modo implicito nella *Lettera sulla tolleranza* il tema della ragione pubblica, tema che viene sviluppato in forma più articolata nelle lettere successive (in particolare nella terza e quarta lettera), scritte in risposta a Jonas Proast. L'intolleranza, la persecuzione, l'uso della forza in materia di religione, è irrazionale perché incoerente con l'uso pubblico della ragione (Vernon 1997, p. 35).

Il bisogno di una giustificazione neutrale dell'uso del potere politico, la necessità di far emergere la differenza tra il punto di vista del privato cittadino e quello del legislatore, è sottintesa già in alcuni punti della *Lettera sulla tolleranza*. Scrive, per esempio, Locke: «[] ammettiamo che sia una cosa di sua natura indifferente lavare con l'acqua un neonato. Concediamo anche che sia lecito al magistrato ordinare con una legge che sia fatto, purché egli sappia che un tale lavaggio è utile a guarire o a prevenire una malattia a cui i bambini vanno soggetti, e ritenga altresì che la cosa sia tanto grave da richiedere un editto. Sosterrò forse qualcuno che il magistrato ha lo stesso diritto di ordinare con una legge che i neonati siano lavati da un sacerdote ad una fonte consacrata, per la purificazione delle loro anime? O che siano iniziati a qualche rito sacro? Chi non vede al primo sguardo che le cose sono differenti da ogni punto di vista? Basta supporre che si tratti del figlio di un giudeo, e la cosa parla da sé» (Locke 2005, I Lettera, p. 156).

Il legislatore non può intervenire senza aver ponderato il proprio intervento e aver trovato ragioni pubbliche che possano giustificarlo, allontanando da esso il sospetto di parzialità e di discriminazione religiosa verso particolari gruppi. Il problema lockiano non è tanto quello di sottrarre aprioristicamente spazi all'intervento del legislatore, di individuare ambiti in cui in linea di principio non è permesso legiferare, quanto piuttosto quello di indurlo ad agire in conformità alla legge di natura, col consenso dei cittadini, un consenso che si ottiene anche grazie alla virtù dell'astensione nella regolamentazione di comportamenti inessenziali all'ordine politico ed evitando un sovraccarico di leggi, laddove i comportamenti individuali sembrano dotati di una loro autonoma interna normatività^{7[7]}.

È un'esigenza forte di giustificazione dell'esercizio del potere che porta Locke a insistere sul fatto che non è sufficiente che [il magistrato] pensi soltanto che tali imposizioni e tale rigore siano necessari, od opportuni, deve aver seriamente e imparzialmente considerato e discusso del fatto che lo siano o no (Locke, 2006, *Saggio sulla tolleranza*, p. 99). È sempre questo il motivo per cui nel *Secondo trattato* si sottolinea l'importanza di un legislativo che sia costituito da un corpo collettivo effettivamente rappresentativo. Come ha sottolineato Waldron in *The Dignity of Legislation*: il vantaggio epistemico dell'affidare il potere legislativo nelle mani di un'assemblea rappresentativa consiste, per Locke, nel fatto che il ragionare insieme, il confronto delle posizioni, nella ricerca di una soluzione rispettosa della legge di natura, che rende

^{7[7]} Sul problema degli ambiti di azione del legislatore e sui suoi limiti, cfr. Fagiani 1983, pp. 356-360.

meno probabile la prospettiva di una legislazione ingiusta e parziale (Waldron 1999, p. 81). Se le decisioni del legislativo, una volta entrati in società, devono essere prese a maggioranza, ciò non significa che quanto la maggioranza decide sia di per sé espressione di una ragione pubblica. Deve esserci stata una seria discussione e un confronto in vista di una soluzione imparziale, capace di tener conto sia dell'interesse generale, sia delle ragioni che potrebbero renderla accettabile in una conversazione in cui è stata rispettata la regola fondamentale della ragione, che insegna (anche senza riferimento a Dio) una legge di reciprocità tra esseri che appartengono alla stessa comunità umana e che non hanno rapporti di subordinazione naturale tra loro, i quali, per Locke come per Kant (cfr. Simmons 1992, p. 41), non possono fare uso strumentale gli uni degli altri. Gli uomini, dice infatti, Locke non sono stati creati gli uni ad uso di altri (cfr. Locke II trattato, § 6).

Se letta in questa prospettiva la teoria lockiana della tolleranza non può essere accusata né di proporre una soluzione incentrata su una particolare concezione della natura della fede, che richiede un'accettazione interiore e sincera, né di proporre una difesa solo strumentale della tolleranza, fondata sull'argomento dell'irrazionalità della forza. La ragione pubblica offre una giustificazione morale della tolleranza quale virtù pubblica, accettabile anche da individui che professino religioni diverse.

La visione della ragione pubblica lockiana, d'altra parte, a differenza di quella rawlsiana - come ha sottolineato Vernon - non impone una selezione preventiva, non ci costringe a mettere tra parentesi le nostre private visioni comprensive del bene. Come emerge soprattutto nella *III lettera sulla tolleranza*, Locke è ben lontano dal presupporre che i cittadini possano mettere da parte tutte le loro credenze, per poi costruirne di nuove riflessivamente: «Non è che tutti conoscano il dubbio di Descartes, o possano accedervi, spogliando i loro pensieri di tutte le opinioni, fino a ricondurli a principi autoevidenti, su cui poi fondare tutte le convinzioni future» (Locke 2005, III lettera, p. 452). Non è necessario e non è possibile che gli individui azzerino tutte le loro credenze, e il legislatore non deve pretendere che essi abbiano solo credenze riflessive. L'effetto sarebbe, infatti, simile a quello prodotto dal vento che voleva portar via il mantello a quel viaggiatore, il quale, quanto più forte il vento soffiava, tanto più forte si stringeva il mantello addosso, come descritto nell'*Essay on Human Understanding* (cfr. Locke 1988, vol. 2, p. 813).

Quanto detto non significa, tuttavia, che l'ordine politico lockiano possa fare completamente a meno di alcune premesse pre-politiche. L'incipit della *Epistola de tolerantia*, che propone una giustificazione della tolleranza interna al cristianesimo, che fa della tolleranza una virtù cristiana, mostra certamente un Locke per il quale il piano culturale non è meno importante di quello politico. Come ha ipotizzato Tarcov, se Locke fosse stato vivo oggi, forse, avrebbe proposto oltre alla ragionevolezza del cristianesimo, la ragionevolezza dell'islamismo, dell'ebraismo, del paganesimo, dell'induismo (Tarcov 1999, p. 183). L'insistenza lockiana nel *Saggio sull'intelletto umano* sull'importanza dell'acquisizione di un corretto metodo di formazione delle opinioni e quella, presente negli scritti pedagogici, sulla virtù della civiltà vanno senz'altro in direzione di una riforma morale. In un contesto di crisi della tradizione, quale quello dell'Europa del Seicento, se Locke non ritiene che l'individuo debba e possa cancellare tutto il suo patrimonio di convinzioni, certo è convinto che si ponga con più urgenza il problema del formarsi delle credenze (cfr. Wolterstorff 1996), delle condizioni che ne consentono una più corretta formazione, dei contesti in cui più facilmente matura una disposizione alla loro revisione e delle situazioni che viceversa facilitano il consolidarsi di credenze negative e socialmente pericolose o lo sviluppo di atteggiamenti di chiusura e di maggiore indisponibilità a rivedere le proprie convinzioni.

Se in Locke troviamo un'anticipazione del tema della ragione pubblica, la sua posizione non è riducibile né a quella del liberalismo neutralista né a quella del liberalismo perfezionista contemporaneo (cfr. Tuckness 2002); e ciò non solo perché la presenza della legge di natura costituisce un criterio sostantivo che non può essere ignorato nelle scelte pubbliche, ma anche perché tra ambito della giustizia e ambito dell'etica individuale si dà non una completa separazione, né una totale sovrapposizione, ma una possibile area di parziale sovrapposizione^{8[8]}. Si deve poter contare, per Locke, su un insieme minimo di regole morali non istituzionali, informali, condivise o comunque diffuse, in particolare si deve poter fare affidamento sulla

^{8[8]} È questo un punto molto problematico degli scritti sulla tolleranza lockiani. Nel *Saggio sulla tolleranza* Locke sostiene che lo stato non deve intervenire per punire i vizi dei cittadini, imponendo particolari prescrizioni morali, punendo o premiando comportamenti morali, a meno che essi non siano considerati necessari alla preservazione della società. Nel *Saggio sulla tolleranza* scrive: «Ci sono stati che hanno reso legale il furto per coloro che non si facessero cogliere sul fatto; e forse a Sparta era una cosa non colpevole rubare un cavallo come lo è in Inghilterra vincere una gara di cavalli. Avendo il potere di fare regole per il trasferimento della proprietà da un uomo all'altro, il magistrato può stabilire qualsiasi norma, purché sia universale, eguale, non violenta, e conforme all'interesse e al bene della sua società, come lo era quella legge di Sparta, che, avendo una popolazione guerriera, trovò cos'è un modo non sbagliato per insegnare ai propri cittadini la vigilanza, il coraggio, e l'attività. Faccio quest'osservazione di passaggio, per mostrare quanto il bene dello stato sia criterio di tutte le leggi umane, quando sembra limitare e alterare l'obbligo persino di alcune leggi divine, e cambiare la natura del vizio e della virtù. Perciò il magistrato che potrebbe rendere innocente il furto, non potrebbe rendere legale lo spergiuro e il non mantenere la parola data, perché distruttivi dell'umana società» (J. Locke 2006, *Saggio sulla tolleranza*). Questa posizione lockiana diviene ancora più scivolosa nella *III lettera sulla tolleranza* (cfr. Marshall 1994, pp. 376-383).

credenza nel valore della *civility* e, ancora di più, del mantenere le promesse. Quest'ultimo è prioritario rispetto a qualsiasi altro valore, perché condizione essenziale per la giustizia e il riconoscimento dei diritti individuali. L'insistenza di Locke sul valore del mantenere le promesse porta alla luce la preoccupazione di trovare in quel principio un valore condiviso in grado di rifondare il vincolo sociale e comunitario in una società di estranei, in cui sono venute meno le condizioni di omogeneità religiosa e culturale; così come l'importanza della *civility* rimanda alla necessità di trovare nuove regole di comunicazione tra eguali, che consentano di gestire forme di disaccordo e di conflitto senza cadere in derive polemogene. Come si arriva ad ottenere queste condizioni? Il compito sembra essere per Locke in parte culturale e in parte istituzionale; le istituzioni in parte presuppongono alcune virtù pubbliche in parte possono indirettamente contribuire a crearle.

È proprio in relazione al compito che le istituzioni possono avere nel favorire indirettamente la diffusione di certe regole informali che si può chiamare in causa la riflessione di Locke sulla chiesa. La chiesa non è nella realtà, ma deve essere concepita dallo stato secolare sotto il profilo giuridico come una libera società di uomini che si uniscono volontariamente per adorare pubblicamente Dio nel modo che credono gradito alla divinità al fine della salvezza delle anime. Una società libera e volontaria in cui non si nasce, ma si sceglie di entrare e dalla quale in ogni momento è possibile uscire. Se andiamo a vedere la distinzione weberiana tra setta e chiesa ci rendiamo conto del radicalismo della proposta lockiana: quella che sta descrivendo non è la chiesa, perché nella chiesa si nasce, ma una realtà sovrapponibile alla dimensione elettiva della setta. Una proposta che all'epoca sarebbe stata accettata forse solo dagli anabattisti e dai sociniani, ma che certo era tutt'altro che condivisa. Se lo stato si comporta verso le chiese come verso libere e volontarie società di uomini, se non concede privilegi e posizioni di rendita ad alcune di esse rispetto alle altre, come in Inghilterra accadeva verso la chiesa anglicana e in Francia verso quella cattolica, allora, il conflitto religioso, secondo Locke, non rappresenta una minaccia per lo stato. Non è la pluralità delle religioni a costituire un pericolo, ma il clero, le strutture di potere di chiese gerarchiche, forti di rendite di posizione, che mescolano tra loro religione e politica. Il pericolo è rappresentato dal rischio di situazioni monopolitistiche in ambito religioso (su questo punto la posizione di Locke è vicina a quella dei Levellers⁹). Qualora le chiese fossero state tutte costituite da associazioni libere e volontarie, uguali di fronte alla legge, senza situazioni di monopolio, senza trattamenti privilegiati verso alcune e persecuzioni verso le altre, il pluralismo religioso da solo secondo Locke avrebbe annullato ogni loro pericolosità, e avrebbe indotto le chiese stesse ad agire da strumento di controllo e moralizzazione le une delle altre. Cito qui un passo dal *Saggio sulla tolleranza*, ma lo stesso concetto ritorna nella *Lettera sulla tolleranza*:

«Se poi ogni gruppo di uomini riuniti in un'associazione o in una corporazione distinta dal pubblico non dovesse essere tollerato, tutti gli statuti delle città, specialmente delle grandi città, dovrebbero venire subito soppressi. Gli uomini uniti dalla religione hanno tanto poco interesse contro il governo quanto quelli uniti dai privilegi delle corporazioni, anzi forse ne hanno di meno. Di questo sono sicuro: sono meno pericolosi in quanto sono più sparpagliati e non organizzati in quel tipo di ordine. Le menti degli uomini sono così sottili e scrupolose se si tratta dell'interesse eterno che, quando sono indifferentemente tollerati e la persecuzione e la forza non li porta ad unirsi, tendono a dividersi e suddividersi in tanti piccoli corpi e sempre con la più grande inimicizia verso coloro da cui si sono separati o verso coloro a cui la loro posizione è più vicina, sicché essi si controllano a vicenda, e il pubblico può non avere timore di loro finché godono di un'eguale comune protezione e giustizia. Se l'esempio dell'antica Roma (dove così tante diverse opinioni, dei, e modi di culto erano promiscuamente tollerati) ha alcun peso, abbiamo ragione di ritenere che nessuna religione può divenire agli occhi dello stato sospetta di cattive intenzioni, finché il governo per primo con un trattamento parziale nei suoi confronti, diverso da quello verso gli altri sudditi, non dichiara le sue cattive intenzioni verso coloro che professano quella fede, e ne fa così un'affare di Stato» (Locke 2006, *Saggio sulla tolleranza*).

Lo stato non può riconoscere nel papismo una religione come le altre perché: 1) la chiesa cattolica è una struttura di potere, 2) è governata da quel principio di infallibilità papale che sopprime nel credente lo sforzo critico e il senso di responsabilità (virtù individuali essenziali per il corretto funzionamento delle istituzioni), 3) giustifica la violazione delle promesse e la possibilità di non mantenere i patti stretti con persone non appartenenti alla religione cattolica.

⁹[9] Per la posizione dei Levellers in tema di rapporti tra Stato e religione, cfr. Houston 1999.

In parte simili a queste, in fondo, sono le motivazioni che stanno dietro l'intolleranza lockiana verso gli atei. Sappiamo che Pierre Bayle nei suoi *Pensieri sulla cometa* (1682) era andato su questa strada molto oltre Locke: una società di atei non solo era possibile e immaginabile, secondo Bayle, ma essa poteva non essere peggiore di una società di credenti. Lo sguardo degli altri, il giudizio altrui, il timore della disapprovazione e la ricerca dell'approvazione, secondo Bayle, potevano costituire freni morali sufficienti a garantire una pacifica convivenza nel rispetto reciproco. Locke non sottovaluta nella sua opera il ruolo di quella che egli chiama legge dell'opinione e della reputazione, e non trascura i meccanismi dell'approvazione sociale, sulla scorta degli insegnamenti di Pierre Nicole e di Cicerone, tuttavia questi non sembrano sufficienti per potersi fidare della parola dell'ateo. Perché? La risposta che ci offre è sbrigativa, insoddisfacente, e sembra rimandare ad un'argomentazione più ampia che non troviamo nei suoi testi, che si può solo tentare di ricavare dalle sue incertezze sulla possibilità di formulare una teoria morale completamente svincolata da premesse teologiche. Il non credere in Dio, si potrebbe dire, priva l'ateo di quello spazio interiore della coscienza, di quella molteplicità interiore del sé, che Locke descrive con la metafora del tribunale: un foro interiore in cui l'uomo è chiamato nella solitudine e anche al buio a rispondere delle proprie azioni. Tale spazio, prodotto da quella che con le categorie della psicologia di Mead potremmo descrivere come la scissione interna del *Self* in *I* e *Me*, è una condizione necessaria per la genesi del senso di responsabilità individuale e, quindi, per potersi vincolare alle promesse.

A proposito della scissione interna del sé, vale forse la pena ricordare qui che autori assolutisti come Bodin e Hobbes avevano affermato l'impossibilità di un potere sovrano limitato proprio in base al principio per cui il sé non può essere diviso: il principe è e non può non essere *legibus solutus*, in quanto: *a will cannot be bound by himself* (cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cap. XXVI), non può imporre obblighi a se stesso. Locke, per contro, a sostegno del potere costituzionale limitato, riprende quelle dottrine medievali per cui la capacità di legare se stesso, di assumere obblighi verso se stesso, è dimostrazione della onnipotenza stessa di Dio¹⁰[10].

Bibliografia

Bou-Habib Paul, 2003,

Locke, Sincerity and the Rationality of Persecution, *Political Studies*, 51, pp. 611-626.

Champion Justin, 2002,

Hobbes, Locke et les limites de la tolérance, l'athéisme et l'hétérodoxie, in Yves Charles Zarka, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Tome I, Puf, Paris, pp. 221-253.

Fagiani Francesco, 1983,

Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke, Bibliopolis, Napoli.

Harris Jan, 2002,

Église et État chez Locke, in Yves Charles Zarka, *op. cit.*, Tome I, pp. 175-218.

Holmes Steven, 1988,

¹⁰[10] Cfr. Holmes, 1988, pp. 210-215. Per quanto riguarda l'affermazione per cui gli obblighi della legge di natura sono vincolanti per Dio stesso, cfr. Locke 2006, II trattato, § 189 e I trattato, § 6.

Precommitment and the Paradox of Democracy, in J. Elster e R. Slagstad (a c. di), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), pp. 210-215

Houston Alan Craig, 1999,

Monopolizing Faith: The Levellers, Rights, and Religious Toleration, A. Levine (a c. Di), *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford.

Locke John, 1988,

Saggio sull'intelletto umano, a c. di C. A. Viano, Laterza, Bari.

Locke John, 2005,

Scritti sulla tolleranza, a cura di D. Marconi, UTET, Torino.

Locke John, 2006,

Saggio sulla tolleranza, tr. e cura mia

Prossima pubblicazione su [Bollettino telematico di filosofia politica](#).

Locke John, 2006,

Due trattati sul governo, tr. e cura mia

Prossima pubblicazione su [Bollettino telematico di filosofia politica](#).

Marshall John, 1994,

John Locke, Resistance, Religion and Responsibility, Cambridge University Press, Cambridge.

Mendus Susan, 2002,

La tolleranza e i limiti del liberalismo, tr. it di R. Sala, presentazione di L. Gianformaggio e F. Margiotta Broglio, Giuffrè, Milano; tit. or. *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, Hampshire-London 1989.

Nicholson Peter, 1991,

John Locke's Later Letters on Toleration, in S. Mendus (a cura di), *John Locke, A Letter concerning Toleration in Focus*, Routledge, London, pp. 163-187.

Nuovo Victor (a c. di), 2002,

John Locke Writings on Religion, Clarendon Press, Oxford.

Simmons John A., 1992,

The Lockean Theory of Rights, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Spitz J.-Fabien, 2002,

Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance, in Yves Charles Zarka, *op. cit.*, Tome I, pp. 114-150.

Tarcov Nathan, 1999,

John Locke and the Foundation of Toleration, in A. Levine (a c. di), *op. cit.*

Tuckness Alex, 2002,

Rethinking the Intolerant Locke, ◆American Journal of Political Science◆, 46, 2, pp. 288-298.

Tuckness Alex, 2002,

Locke and the Legislative Point of View. Toleration, contested principles, and the law, Princeton University Press, Princeton.

Vernon Richard, 1997,

The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast, and After, McGill-Queens University Press, Montreal.

Waldron Jeremy, 1991,

Locke : Toleration and the Rationality of Persecution, in S. Mendus (a c. di), *op. cit.*, pp. 98-124.

Waldron Jeremy 1999,

The Dignity of Legislation, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Wolterstorff Nicholas, 1996,

John Locke and the Ethics of Belief, Cambridge University Press, Cambridge.

Wootton David, 2003,

John Locke. Political Writings, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis-Cambridge.

Il presente testo □ una rielaborazione della relazione presentata presso la sala Ferri, Gabinetto Vieusseux, martedì □ 21 marzo 2006, nel ciclo di incontri intitolato □ Conflitto e ordinamento□, organizzato dal Laboratorio nuova Buonarroti, gruppo Quinto Alto e dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Firenze.

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