

I. BERTOLETTI, *Montini e la Morcelliana. Una lettera del 1948* . . . . . 851

### L'idea di tolleranza in età moderna

a cura di Enrico Peroli

E. PEROLI, <i>Introduzione</i> . . . . .	853
P. SECCHI, <i>Nicola Cusano e la tolleranza. Un concetto moderno?</i> . . . . .	857
S. BASSI, <i>Giordano Bruno e il concetto di tolleranza</i> . . . . .	870
S. SALVADORI, <i>Erasmus. L'ignoranza socratica e l'ideale di concordia cristiana</i> . . . . .	883
R. GATTI, <i>Michel de Montaigne. Scetticismo e tolleranza</i> . . . . .	899
F. MIGNINI, <i>Baruch Spinoza. Le premesse teoriche della crisi dell'idea di tolleranza religiosa</i> . . . . .	918
D. D'ANDREA, <i>Thomas Hobbes. Tollerare il sovrano: decisione politica e conflitto religioso</i> . . . . .	931
G. DI BIASE, <i>John Locke. La mediocrità come fondamento della dottrina sulla tolleranza</i> . . . . .	947
D. BOSCO, <i>Pierre Bayle e la tolleranza. Uno sguardo al Commentaire philosophique</i> . . . . .	960
M.L. LANZILLO, <i>Voltaire. La tolleranza dalla morale alla politica</i> . . . . .	978
<i>Recensioni</i> . . . . .	991

G. Bormolini, *I santi e gli animali. L'Eden ritrovato* (E.R.A. Calogero Giannetto), 991 - T. Braccini, *Indagine sull'orco. Miti e storie del divortore di bambini* (C. Gamba), 993

*Indice dell'annata* . . . . . 995

di possibilità nella persuasione della sua irrilevanza. I sudditi possono accettare comandi che non condividono in materia religiosa soltanto se sono – se vengono – persuasi della loro ininfluenza: soltanto se risultano indifferenti per il loro destino nell'altro mondo. Indifferenza come de-responsabilizzazione e indifferenza come irrilevanza sono le condizioni di tollerabilità della decisione sovrana.

**Abstract.** *The paper analyzes the contribution of Hobbes to the definition of the categories and the arguments of the tolerance. Hobbes is not a defender of the tolerance. His solution to the religious conflict is not based on religious tolerance, but consists in the confessional unification through the sovereign decision and in the application of the principle of cuius regio eius religio. Nevertheless also the hobbesian strategy for exceeding the religious conflict needs the tolerance. Indeed it depends on the ability of the believers to accept the sovereign decision and Hobbes, in Leviathan, connects directly the possibility of the tolerance to the production of indifference. Structure, form and conditions of the tolerance are, therefore, analyzed by Hobbes not within a theory of the limits of sovereignty, but in the context of the analysis of the conditions for the obedience to the sovereign command in religious matters. Even in Hobbes the tolerance is linked to the production of indifference: the sovereign decision in religious matters can be accepted – tolerated – only because it imposes something (a ritual, a cult, a series of dogmas/opinions) that have become irrelevant and indifferent for the believers and for the salvation of their soul.*

GIULIANA DI BIASE

JOHN LOCKE

*La mediocrity come fondamento della dottrina sulla tolleranza*

«Siste viator, Hic iuxta situs est Joannes Locke.  
Si qualis fuerit rogas, mediocritate  
sua contentum se vixisse respondet».  
(Epitaffio composto da Locke  
per la propria sepoltura)<sup>1</sup>

Benché non s'incontri con particolare frequenza, il termine *mediocrity* si rivela di notevole importanza negli scritti di John Locke, in quanto veicolo di uno dei capisaldi del suo pensiero: tipico dell'uomo su questa terra sarebbe per il filosofo uno «stato di mediocrità», che pone alla conoscenza limiti precisi. Le facoltà umane, è questa una delle tesi su cui insiste il *Saggio sull'intelletto umano*, si dimostrano perfettamente adeguate rispetto agli scopi della vita terrena (la conoscenza di Dio, del suo volere codificato nelle norme della legge morale, e della natura nei limiti in cui l'indagine sulle sue operazioni si riveli funzionale a garantire la sopravvivenza degli uomini e un miglioramento delle loro condizioni di vita); oltre tali scopi all'intelletto non sarebbe consentito spingersi, secondo un preciso disegno divino. Dio avrebbe voluto porre l'uomo in «uno stato di mediocrità e noviziato» in questo mondo<sup>2</sup> e donargli una conoscenza limitata, quasi solo «il gusto di ciò di cui sono capaci creature intellettuali», al fine di «mettere alla prova la nostra tracotanza e presunzione» e «suscitare in noi il desiderio di una condizione migliore»<sup>3</sup>. All'uomo sarebbe concesso di contemplare i fenomeni solo nel «crepuscolo delle probabilità», non di attingere la loro natura intrinseca in piena luce.

Diversamente dalla *mediocrity* lockeana ha essenzialmente un significato epistemico: essa introduce un limite invalicabile per la conoscenza, un concetto sul quale Locke già insisteva in uno scritto giovanile dedicato

<sup>1</sup> J. Locke, *The Works in Nine Volumes*, C. Baldwin, London 1824<sup>12</sup>, vol. 1, p. XXXIX.

<sup>2</sup> Id., *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2004, I, 1, 5, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IV, XIV, 2, p. 1227.

alla medicina<sup>4</sup>. Nel *Saggio*, questa tesi è estesa all'intero ambito della filosofia naturale: nel quarto libro, a proposito del metodo sperimentale, Locke afferma che la conoscenza delle sostanze può procedere «unicamente mediante l'esperienza e la storia», e che questo è «tutto quello che la debolezza delle nostre facoltà può ottenere, nello stato di mediocrità in cui ci troviamo in questo mondo»<sup>5</sup>. La filosofia naturale non potrà dunque mai pervenire allo *status* di una scienza, non essendo in grado di cogliere le cause ultime dei fenomeni; l'agnosticismo epistemologico<sup>6</sup> che Locke introduce nel quarto libro del *Saggio* si fonda sulla mediocrità come condizione naturale dell'uomo, parte essenziale del disegno divino (un disegno finalizzato a indirizzare gli sforzi dell'intelletto verso il suo «più grande interesse», il raggiungimento della vita eterna).

Già diversi anni prima del *Saggio*, in uno scritto intitolato *Study*<sup>7</sup>, Locke insisteva sulla mediocrità con l'intento di additare i limiti delle facoltà e, al tempo stesso, la loro adeguatezza rispetto ai fini dell'esistenza umana, «il progresso negli esperimenti naturali per aumentare le comodità di questa vita, e un comportamento adeguato ad ottenere la felicità nell'altra»<sup>8</sup>. In un altro saggio intitolato *Scruples*<sup>9</sup>, scritto poco dopo *Study*, Locke definiva la *mediocrity* come cifra di tutta l'esistenza umana:

«Ho sempre pensato che il nostro stato in questo mondo sia uno stato di mediocrità, che non è adatto a contenere gli estremi, benché in uno di essi possa esservi una maggiore eccellenza e perfezione; non siamo capaci di stare continuamente fermi né di essere sempre attivi, benché quest'ultimo stato abbia senz'altro in sé maggiore eccellenza. Non siamo capaci di lavorare sempre con il corpo, né sempre con la mente; [...] non siamo capaci di vivere insieme seguendo puntualmente una regola, né senza di essa – non sempre in solitudine né sempre in compagnia»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Id., *De arte medica* (1669), in K. Dewhurst (ed.), *Dr. Thomas Sydenham (1624-1689). His Life and Original Writings*, University of California Press, Berkeley 1966, pp. 79-84, qui p. 82: «le sue [dell'uomo] facoltà, limitate e deboli, potrebbero estendersi non oltre l'osservazione e il ricordo di pochi tra gli effetti che le cause esterne e visibili producono operando in modo del tutto estraneo alla sua capacità di apprensione, e non è forse assurdo pensare che questa grande e straordinaria fabbrica dell'universo, opera dell'onnipotente, non possa essere compresa da alcun intelletto al di fuori di quello di colui che l'ha creata» (tr. mia).

<sup>5</sup> Id., *Saggio*, cit., IV, XII, 10, p. 1215.

<sup>6</sup> Sull'agnosticismo epistemologico di Locke e sul suo ruolo di fondamento nel pensiero del filosofo si veda P. Romanell, *John Locke and Medicine*, Prometheus Books, Buffalo NY 1984, pp. 88-89.

<sup>7</sup> J. Locke, *Study* (1677), in P. King (ed.), *The Life of John Locke. With Extracts from His Correspondence, Journals and Common-place Books*, H. Colburn and R. Bentley, London 1830<sup>2</sup>, 2 voll., qui vol. 1, pp. 171-203.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 198.

<sup>9</sup> Id., *Scruples* (1678), in P. King, *The Life*, cit., vol. 1, pp. 204-212.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 210 (tr. mia).

La descrizione dello stato di natura che Locke fornisce nel *Secondo trattato sul governo* (uno stato non di guerra permanente, ma neppure di perfetto appagamento, caratterizzato da incertezza e «inconveniences») <sup>11</sup>, rispecchia la mediocrità attribuita all'uomo in *Scruples*, una condizione che investe tutto l'ambito della prassi.

Il riferimento alla *mediocrity* negli scritti di Locke si rivela funzionale anche rispetto a un'altra preoccupazione del filosofo, la lotta contro il fanatismo. Scrivendo all'amica Damaris Cudworth nel 1682<sup>12</sup>, Locke respingeva l'idea neoplatonica di una conoscenza più elevata di Dio ottenibile mediante illuminazione e insisteva sull'importanza di accettare i limiti della ragione, identificando come tipico dell'uomo nella sua esistenza terrena uno «stato di mediocrità»: coloro che si riconoscono in questo stato «si considerano come esseri dotati sia di corpo che di anima», dunque come creature né puramente spirituali, né materiali. Tra questi due estremi si situa la mediocrità lockeana, come condizione naturale dell'uomo e orizzonte delle sue facoltà<sup>13</sup>.

Pur se usato con parsimonia, il termine *mediocrity* riveste dunque un'importanza cruciale negli scritti di Locke: esso addita uno stato di incompletezza e un limite delle facoltà concepiti come parte essenziale del piano salvifico divino. Se, dunque, si tratta di una tesi così importante, dovrebbe trovarsi traccia anche nelle opere sulla tolleranza di Locke<sup>14</sup>, di fatto, la mediocrità umana si rivela un argomento cruciale a partire

<sup>11</sup> Id., *Secondo Trattato sul Governo*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 205 e 229. Si veda inoltre R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, Routledge, Abingdon 1987, p. 237.

<sup>12</sup> Si veda la lettera scritta da Locke a Damaris il 21 febbraio 1682, in R.I. Aaron - J. Gibb (eds.), *An Early Draft of Locke's Essay. Together with Excerpts from his Journals*, Clarendon Press, Oxford 1936, pp. 123-126.

<sup>13</sup> È possibile che il significato che Locke attribuisce al termine *mediocrity* gli sia stato suggerito dalla lettura dei *Pensieri* di Pascal: la sua prima apparizione in uno scritto del filosofo, *Study*, risale infatti al 1677, dunque agli anni in cui si trovava in Francia e veniva a contatto con le opere dei giansenisti. Si veda in particolare il frammento n. 327 dell'ed. Brunschwig dei *Pensieri*: «Solo la mediocrità è bene. [...] Uscire dalla condizione mediana è uscire dall'umanità. La grandezza dell'anima umana consiste nel sapervi rimanere; è così poco vero che essa consista nell'uscire, che è vero piuttosto che essa sta nel non uscire». L'argomento della sottomessa è menzionato in alcune pagine del *Journal* di Locke datate 29 luglio 1676 (cfr. R.I. Aaron - J. Gibb, *An Early Draft*, cit., pp. 81-83) e verrà riproposto nel *Saggio sull'intelletto umano*. Un altro scritto di Locke, *Knowledge, its Extent and Measure* (in P. King, *The Life*, cit., vol. 1, pp. 161-171), datato 8 febbraio 1677, introduce la tesi pascaliana dei due infiniti per identificare i limiti della conoscenza.

<sup>14</sup> Locke non usa mai il termine *mediocrity* negli scritti sulla tolleranza, probabilmente per evitare fraintendimenti: l'agnosticismo del filosofo non si estende all'ambito religioso. Locke non crede che l'esistenza di un Dio creatore e supremo legislatore dell'universo sia un dato inaccessibile alla ragione corretta dall'esperienza: si veda al riguardo J. Locke, *Manoscritti sulla legge di natura* (1664), in M. Sina (ed.), *Scritti etico-religiosi di John Locke*, Utet, Torino 2000, pp. 87-142, in part. p. 87; Id., *Saggio*, cit., IV, x, 1, p. 1163. D'altra parte, nella *Terza lettera per la tolleranza* l'agnosticismo gioca un ruolo importante, come vedremo.

dalla *Terza lettera per la tolleranza*, benché opportunamente rimodelata in modo da evitare derive relativistiche. Nelle pagine che seguono, cercherò di mostrare quale sia il peso di tale argomento all'interno degli scritti sulla tolleranza di Locke, partendo dai due *Tracts* composti negli anni 1661-1662<sup>15</sup>.

### 1. *Dai Tracts sul magistrato civile al Saggio sulla tolleranza*

La posizione che Locke assume nei confronti della tolleranza nei *Tracts* appare, entro certi limiti, opposta rispetto a quella degli scritti successivi, in quanto favorevole all'intervento del magistrato in difesa della conformità di culto. Nel clima della Restaurazione, era questa la strategia che appariva più appropriata al filosofo al fine di sanare le ferite prodotte dalla guerra civile: i conflitti religiosi avevano avuto un ruolo determinante nel trascinare l'Inghilterra nel baratro dell'anarchia, e andavano pertanto arginati dal sovrano con la massima urgenza<sup>16</sup>. Il primo *Tract* costituisce una risposta dettagliata a un *pamphlet* pubblicato nel 1660 da un compagno di studi di Locke, Edward Bagshaw, in difesa della libertà di culto; contro quest'ultimo, il *Tract* afferma la legittimità dell'intervento del magistrato a favore dell'uniformità, insistendo soprattutto sulla necessità di rimediare alla «fragile natura e [...] progressiva corruzione dell'uomo»<sup>17</sup>, che rendono la tolleranza impraticabile. L'esistenza di un principe si collega alla necessità di frenare la naturale sete di libertà degli uomini (una sete che sfocia nell'ambizione di abbattere le costituzioni), e di correggere la loro parzialità nei giudizi; il silenzio della legge divina, che non vieta espressamente l'estensione del potere del magistrato alle azioni indifferenti, è invocato a riprova della sua legittimità sia nel caso in cui l'origine di tale potere si rintracci in un mandato divino, sia nel caso in cui

<sup>15</sup> Cfr. Id., *Primo scritto sulla Tolleranza e Secondo scritto sulla Tolleranza*, in C.A. Viano (ed.), *Scritti editi e inediti sulla tolleranza di John Locke*, Taylor, Torino 1961, pp. 152-198 e 199-218.

<sup>16</sup> Cfr. Id., *Primo scritto sulla Tolleranza*, cit., pp. 152-157. Sul contesto storico e religioso della scrittura del primo e secondo *Tract*, si veda l'introduzione di Philip Abrams a Locke, *Two Tracts on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1967; il volume contiene anche la lettera scritta da Locke a Henry Stubbe nel 1659 (*ibi*, pp. 242-244), nella quale egli si mostra scettico riguardo alle tesi tolleranti sostenute dal primo nel suo *Essay in Defence of the Good Old Cause* (1659), soprattutto in riferimento alla loro applicazione ai cattolici romani.

<sup>17</sup> J. Locke, *Primo scritto sulla Tolleranza*, cit., p. 182. Riprendendo la dottrina del peccato originale, Locke afferma che «l'uomo ha cominciato con il buttarci nell'immondizia del peccato» e «sporca tutto ciò che prende tra le mani». Nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* (1695), Locke abbandonerà tale dottrina, identificando come unica conseguenza del peccato di Adamo la morte fisica; si veda a riguardo P. Schouls, *Reasoned Freedom. John Locke and Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca NY 1992, p. 200.

essa si ricollegi all'esistenza di un contratto tra suddito e sovrano<sup>18</sup>. Altri argomenti introdotti nel *Tract* per supportare la legittimità dell'intervento del magistrato vertono sulla mancanza di un limite definito tra cose spirituali e civili, sull'insegnamento apostolico relativo alla sottomissione alle autorità civili e ancora sull'obbligo del magistrato a non essere negligente rispetto al suo più importante dovere, arginare litigiosità e disordine tra i sudditi e promuovere la pace pubblica<sup>19</sup>. D'altra parte, tale dovere non implica per Locke la legittimità dell'uso della forza nei riguardi delle opinioni speculative, in quanto «l'intelligenza e l'assenso» possono essere piegati solo da Dio, non dalla violenza: quest'ultima si rivela del tutto inutile e persino dannosa in riferimento alle opinioni, in quanto capace di creare avversione nei riguardi del magistrato<sup>20</sup>.

Il secondo *Tract* ha un andamento assai più dottrinale del primo; piuttosto che insistere sulla malvagità umana e sulla necessità di un principe per arginarne gli effetti, Locke afferma che Dio stesso avrebbe voluto che gli uomini si riunissero in società sotto l'autorità di un magistrato, a cui avrebbe affidato la cura di tutto ciò che non è parte sostanziale della religione. Il magistrato avrebbe dunque l'obbligo di non interferire con il compimento del supremo dovere comandato all'uomo dalla legge divina (rendere culto a Dio); il suo intervento sarebbe invece pienamente legittimo dove quest'ultima tace, ovvero nel dominio mutevole di usi e costumi. Poiché le circostanze del culto rientrano in questo dominio, come appendice esteriore di un ben più fondamentale culto spirituale (l'unico gradito a Dio), l'intervento del magistrato a loro riguardo dovrà riconoscersi legittimo perché dove tace una legge superiore comincia l'ambito di quella inferiore<sup>21</sup>. Si noti: Locke attribuisce il silenzio della legge divina riguardo alle azioni indifferenti a un benevolo disegno del supremo legislatore, che avrebbe voluto venire incontro alla «debolezza umana» evitando di moltiplicare il numero delle prescrizioni; lo stesso argomento sarà utilizzato nel saggio *Scrupolosity*, dove la semplicità dei principi morali è motivata mediante il ricorso alla bontà divina. In quanto autore della legge morale, Dio non avrebbe voluto «intralciare le azioni della nostra vita, anche le più minute [...], con infinite considerazioni», per renderci

<sup>18</sup> J. Locke, *Primo scritto sulla Tolleranza*, cit., p. 155. Locke adotta l'ipotesi contrattualistica che il suo avversario, Bagshaw, aveva introdotto a fondamento della tolleranza. D'altra parte, il *Tract* argomenta anche partendo dall'ipotesi di un mandato divino del magistrato, dalla quale la legittimità del suo intervento nell'ambito delle azioni indifferenti discende per Locke necessariamente, in virtù dei poteri conferiti da Dio al suo rappresentante terreno (*ibi*, p. 159).

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 174.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 160.

<sup>21</sup> Id., *Secondo scritto sulla tolleranza*, cit., p. 201.

il compito meno gravoso; poiché la condizione terrena è contrassegnata dalla mediocrità, una morale alla portata dell'uomo non potrebbe essere eccessivamente scrupolosa e detagliata nei suoi principi<sup>22</sup>.

A parte questo spunto, la *mediocrity* non sembra giocare alcun ruolo nel secondo *Tract*; anche nel primo essa appare irrilevante, essendo offuscata dall'enfasi posta sulla malvagità umana (un elemento estraneo alla tematizzazione della mediocrità come parte essenziale del disegno divino).

Il *Saggio sulla tolleranza*, scritto nel 1667 e mai pubblicato da Locke, rivela una svolta nel suo pensiero: i tempi sono mutati (la politica religiosa di Carlo II ha intrapreso un corso tutt'altro che liberale), e senz'altro la lettura dei *Latitudinari* inglesi influisce sulla percezione che Locke ha del problema della convivenza di sette diverse sul suolo inglese<sup>23</sup>. Il *Saggio* afferma che non solo le opinioni speculative, ma anche le azioni concorrenti il culto avrebbero diritto alla tolleranza assoluta in quanto questioni «di importanza eterna»<sup>24</sup>, che esulano dalle competenze cognitive del magistrato: questi non avrebbe una conoscenza «più certa e infallibile» rispetto al suddito riguardo al modo in cui sarebbe opportuno rendere culto a Dio; pertanto non potrebbe prescrivergli con giustizia le regole da seguire in quest'ambito. «Qui noi siamo due ricercatori uguali, due sudditi uguali»<sup>25</sup>, insiste Locke: il magistrato sarebbe responsabile di fronte a Dio come qualsiasi altro uomo per le sue scelte in materia di religione, perciò non sarebbe nella posizione di additare al suddito la via della salvezza, né di risarcirlo per il danno subito nel caso fosse in errore. L'uso della forza sarebbe inoltre inutile, perché l'uomo non potrebbe modificare le sue opinioni a proprio piacimento, neppure sotto costrizione: «Come è evidente dall'esperienza e dalla natura dell'intelligenza», scrive Locke, l'uomo «non può apprendere le cose in modo diverso da come appaiono ad essa»<sup>26</sup>. Poiché il funzionamento dell'intelletto non può essere alterato, la forza si rivela del tutto inefficace nei riguardi delle opinioni speculative: essa non può servire a «padroneggiare le credenze» o a «piantarne

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Scruples*, cit., p. 207: «se si dovesse fare sempre la cosa migliore, che è una soltanto, sarebbe praticamente impossibile sapere di quale si tratta, essendo così tante le azioni che potremmo fare nella medesima circostanza e che potrebbero avere in sé qualche bene peculiare e considerevole, e così tanti i particolari sottili e le considerazioni che dovrebbero essere soppresse l'una con l'altra prima di poter giudicare che cosa è meglio, e tutto questo non senza il forte rischio di sbagliare».

<sup>23</sup> Per il contesto storico-politico della scrittura del *Saggio sulla tolleranza*, si veda D. Marconi (ed.), *Locke, Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino 2005, *Introduzione*, pp. 24-36.

<sup>24</sup> J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, in C.A. Viano, *Scritti editi*, cit., pp. 219-242, qui p. 220.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Anche nel primo *Tract* Locke insisteva sull'impossibilità di modificare le opinioni speculative mediante la forza, ma lì l'enfasi era posta sull'arbitrio divino, che illumina chi vuole, mentre nel *Saggio* essa è posta sul funzionamento dell'intelletto.

di nuove nei petti» dei sudditi, ma solo a renderli ipocriti, mentre «la cortesia, l'amicizia e un trattamento delicato» possono risultare efficaci<sup>27</sup>.

Nella fallibilità attribuita al magistrato nel *Saggio* può già riconoscersi una componente della *mediocrity*, benché non del tutto esplicitata e ancora offuscata da argomenti a sfondo pessimistico<sup>28</sup>. Come nel primo *Tract*, Locke definisce la nascita dello Stato una necessità dettata dall'incapacità degli uomini di vivere pacificamente insieme<sup>29</sup>; di qui l'opportunità, affermata nel *Saggio*, di un intervento del magistrato in ambito religioso, benché circoscritto allo scopo di vietare la diffusione di opinioni aventi implicazioni pratiche distruttive per la società (queste ultime attribuite ai papisti e agli atei)<sup>30</sup>. La fallibilità del magistrato non intacca dunque il suo arbitrio in qualità di giudice supremo: spetta a lui decidere che cosa debba o meno considerarsi dannoso in riferimento al bene comune.

## 2. Le quattro Lettere sulla tolleranza

La *Lettera sulla tolleranza*, pubblicata anonima nel 1689, ha tutto un altro tenore rispetto al *Saggio*: la stretta frequentazione con gli arminiani in Olanda e, in particolare, l'incontro con il teologo *leader* dei rimostranti, Philippus van Limborch<sup>31</sup>, ha senz'altro contribuito ad ampliare la percezione del problema da parte di Locke, allargando il suo orizzonte oltre il panorama inglese.

L'accento non è più posto sulla *comprehension*, una strategia che nel *Saggio* appariva come la più adatta a ricondurre i dissenzienti inglesi in seno alla conformità, bensì sulla tolleranza come dovere cristiano e principio universale. La carità cristiana, si legge nelle prime pagine della *Lettera*, è contraria a ogni persecuzione: vero cristiano è colui che si mostra zelante nel correggere i propri vizi, non nel punire quelli altrui. Poiché la purezza del culto interno e della vita rappresentano l'essenza del cristianesimo, sarebbe errato insistere sulle «questioni sottili» relative al culto esterno: tentare di correggere le opinioni speculative su cose che «superano la capacità di comprensione della gente comune»<sup>32</sup> non giove-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, p. 222, dove Locke definisce la natura umana «depravata e ambiziosa».

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>31</sup> Limborch è il dedicatario dell'epistola. Sui rapporti di Locke con l'ambiente dei rimostranti e sull'influenza dell'arminianesimo sul suo pensiero si veda J. Marshall, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, New York 1996<sup>2</sup>, pp. 357-361.

<sup>32</sup> J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, in D. Marconi, *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 131-183, qui p. 133.

rebbe alla diffusione della «vera religione», che si identifica con una fede interna animata dalla benevolenza verso gli altri.

Poiché la tolleranza si concilia palesemente con l'insegnamento del Vangelo, l'intolleranza dovrà riconoscersi contraria alla vera religione; essa inoltre non sarebbe compatibile né con il fine dello Stato, né con quello della Chiesa. Compito del primo è assicurare la tutela dei beni civili (la vita, la libertà e l'integrità fisica), non garantire l'accesso a quelli esterni, un fine rispetto al quale il potere coercitivo del magistrato si rivela del tutto inefficace perché «la natura dell'intelletto è tale, che esso non può essere costretto da alcuna forza estrinseca»<sup>33</sup>. Il magistrato potrà argomentare con gli eterodossi per spingerli ad abbracciare la verità, non però costringerli a farlo, perché Dio non gli ha dato questo potere (e neppure gli uomini, che certo non rinuncerebbero volontariamente a tale prerogativa). Il potere dello Stato consiste nella forza esteriore, mentre nel caso della religione esso si identifica con la persuasione interiore; per sua natura, l'intelletto non potrebbe essere costretto a credere in qualcosa da una forza estrinseca (un argomento questo presente già nei precedenti scritti sulla tolleranza, sviluppato ulteriormente nella *Lettera*). Solo luce ed evidenza, dunque un sincero convincimento interiore, potrebbero operare un cambiamento nelle opinioni. Neppure la Chiesa, in quanto società libera e volontaria il cui fine è onorare Dio, potrebbe legittimamente usare la forza perché Cristo non le ha dato questo potere.

La fallibilità del magistrato è ribadita nella *Lettera*: questi non avrebbe affatto una conoscenza maggiore, rispetto al suddito, di «quell'unico, angusto sentiero che conduce al cielo»<sup>34</sup>, come dimostrerebbe la diversità di opinioni dei sovrani in materia religiosa. Su tale diversità Locke costruisce un'argomentazione importante, finalizzata a dimostrare l'incompatibilità tra intolleranza e piano salvifico divino:

«Se è vero infatti — si legge nella *Lettera* — che la vera religione è unica, e una sola la via che conduce alle sedi dei beati, che speranza vi sarebbe che la maggior parte degli uomini possa giungervi, se i mortali si trovassero nella condizione che ciascuno dovesse mettere da parte i dettami della sua ragione e della sua coscienza ed abbracciare ciecamente i dogmi del suo sovrano, ed adorare Dio al modo stabilito dalle leggi della sua patria? 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»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 137.

L'uso della forza da parte del magistrato sarebbe dunque non solo contrario all'insegnamento del Vangelo, ma anche inconciliabile con il volere divino, date le assurde conseguenze che discenderebbero dall'accettare come vera, in ogni Stato, la religione imposta dal sovrano (la diffusione di credenze false e dunque la salvezza di pochissimi); l'unica maniera per diffondere la vera religione sarebbe dunque la tolleranza, che lascia a ciascuno la libertà di seguire la propria coscienza. La verità può farsi strada nell'uomo solo quando «afferra l'intelletto con la propria luce»<sup>36</sup>; d'altra parte, la diversità di opinioni appare nella *Lettera* un dato ineliminabile<sup>37</sup>. Locke non nega esplicitamente la possibilità di un accesso dell'intelletto alla verità intesa come giusta opinione riguardo al culto; tale possibilità appare assai più remota a partire dalla *Terza lettera*.

La *Seconda lettera sulla tolleranza* è scritta da Locke nel 1690 in risposta a Jonas Proast, che aveva attaccato la prima lettera<sup>38</sup> rivendicando l'opportunità di un uso moderato della forza per spingere i dissenzienti inglesi a un riesame dei fondamenti della loro fede. Locke ribadisce la distinzione tra i fini di Chiesa e Stato; soprattutto, come nella prima lettera ma in modo più insistente, egli amplia l'orizzonte della sua argomentazione così da valutare le conseguenze dell'intolleranza su un terreno universale. Gran parte dei principi sulla terra non sarebbe sulla retta via: su questo assunto la *Seconda lettera* torna più volte per ribadire che la costrizione, quando legittimata dalle leggi e dunque assunta a principio universale, favorirebbe l'incremento del numero dei seguaci di religioni false, una conseguenza inconciliabile con il piano salvifico divino. «La maggior parte dell'umanità — scrive Locke — non è in grado di distinguere tra verità e falsità, che dipendono da dimostrazioni molteplici e complesse, e da lunghi procedimenti deduttivi»<sup>39</sup>; persino i dotti sarebbero esposti all'errore, senza il sostegno della grazia. La costrizione dunque avrebbe come effetto più probabile quello di trascinare i sudditi del sovrano che segue una religione falsa nel suo stesso errore; dove il magistrato fosse nel giusto, l'uso della forza potrebbe essere utile ma anche dannoso, perché non sarebbe possibile determinare se un uomo abbia sufficientemente riflettuto sui fondamenti della

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>38</sup> J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, G. West and H. Clements, London 1690.

<sup>39</sup> J. Locke, *Seconda lettera sulla tolleranza*, in D. Marconi, *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 185-270, qui p. 204. Cfr. inoltre J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, II, 7, p. 999: «per rendere una qualunque cosa una dimostrazione è necessario percepire l'accordo immediato delle idee che intervengono come intermedie, mediante le quali si scopre l'accordo o il disaccordo delle due idee prese in esame [...] quando si tratta di lunghe deduzioni e dell'uso di molte prove, non sempre la memoria ricorda così prontamente ed esattamente».

sua fede, come vorrebbe Proast. Neppure sarebbe possibile, insiste Locke, stabilire con esattezza quale sia il dovere di ciascuno in ogni circostanza:

«Io mi immagino, infatti, che vada al di là della capacità di giudizio dell'uomo, data la varietà delle circostanze in cui gli uomini vengono a trovarsi in questo mondo, rispetto al luogo, al carattere, alle possibilità concrete, agli aiuti, ecc., determinare qual è il dovere di ciascuno, in questa grande impresa di ricerca, analisi, esame, o sapere quando qualcuno l'ha compiuta»<sup>40</sup>.

Proprio su questo punto Locke insisteva nel saggio *Scruples*, quando affermava che allo stato di mediocrità tipico dell'uomo non si adattava una morale di precetti esatti, capace di determinare il dovere in ogni circostanza; la stessa tesi è invocata nella *Seconda lettera* in riferimento ai doveri religiosi, così da negare la legittimità dell'intervento del magistrato a loro riguardo. Poiché non vi sarebbe modo di stabilire se i dissenzienti abbiano riflettuto a sufficienza sui fondamenti della loro fede, l'uso della forza nei loro confronti potrebbe essere ingiusto e creare avversione verso il magistrato, anche là dove l'opinione di quest'ultimo riguardo al culto fosse in accordo con la verità; nel ritenere utile qualcosa il magistrato potrebbe dunque sbagliare, soprattutto quando si tratta di usare mezzi diversi da quelli prescritti da Dio. Questi, prevedendo che la «forza sarebbe stata nelle mani di uomini altrettanto soggetti alle passioni e alle inclinazioni, e suscettibili di pregiudizi ed errori, quanto il resto dei loro fratelli», potrebbe avere pensato che essa non fosse «un mezzo adatto a condurre gli uomini sulla retta via»<sup>41</sup>, e che altri mezzi (la grazia e la persuasione) fossero più adatti allo scopo: l'intolleranza è dunque delegittimata dal punto di vista del sommo legislatore, che l'avrebbe considerata uno strumento inadatto a diffondere la verità a causa della fragilità umana. La *mediocrity* comincia a prendere la sua forma definitiva, benché manchi ancora l'ingrediente fondamentale: non è chiaro, infatti, che la fallibilità del magistrato si iscriva nel piano salvifico divino. Questo ingrediente sarà aggiunto solo a partire dalla *Terza lettera*.

La poderosa *Terza lettera per la tolleranza*<sup>42</sup> introduce un argomento del tutto nuovo: Locke parte dall'assunto di Proast, ribadito nella *reply*<sup>43</sup> di quest'ultimo, che il magistrato convinto di seguire la vera religione avrebbe diritto a usare la forza contro il dissenso, un assunto a cui replica che la religione rientra nel dominio della fede, nel quale non può pretendersi al-

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 233.

<sup>41</sup> *Ibi*, pp. 211-212.

<sup>42</sup> *Id.*, *Terza lettera per la tolleranza*, in D. Marconi, *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 271-740.

<sup>43</sup> J. Proast, *A Third Letter Concerning Toleration in Defense of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, G. West and H. Clemens, Oxford 1691.

cuna conoscenza certa. La fede è convinzione, non certezza, «una convinzione dello spirito che non arriva alla conoscenza»<sup>44</sup>: è questa persuasione, che esclude la visione piena, tutto quanto sarebbe richiesto dal Vangelo per assicurarsi la salvezza. Poiché il magistrato, così come ogni uomo, ha fede e non conoscenza, egli non può sapere con certezza se la sua religione è vera, pertanto non può fare uso della forza per promuoverla; la fallibilità del magistrato si inquadra dunque all'interno del piano salvifico di Dio, che volutamente lascerebbe i cuori dei più ostinati indurirsi<sup>45</sup> riservandosi il diritto di punire quelli che Lui soltanto sa essere veramente colpevoli.

Come nella *Seconda lettera* ma in modo più marcato, Locke insiste sulla difficoltà di accedere alla verità<sup>46</sup>; in un regime di tolleranza, la persuasione potrebbe produrre per il filosofo qualche risultato, benché non necessariamente, perché non ci sarebbero ragioni sufficienti a persuadere nessuno della verità-falsità di una religione. Le verità necessarie alla salvezza non sarebbero affatto ovvie ed evidenti, come vorrebbe Proast<sup>47</sup>: non lo sarebbero le proposizioni del Credo di Atanasio e neppure la dottrina del peccato originale<sup>48</sup>. È evidente il peso che l'agnosticismo epistemologico teorizzato nel *Saggio* esercita nel contesto dell'epistola, opportunamente rimodellato in modo da adattarsi all'ambito religioso: dati i limiti che Dio ha assegnato alla conoscenza, un «accordo sulle verità necessarie alla salvezza e la salvaguardia della carità e benevolenza fra i termini» sarebbero per Locke «tutto ciò che si può avere in questo mondo, in queste condizioni d'inguaribile debolezza e divergenza degli intellettuali umani»<sup>49</sup>. Il magistrato dovrà astenersi dal tentare di promuovere con la forza quella che considera la vera religione, perché non è questo ciò che gli comanda la legge di natura<sup>50</sup>: essa infatti gli ordina unicamente di promuovere quel bene che si identifica con il fine dello Stato, «preservare i

<sup>44</sup> J. Locke, *Terza lettera per la tolleranza*, cit., p. 274. Cfr. *Id.*, *Saggio*, cit., IV, XVIII, 2, p. 1299.

<sup>45</sup> *Id.*, *Terza lettera per la tolleranza*, cit., p. 294.

<sup>46</sup> Cfr. ad esempio *ibi*, p. 465.

<sup>47</sup> *Ibi*, pp. 578-579.

<sup>48</sup> Il Credo atanasiano, la più autorevole esposizione del mistero trinitario, era incorporato nei Trentanove articoli della Chiesa anglicana; nella seconda metà del Seicento esso divenne oggetto in Inghilterra di investigazioni filologiche che ne posticipavano la nascita al medioevo. L'interesse di Locke per l'Unitarianismo appare ben attestato a partire dal 1690: cfr. J. Marshall, *John Locke*, cit., pp. 392-397. L'affermazione che i contenuti necessari alla fede cristiana debbano essere unicamente quelli documentati nei Vangeli è il perno su cui ruota *La ragionevolezza del Cristianesimo*: si veda a riguardo l'*Introduzione* di M. Sina a J. Locke, *Scritti etico-religiosi*, cit., pp. 56-57.

<sup>49</sup> J. Locke, *Terza lettera per la tolleranza*, cit., p. 383.

<sup>50</sup> Proast si era appellato alla legge di natura per rivendicare la legittimità dell'intervento del magistrato in difesa della verità: poiché Dio comanda a ogni uomo di fare il bene, e poiché diffondere la verità è fare il bene, la legge di natura autorizzerebbe il magistrato a usare la forza in ambito religioso (cfr. *ibi*, pp. 354-355).

membri della società politica dalle offese e dalla violenza, in condizioni di pace»<sup>51</sup>. Poiché l'uso della forza da parte del magistrato implica una violazione di questo comando, e poiché tale violazione non arreca alcuna utilità certa in ambito religioso<sup>52</sup>, Dio non potrebbe legittimarlo: l'arbitrio del magistrato è arginato dalla legge di natura, pensata da Dio come legge la cui applicazione è affidata a esseri fallibili.

La quarta, incompiuta *Lettera per la tolleranza*<sup>53</sup>, scritta nel 1704 a seguito di un nuovo intervento di Proast, dimostra che era proprio la fallibilità umana, in quanto parte essenziale del progetto salvifico divino, l'argomento su cui Locke intendeva ormai fondare la sua difesa della tolleranza. La tesi di Proast, in base alla quale «ogni magistrato che crede in base a ragioni giuste e sufficienti che la sua religione è vera è tenuto ad usare certe pene moderate per condurre gli uomini alla sua religione», si fonderebbe per Locke su un presupposto errato, che tale religione sia effettivamente quella vera; poiché il magistrato non potrebbe avere alcuna conoscenza al riguardo, ma solo una credenza ovvero un'opinione fondata su argomenti probabili (è questa infatti l'essenza della fede), egli non avrebbe alcun diritto di imporre la sua religione ai sudditi mediante la forza. Tale imposizione avrebbe infatti conseguenze inaccettabili (un incremento del numero dei seguaci di religioni false, contrario al piano salvifico divino), pertanto sarebbe evidente che Dio non avrebbe potuto conferire al magistrato questo potere mediante la legge di natura.

Se proviamo dunque a riassumere quanto detto finora, è evidente il peso crescente che l'argomento della *mediocrity* esercita negli scritti sulla tolleranza di Locke, benché esso emerga in maniera compiuta solo nella *Terza lettera*. Già nel *Saggio sulla tolleranza* Locke aveva insistito sulla fallibilità del magistrato, tuttavia quest'ultima era posta in secondo piano rispetto all'inutilità della forza, che non poteva nulla nei riguardi delle opinioni speculative individuali (un ambito esterno non solo alla giurisdizione civile, ma anche al volere dell'uomo, incapace di mutare le proprie opinioni *ad libitum*). La fallibilità del magistrato non era inscritta all'interno di un disegno divino; piuttosto, si trattava di un limite del quale l'azione del magistrato doveva tener conto, per risultare efficace.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 356.

<sup>52</sup> La forza per Locke potrebbe avere unicamente un'utilità accidentale, e solo là dove la religione del magistrato fosse quella vera (un'ipotesi inverificabile su questa terra): essa potrebbe infatti costringere il dissenziente che non abbia sufficientemente riflettuto sui fondamenti della sua religione (un altro dato inverificabile) a compiere il suo dovere. L'utilità della forza è dunque incerta, in quanto dipendente da ipotesi non verificabili, mentre le disutilità che essa crea quando universalmente applicata sono certe, data la fallibilità umana (cfr. *ibid.*, pp. 681-682).

<sup>53</sup> *Id.*, *Quarta lettera per la tolleranza*, in D. Marconi, *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 741-770.

Nella *Lettera sulla tolleranza* Locke insiste sui requisiti della vera religione, individuandoli in una fede interna che si esplicita in una vita animata dalla benevolenza verso gli altri. Poiché il culto esterno si dimostra irrilevante rispetto all'essenza della religione, esso potrebbe essere omesso o osservato senza danno, purché nella pratica siano assenti superstizioni e ipocrisia; trattandosi inoltre di cose indifferenti, esse sarebbero nella giurisdizione del magistrato, tuttavia finché non abbiano alcuna connessione con quelle civili avrebbero pieno diritto alla tolleranza. Locke insiste inoltre sulla fallibilità del magistrato e, benché ancora in modo sporadico, sulle conseguenze inaccettabili che discendono dall'intolleranza, contrarie al piano salvifico divino.

La strategia dell'universalizzazione, appena accennata nella prima lettera, diventa centrale nella seconda: Locke si rifiuta di seguire Proast sul terreno ristretto delle «facende domestiche» inglesi e insiste sulle disutilità create dalla forza assunta a principio universale in ambito religioso; d'altra parte, la fallibilità umana è ancora slegata dal piano divino. Questa connessione diventa visibile solo nella terza lettera: poiché la religione rientra nell'ambito della fede, dove certezza e conoscenza non hanno alcuno spazio, la fallibilità del magistrato rappresenta un elemento costitutivo del piano salvifico divino. In quanto supremo legislatore, Dio avrebbe tenuto conto di questo elemento nel promulgare la legge di natura: quest'ultima non potrebbe legittimare l'uso della forza in ambito religioso, perché non applicabile con giustizia da esseri mediocri.

E dunque a partire dalla *Terza lettera* che la mediocrità umana diventa il fondamento della teoria della tolleranza: l'agnosticismo teorizzato nel *Saggio* è rimodellato mediante il ricorso alla distinzione tra fede e conoscenza, così da risultare compatibile con l'evidenza dei fondamenti della vera religione.

**Abstract:** *The paper investigates the relevance the concept of mediocrity, intended as the essential characteristic of human faculties and life, has in John Locke's writings on tolerance. The definition the latter gives in the Essay concerning Human Understanding and in some previous unpublished writings of this concept, which identifies the human condition with a state of natural imperfection and incompleteness, suggests it should be interpreted as the basis of his moral and religious thought, the mediocrity of human faculties being introduced as an essential part to this concept may be fruitfully detected in his writings on tolerance and in particular in the Third Letter, where it emerges that the epistemological skepticism theorized in the Essay, which had its premise in the mediocrity of human faculties, is the fundamental argument on which Locke builds his attack against intolerance.*