



CLAUDIO TUGNOLI

## I MIRACOLI NELLA FILOSOFIA DI JOHN LOCKE

### MIRACLES IN THE PHILOSOPHY OF JOHN LOCKE

*The distinction between “above Reason” and “contrary to Reason” is already acquired when Locke makes it his own, taking for granted that it would be the ruin of humanity if we were to reject as contrary to reason everything that we are not able to ascertain exclusively through reason. In fact, what remains inaccessible to our intellect is not necessarily contrary to reason. Therefore, without falling into irrationalist fideism, we must admit that something is true despite its incomprehensibility. Boyle’s exegetical and theological research is a prelude to that of Locke: both appear far from the two extremes of fideism and rationalism, of unconditional obedience to authority and deism. It is not possible to fully understand Locke’s position on miracles without considering his theory of knowledge and the role that sensation plays in it. Miracles, with which God communicates something extraordinary to humans, are sensible facts, which we become aware of in the same way in which we perceive facts of common experience. If God intends to convey some truth to humans, he has two alternatives: either he provides proof of this truth through the exercise of natural reason, on human initiative, or he communicates his will that assent be given by his authority. In this second case, he must inspire in us the persuasion that the revealed proposition comes from him through some sign or proof that does not deceive. The testimony we need is an external sign, which unequivocally convinces us of the divine provenance of certain revelations. These external signs, which convince reason, are miracles. Scripture is revelation in accordance with reason, because it contains the extraordinary signs of the divine origin of the messages and prescriptions reported therein. However, the miracles to which Locke attributes the function of validating revelation are, in turn, validated solely by Scripture: it is easy to recognize in them a petitio principii or circular argument.*

PREMESSA STORICA SU AUTORITÀ, SCRITTURA E RAGIONE NEL SEICENTO INGLESE

Mario Sina delinea la storia del concetto di ragione dalle prime reazioni al dogmatismo



teologico, come la *Religio Medici* (1635<sup>1</sup>) di Thomas Browne, il quale elabora un atteggiamento fideista e professa un'adesione incondizionata all'anglicanesimo, ma al tempo stesso insiste tra i primi, in Inghilterra, sulla tolleranza religiosa.<sup>2</sup> I due libri scritti da Dio, natura e Scrittura, sono per Browne non solo superiori alla ragione umana, ma anche in conflitto con essa, talché secondo Browne "above reason" e "contrary to reason" coincidono. Browne risolve le difficoltà della Scrittura assegnandola alla competenza esclusiva della fede e sottraendola all'indagine razionale. La ragione umana e i sensi non possono rendere conto di molti racconti biblici, come pure di molti fenomeni della natura, compresi naturalmente i *miracoli*, che dovranno quindi essere riconosciuti appartenenti a un ordine razionale superiore.

Negli scritti dei platonici di Cambridge si delinea il concetto di *autonomia* della ragione, che sarebbe divenuto centrale nel programma filosofico di Locke e che il Settecento europeo propugnò come nuova luce. La convergenza di fede e ragione sostenuta dai platonici di Cambridge rimane un punto di equilibrio all'interno del pensiero teologico-filosofico del Seicento inglese, in cui si assiste all'evoluzione dalla fase in cui è affermata la sola fede a quella in cui è affermata la sola ragione. Benjamin Whichcote, ritenuto il caposcuola dei platonici di Cambridge, espletò l'incarico di predicatore nella Holy Trinity Church di Cambridge. La sua attività di predicatore suscitò molti sospetti per il razionalismo espresso nelle sue prediche. La ragione, "Candle of the Lord", è una guida sicura nella ricerca della verità, tanto che permette di accedere immediatamente, con la sola forza dell'intelletto, all'evidenza principale, che c'è un governo divino del mondo.

Un uditore del Whichcote, John Locke, avrebbe ereditato i suoi insegnamenti relativi alla libertà di indagine in campo religioso e alla tolleranza religiosa. La rivalutazione dello strumento razionale non esprimeva solo la volontà di contestare le rigidità e le imposizioni del fideismo dogmatico, ma anche la preoccupazione di affrontare il pericolo di "ateismo" presente nella dottrina hobbesiana. L'irrazionalismo della posizione hobbesiana, che negava qualsiasi legittimità a una coscienza individuale indipendente dal sovrano, appariva una minaccia ancora più grave del fideismo, anche se in entrambi i casi era attribuita a un'istanza esterna alla ragione individuale – l'autorità civile o i responsabili della comunità religiosa – la decisione fondamentale e irrevocabile intorno alla legge morale e religiosa. Sia il fideismo puritano sia l'autoritarismo hobbesiano abolivano ogni iniziativa di ricerca e di giudizio della coscienza individuale, con la conseguenza di annullare l'identità stessa della persona e la condizione della fede autentica.

A Cambridge Ralph Cudworth, che tenne la cattedra di ebraico in quella università, fu il più esplicito nella contestazione della dottrina di Hobbes. L'insistenza sulla ragione come suprema guida dell'uomo e giudice esclusivo dell'esistenza potevano condurre all'esclusione di tutto ciò

---

<sup>1</sup> Nel 1641 uscì una versione non autorizzata dall'autore, poi un'altra nel 1642. Quella che viene considerata ufficialmente come la prima viene pubblicata nel 1643 da Andrew Crooke a Londra, e poi nel 1645, sempre per i suoi tipi. La versione latina, a cura di John Merryweather, esce nel 1644 a Leida (Lugdunum Batavorum) per i tipi di Franciscum Hackium.

<sup>2</sup> M. SINA, *L'avvento della ragione. Reason e above Reason dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

che, nella rivelazione, apparisse trascendere la ragione medesima. Furono pubblicati testi che mettevano in primo piano l'autonomia del pensiero nella sfera religiosa: tra questi apparve anonimo lo scritto di Martin Clifford, *A Treatise of Human Reason*, a Londra per i tipi di Hen. Brome, nel 1674. In risposta agli attacchi dei deisti contro i dogmi, le credenze e gli arbitri del cristianesimo scese in campo Edward Stillingfleet con la sua *Letter to a Deist* (11 giugno 1675). Stillingfleet individua la matrice culturale del deismo innanzi tutto in Spinoza, che con il suo *Tractatus theologico-politicus* sarebbe rimasto per tutto il Settecento «l'inesauribile arsenale di argomentazioni e di spunti polemici contro il valore delle Scritture, della tradizione, dei miracoli, nonché il riferimento costante nell'affermazione della libertà di pensiero e del primato della ragione sui contenuti della rivelazione».<sup>3</sup> Lo Stillingfleet esprime l'esigenza della conformità razionale dell'insegnamento religioso e si sforza di dimostrare che la rivelazione cristiana è perfettamente conforme ai dettami della ragione. Anche il miracolo è perfettamente razionale, perché rappresenta un argomento della testimonianza di Dio. Il deismo non riconosce alcuna realtà al *miracolo* che interpreta come evento impossibile, dacché presuppone la sospensione delle leggi della natura, la sola condizione alla quale i processi naturali diventano intelligibili.<sup>4</sup>

John Tillotson ebbe uno straordinario successo come predicatore a Londra e fu il primate di Canterbury che maggiormente si impegnò nella difesa delle ragioni dei non-conformisti e dei liberi pensatori. Tillotson sostiene che il senso ci fornisce il più alto grado di evidenza che possiamo mai avere, superiore a qualsiasi evidenza dimostrativa, la quale è superiore all'evidenza che deriva dalla sola autorità. Perciò è impossibile aderire a una proposta di fede che si mostri in contrasto con l'evidenza razionale.<sup>5</sup> Il criterio di Tillotson è identico a quello che sarà di Locke: si deve escludere che la religione possa accogliere ciò che è contrario alla ragione, giacché la ragione misura la fede in ultima istanza.<sup>6</sup>

La distinzione tra ciò che è superiore alla ragione e ciò che è contrario alla ragione svolge un ruolo molto importante nella ricerca di Robert Boyle, la cui opera influenzò direttamente l'indagine lockiana, nel metodo e nei risultati. Robert Boyle, ricordato come l'iniziatore della

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 206.

<sup>4</sup> WILLIAM STEPHENS nel suo *Account of the Growth of Deism in England* (Printed for the Author, London 1696) approfondisce i motivi storici e psicologici che hanno favorito la diffusione del deismo e il rifiuto della rivelazione. L'aumento dei deisti inglesi sarebbe la conseguenza dei contatti avuti con il mondo cattolico e con la superstizione del mondo "papista": erano gli abusi del papismo che confermavano i giovani nella loro adesione alla religione razionale.

<sup>5</sup> SINA, *L'avvento della ragione*, cit., p. 231.

<sup>6</sup> Va da sé che la distinzione tra ciò che è contrario alla ragione e ciò che è superiore alla ragione è problematica al massimo grado. Infatti, se si applica un criterio razionalista coerente, ciò che è superiore alla ragione rischia sempre di finire nella sfera delle cose contrarie alla ragione. La linea di demarcazione tra il superiore e il contrario alla ragione è di per sé così labile e incerta, obiettivamente, che può essere mantenuta solo se è fissata a priori in base a un certo impianto dogmatico, quindi in ultima istanza in base a una fede particolare.

chimica moderna per i suoi studi sull'aria, sul vuoto, sull'evaporazione, ebbe interessi religiosi di non minore importanza rispetto a quelli scientifici. Nel 1652 cominciò a scrivere un saggio sulle Sacre Scritture che apparve una decina d'anni dopo con il titolo *Some Considerations Touching the Style of the H. Scriptures* (Henry Herringman, London 1663). Boyle aderì ai principi del meccanicismo, con l'intenzione di risalire all'Autore dello splendido meccanismo dell'universo. L'indagine di Boyle intorno ai rapporti tra ragione e rivelazione, tra le cose secondo ragione e quelle al di sopra della ragione, avrebbe inciso profondamente sulla riflessione lockiana. I fatti inspiegabili, meravigliosi, prodigiosi, si possono considerare come accadimenti regolati da leggi ancora sconosciute e la cui scoperta rappresenta una sfida per la ragione; oppure si possono classificare come *miracoli*, segni della volontà divina di agire direttamente nella natura sensibile per scopi particolari. In questo secondo caso, l'inaccessibilità è riconducibile alla volontà divina e alla singolarità dell'evento inspiegabile, più che ai limiti della ragione.<sup>7</sup>

Nel *Discourse of Things above Reason* (Printed by E. T. and R. M. for Jonathan Robinson, London 1681) Boyle distingue con Sofronio (l'interlocutore principale del dialogo), tra generi di cose "above Reason" che, senza essere considerate irrazionali, non si possono afferrare al di fuori della rivelazione. La conoscenza di Dio si estende fino al riconoscimento della sua esistenza e alla parziale determinazione di che cosa Egli non sia, infatti, scrive Boyle, «il comprendere *che cosa egli sia*, è un compito troppo grande per ogni intelletto che non sia il divino intelletto infinito, e pertanto ritengo che questo oggetto immenso possa in verità essere chiamato, secondo l'accezione testé specificata, *sopra-intellettuale*».<sup>8</sup> Anche in Locke la ragione può dimostrare l'esistenza di Dio, ma non è in grado di comprenderne l'essenza infinita, giacché la nostra mente può avere solo un'idea *negativa* dell'infinito. La distinzione tra "above Reason" e "contrary to Reason" rimane per Boyle irrinunciabile. Sarebbe la rovina dell'umanità se si dovesse rigettare come contrario alla ragione tutto ciò che non si è in grado di scoprire con la propria luce naturale. Basterebbe osservare che non è necessariamente contrario alla ragione qualcosa che rimane inaccessibile al *nostro* intelletto. Perciò, senza cadere nel fideismo irrazionalista, si deve ammettere che qualcosa è vero nonostante la sua incomprendibilità. La ricerca esegetica e teologica del Boyle prelude a quella di Locke: entrambi appaiono lontani dai due estremi del fideismo e del razionalismo, dell'obbedienza incondizionata all'autorità e del deismo.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Le verità di fatto si basano sulla testimonianza dei sensi e sulla certezza di principi costitutivi della natura umana, in assenza dei quali non sarebbe possibile alcuna società di esseri umani. Per una trattazione dell'apologetica storica nei secoli XVII e XVIII, si veda l'ampia discussione storico-critica di CARLO BORGHERO: *Matières de fait. Procédures de preuve et systèmes de savoir aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, «Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation», XXXIV, 2012-2013, pp. 55-89.

<sup>8</sup> Ivi, p. 267.

<sup>9</sup> Sulle differenze tra il concetto di miracoloso in BOYLE e in LOCKE, si veda l'esame analitico di J.J. MACINTOSH, *Locke and Boyle on Miracles and God's Existence*, in M. HUNTER (edited by), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 193-214.

## RAGIONE E LEGGE DI NATURA NEL PENSIERO DI JOHN LOCKE

Locke aveva esposto nel 1664 le questioni sulla legge di natura, ma i *Manoscritti sulla legge di natura* non furono pubblicati.<sup>10</sup> Molti argomenti contenuti nei *Manoscritti* sarebbero poi confluiti nel *Saggio sull'intelletto umano*, rispetto al quale si può registrare una sostanziale continuità. Alla prima questione, se esista una norma di comportamento ossia una legge di natura, Locke risponde affermativamente, osservando che Dio si manifesta agli uomini sia nel corso costante della natura, sia attraverso i *miracoli* di cui ci è giunta testimonianza. Locke sostiene l'esistenza di una divinità che governa il mondo e che impone le sue leggi a tutti gli esseri viventi. La legge di natura è chiamata anche retta ragione.<sup>11</sup> La legge di natura va intesa come espressione sia della volontà divina, sia della conformità all'ordine della natura creata da Dio.<sup>12</sup> La legge di natura esiste di per sé, ma l'uomo deve trovarla con la ricerca attiva mediante la *ratio* che Dio gli ha dato. Locke ritiene del tutto possibile che la legge di natura o legge morale diventi una scienza dimostrativa, in grado di decidere il giusto e l'ingiusto; sarebbe così elaborata la legge di natura nella sua integrale estensione. Tuttavia, rileva Leo Strauss, Locke non ha mai intrapreso un'opera del genere a causa del problema teologico. La legge di natura esprime la volontà di Dio, è la legge eterna, divina. Non è solo la legge divina, ma deve essere riconosciuta come legge divina per valere come legge, cioè come condizione dell'agire morale dell'uomo. A questo punto però dobbiamo ricordarci che la legge divina è stabilita dalla ragione e insieme dalla rivelazione. Nonostante lo sforzo di affermare la sinonimia di ragione e rivelazione cristiana, Locke non può di fatto né superare né cancellare «la distinzione fra la legge della ragione, che obbliga l'uomo in quanto uomo, e la legge rivelata nel Vangelo, che obbliga i cristiani».<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Vennero pubblicati per la prima volta nel 1954 (cfr. J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, a cura di W. VON LEYDEN. Clarendon Press, Oxford 1954).

<sup>11</sup> J. LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in J. LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. SINA, UTET, Torino 2000, pp. 88-89.

<sup>12</sup> Mario Sina osserva che la definizione lockiana della legge di natura nella sua formulazione corrisponde alla convinzione di NATHANAEAL CULVERWELL, espressa in *A Discourse of the Light of Nature*, cap. IX, «that reason does not *facere* or *ferre legem*, but only *invenire*, as a candle does not produce an object, but only present it to the eye, and make it visible» (LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 89, nota 10).

<sup>13</sup> L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), *Diritto naturale e storia*, trad. it., di N. PIERRI, il melangolo, Genova 1990, pp. 218-219. La legge di natura per essere tale e valere come legge deve essere assimilata alla rivelazione, perciò presuppone la fede in Dio. Ma una legge di natura che valga universalmente prescindendo da qualsiasi cultura e tradizione religiosa non può dipendere da alcuna rivelazione. E una legge di natura così intesa non può esistere oggettivamente. Leo Strauss conclude così che Locke «non può aver ammesso alcuna legge di natura in senso stretto. È una conclusione in violento contrasto con l'idea che generalmente si ha della sua dottrina e specialmente di quella contenuta nel suo *Secondo Trattato*» (Ivi, p. 237). Nessuna interpretazione

Se l'uomo non giunge da solo a conoscere la legge di natura, come è perfettamente in grado di fare, allora ha bisogno di un precettore.<sup>14</sup> Partendo dai dati messi a disposizione dai nostri sensi la ragione può argomentare (sulla base della materia, del movimento e della struttura di questo mondo) e concludere che esiste un Dio, autore del mondo. Come Locke dimostrerà nel *Saggio* (IV, 10) riguardo l'esistenza di Dio, l'attività della ragione non può prescindere dal senso e dall'esperienza. Non tutti gli uomini fanno uso come dovrebbero delle loro facoltà. Vizio e negligenza possono compromettere la capacità di fare uso della ragione universalmente posseduta, ma è pur sempre il lume naturale che permette di accedere alla legge di natura attraverso l'esperienza sensibile. Infatti veramente innata è solo la ragione, il lume naturale, quella facoltà di cui gli uomini non solo possono, ma hanno il dovere di servirsi come mezzo nella ricerca dei principi secondo natura. La ragione, considerando il mondo così come è conosciuto mediante i sensi e l'esperienza, ne contempla l'ordine e la struttura; si chiede chi ne sia l'autore e conclude che esiste necessariamente un artefice sapiente e potente di tutte queste cose, che ha fatto tutto ciò che esiste. Il Dio che ci fa conoscere l'esercizio della facoltà razionale è padrone assoluto del nostro destino e può «con uno stesso cenno renderci felici o miseri».<sup>15</sup> La sensazione apre la strada alla ragione e la conduce alla conoscenza di un legislatore, che tuttavia rappresenta un traguardo, non una condizione. Secondo Locke, Dio ha conferito la ragione a tutti gli uomini affinché da se stessi scoprissero tutte le verità che riguardano il mondo e Dio. La dipendenza dell'uomo da Dio è ben espressa dall'immagine della creta soggetta alla volontà del vasaio, il quale può sbriciolare il vaso con la stessa mano con cui l'ha forgiato.<sup>16</sup>

## L'IDEA DI DIO

Nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke riafferma la tesi che il fondamento della morale non può essere che la volontà o la legge di Dio, ma mette in guardia sia dall'errore di ritenere che ci siano leggi innate, sia dall'errore di negare che vi siano leggi che possano essere conosciute con il solo lume naturale, senza l'ausilio della rivelazione. La sola idea che merita di essere riconosciuta come innata è l'idea di Dio, poiché non potrebbero sussistere principi pratici innati senza l'idea innata della divinità. Tolta l'idea della divinità è tolta l'idea di un Legislatore e con essa l'obbligo di osservare quella legge che non è più possibile avere. Eppure si sono scoperte popolazioni intere del tutto prive di qualsiasi idea di Dio. Tuttavia, anche se il genere umano presentasse una qualche idea di Dio in tutti i suoi esponenti, non sarebbe logico concludere da questa sola

---

dell'opera di Locke, come di qualsiasi altro autore, può prescindere dalle contraddizioni e incoerenze della sua dottrina. Identificare la legge di natura con la legge di ragione e quest'ultima con la stessa rivelazione obbliga a riconoscere che legge di natura e rivelazione sono incompatibili.

<sup>14</sup> LOCKE, *Manoscritti sulla legge di natura*, in ID, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 97.

<sup>15</sup> Ivi, p. 110.

<sup>16</sup> Ivi, p. 112.



circostanza che tale idea è innata. Viceversa, l'assenza dell'idea di Dio e del nome per indicare la divinità non dimostra che Dio non esiste, «così come non si potrebbe offrire la prova dell'inesistenza della calamita nel mondo solo perché una parte considerevole del genere umano non ne ha cognizione né ha un nome per questo oggetto; così come non avremmo un valido argomento per provare che non esistono specie diverse e distinte di angeli o di entità intelligenti sopra di noi, volendo opporre solo la nostra incapacità di elaborare un'idea di simili distinte entità o di formulare per esse dei nomi». <sup>17</sup> Sappiamo che l'idea di Dio non è innata, ma solo certissima ed evidentissima per la ragione. Il fatto che la maggior parte del genere umano abbia avuto idee volgari dei propri dèi (copule, lascivie, liti, ecc.) e non le idee di unità, infinità ed eternità, dimostra che Dio non può aver impresso nello spirito degli uomini idee di Dio che non hanno nulla di divino.

La critica all'innatismo assume un'importanza non solo gnoseologica, ma soprattutto pratica. La confutazione dell'innatismo insegna che la verità ha valore e significato per l'uomo solo se è personalmente perseguita e conquistata con le proprie forze. Accettare principi innati distoglie dall'uso della ragione e del giudizio, che sono sempre la *propria* ragione e il *proprio* giudizio. <sup>18</sup> L'uso dei principi innati si rivela di fatto un artificio, con cui un uomo riesce ad esercitare sugli altri uomini il potere di far loro credere che sia un principio innato tutto ciò che può essere utile ai propri fini.

L'idea complessa di Dio si forma estendendo, attraverso l'idea di infinità, le idee semplici che sperimentiamo in noi stessi, quali esistenza, durata, potere, piacere, ecc. Naturalmente non conosciamo l'essenza di Dio, giacché non ci è nota neppure l'essenza reale di un ciottolo, di un moscerino o di noi stessi. Locke contrappone l'essenza semplice e non composta di Dio all'idea complessa con la quale ci sforziamo di rappresentarci al meglio l'Essere Supremo. E neppure l'idea razionale di Dio, che comprende unità, eternità e infinità, esprime l'essenza semplice e inconoscibile di Dio. Si conferma così l'orientamento fondamentale di Locke, per il quale la ragione può accertarsi che Dio esiste, ma non è in grado di conoscere nulla relativamente alla sua essenza. Se nella prova ontologica l'essenza di Dio implica la sua esistenza, l'argomentazione lockiana prova solo che Dio esiste. <sup>19</sup>

Eppure la prova che Dio esiste contiene indicazioni anche riguardo l'essenza di Dio. Nel capitolo X del quarto libro del *Saggio*, che porta il titolo *Della nostra conoscenza dell'esistenza di un Dio*, Locke ribadisce che Dio non può averci dato alcuna idea innata di se stesso: le facoltà della nostra mente – senso, percezione e ragione – sono la testimonianza che Dio ci ha lasciato di se stesso. Attraverso il ragionamento l'uomo è in grado di risalire all'esistenza necessaria di un Dio

---

<sup>17</sup> J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. CICERO e M.G. D'AMICO, introduzione di P. EMANUELE, testo inglese a fronte, Bompiani, Milano 2004, I, 4, 9, p. 125.

<sup>18</sup> Ivi, I, 4, 24, pp. 151-153.

<sup>19</sup> Il giudizio "Dio esiste" non può essere per Locke un giudizio analitico, non perché l'esistenza non sia un predicato contenuto nel concetto del soggetto, come sosterrà Kant nella sua confutazione della prova ontologica, ma solo perché in Locke non si dispone di alcun concetto positivo dell'essenza di Dio.

che possiede caratteristiche simili alle proprie. Il punto di partenza della dimostrazione lockiana è rappresentato da due certezze intuitive: quella che abbiamo di esistere e quella per la quale dal puro nulla non si può derivare alcun essere reale. Ora, se qualcosa esiste, o esiste dall'eternità oppure ha avuto un principio ad opera di qualcosa che l'ha prodotto. E ciò che non esiste di per se stesso, ma per opera di un altro, deve aver ricevuto da questo altro non solo l'essere, ma anche i poteri di cui dispone. Se ad esempio l'uomo trova in se stesso percezione e conoscenza, non può credere che ci sia stato un tempo in cui non esisteva alcun essere che conoscesse. Non è assolutamente possibile che una realtà che opera ciecamente e senza percezione abbia dato origine a un essere cosciente, quanto è impossibile che la somma degli angoli interni di un triangolo sia superiore a due angoli retti.<sup>20</sup> In questa dimostrazione Locke fa uso del principio di continuità, per cui se in principio ci fosse stato il nulla, la materia non avrebbe mai cominciato a esistere e lo stesso vale per tutte le facoltà degli esseri viventi. Perciò deve esistere fin dall'eternità un essere pensante.<sup>21</sup> Si prova così l'esistenza di un Essere eterno e intelligente, ma questo consente di oltrepassare la limitazione della certezza alla pura esistenza di Dio. La nostra conoscenza di Dio quindi non riguarda in senso stretto solo la sua esistenza, in ragione del noto argomento che l'essenza di un essere infinito non può essere pensata da una mente finita. L'argomentazione lockiana accerta a posteriori non solo l'esistenza di Dio, ma *indirettamente* anche la sua essenza o, almeno, la possibilità di concepirla. In realtà, al di là dell'accertamento della sua esistenza indubitabile e della sua essenza inconoscibile, Dio ci è direttamente noto in riferimento alle sue azioni e al modo in cui la sua volontà interviene su di noi.

## RAGIONE E RIVELAZIONE

Ragione e rivelazione sono facoltà complementari, sulla base di un fondamento comune. Nell'uso che l'uomo fa della ragione, si avvale della rivelazione naturale, giacché l'autonomia della facoltà razionale proviene pur sempre da Dio; per questo si deve dire che la rivelazione continua ad essere ragione, mentre la ragione non cessa mai di essere una rivelazione naturale.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, 10, 3, p. 1165.

<sup>21</sup> Ivi, IV, 10, 5-19, pp. 1165-1185. Per un'illustrazione più dettagliata della dimostrazione lockiana dell'esistenza di Dio cfr.: S.F. TADINI, *John Locke. Dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 118-123.

<sup>22</sup> Ivi, IV, 18, pp. 1299-1315. Più avanti leggiamo: «La ragione è una rivelazione naturale, mediante la quale l'eterno Padre della luce e la fonte di tutta la conoscenza comunica al genere umano quella porzione di verità che Egli ha posto entro l'estensione delle loro facoltà naturali: la rivelazione è la ragione naturale estesa a un nuovo insieme di scoperte comunicate immediatamente da Dio e della cui verità si fa garante la ragione mediante le testimonianze e le prove, da essa offerteci, che tali scoperte provengono da Dio. Pertanto, chi elimina la ragione per far posto alla rivelazione spegne la luce di entrambe e si comporta in modo simile a chi volesse convincere



Gli uomini che presentano le proprie affermazioni come ispirate da una luce interiore sostengono di *sentire* che si tratta di una rivelazione di Dio, ma secondo Locke la percezione della verità di una proposizione e l'interpretazione della medesima come rivelazione di Dio sono circostanze del tutto diverse. Lo scoglio più grave è il circolo vizioso: è una rivelazione perché si crede fermamente che lo sia e lo si crede fermamente perché è una rivelazione.<sup>23</sup>

---

un uomo a strapparsi gli occhi per meglio ricevere, mediante il telescopio, la luce remota che proviene da una stella invisibile» (Ivi, IV, 19, pp. 1317-1319). Dal punto di vista formale di una logica della definizione, definire la ragione mediante la rivelazione e la rivelazione mediante la ragione espone all'accusa di *circulus vitiosus*. Se ragione e rivelazione sono intesi come sinonimi, va indicato il terzo termine, il semantema con cui si può designare quella stessa facoltà che assume, in tempi e circostanze diverse, due diverse denominazioni, secondo la regola di Aristotele: «Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima: ad esempio è detto *animale* l'uomo e il bue» (ARISTOTELE, *Categorie*, a cura di M. ZANATTA, Rizzoli, Milano 1989, p. 301). Dobbiamo trovare l'equivalente di *animale* nel contesto della ricerca lockiana. La rivelazione è ragione, se la rivelazione è naturale; e la ragione è rivelazione, se è naturale. Dunque potrebbe essere "naturale" l'elemento su cui si fonda la sinonimia di rivelazione e ragione. Ora, se accogliamo la sinonimia di naturale, razionale e universale (considerando che nel pensiero di Locke è dominante l'opposizione tra naturale/razionale/universale da una parte e convenzionale/arbitrario/particolare dall'altra), la definizione dell'essenza comune a ragione e rivelazione è *naturale*, che implica la nozione di razionale e universale. Pensare e agire secondo ragione significa allora porsi in quella condizione di universalità in cui lo spirito prescinde completamente da passioni, inclinazioni e interessi particolari. Si tratta di una condizione opposta a quella dell'entusiasmo, la quale non si fonda né sulla ragione né sulla rivelazione, ma procede da una mente accecata di presunzione, in una egocentrica esaltazione di sé. Il peggior nemico della ragione è rappresentato dall'entusiasmo, nel quale gli uomini sono trascinati dai propri impulsi *naturali*. Come si vede, il termine "naturale" assume due accezioni nella ricerca di Locke: la prima, in cui è sinonimo di universale e razionale, implica il distacco dalla natura particolare delle passioni contingenti e degli interessi determinati, rappresenta l'imperativo della negazione di sé; la seconda accezione, in cui *naturale* si riferisce all'egoistico interesse che l'io ha per se stesso, agli impulsi che lo trascinano e all'accecamento della ragione. "Naturale" quindi assume in Locke due accezioni opposte, giacché esprime il concetto di universale e particolare, razionale e irrazionale.

<sup>23</sup> Secondo Paul Helm nell'opera di Locke sono presenti due tesi inconciliabili sui rapporti tra *faith* e *knowledge*. La conoscenza è immediata, mentre la fede è mediata da numerose testimonianze. Da una parte credere in una determinata proposizione *p* è un atto inferiore rispetto all'essere certi che *p*, dall'altra la fede è indipendente dalla conoscenza e riposa su fondamenta incrollabili. «But these are contradictory statements, for presumably Locke means that faith is epistemologically unshakeable, not merely psychologically unshakeable. If he meant psychologically unshakeable this would make the two statements consistent, but at the expense of the sort of

Locke non potrebbe essere più esplicito nel riconoscere alla ragione il ruolo di guida. Se Dio intende trasmettere all'uomo una qualche verità, ha due alternative: o fornisce la prova di questa verità attraverso l'esercizio della ragione naturale per iniziativa dell'uomo oppure comunica la sua volontà che l'assenso sia dato per la Sua autorità; in questo secondo caso Egli deve suscitare in noi la persuasione che la proposizione rivelata viene da Lui mediante qualche segno o prova in cui la ragione non possa essere tratta in inganno.<sup>24</sup> La ragione è in ultima istanza giudice, qualunque sia il modo in cui Dio sceglie di trasmettere le sue verità agli uomini. Usando la propria ragione l'uomo afferma la propria autonomia e continua a dipendere da Dio. L'obbedienza che l'uomo deve a Dio riguarda innanzi tutto la natura razionale in cui Dio lo ha costituito così che, ignorando la ragione, l'uomo disobbedisce a Dio che gli prescrive di usarla. Tale è il senso dell'identità di ragione e rivelazione, su cui si fonda tutta la ricerca di Locke. Da una parte la rivelazione è subordinata alla ragione, giacché la rivelazione è autentica solo se esibisce un contrassegno che la ragione possa approvare, dall'altra la ragione non è una facoltà che l'uomo si è dato, ma che ha ricevuto da Dio, allo stesso modo in cui poi ha ricevuto la rivelazione vera e propria. Di quali prove abbiamo bisogno affinché possiamo prendere sul serio le rivelazioni che si proclamano tali?

La testimonianza di cui abbiamo bisogno è un segno esteriore, che ci convinca inequivocabilmente della provenienza divina di certe rivelazioni. Questi segni esteriori, che convincono la ragione, sono i *miracoli*. Locke pensa a Mosè, che vide bruciare l'arbusto senza che si consumasse e udì una voce che proveniva da esso; anzi, convinto che quel messaggio non fosse sufficiente, attese un secondo prodigio, quello del suo bastone trasformato in serpente. I numerosi esempi che si trovano presso gli antichi profeti, che dimostrano come essi non ritenessero sufficiente la persuasione interiore come prova della provenienza divina di un messaggio o di un comando, non obbligano a considerare il segno esteriore come prova necessaria di ogni rivelazione. La decisione che si tratta di una rivelazione autentica non dipende dalla persuasione privata, ma solo dalla parola scritta da Dio o da quel criterio della ragione che tutti gli uomini possiedono.<sup>25</sup> La

---

irrationalism and "enthusiasm" that Locke condemns in the *Essay*» (P. HELM, *Locke on Faith and Knowledge*, «The Philosophical Quarterly», n. 90 (Jan. 1973), vol. 23, p. 61.

<sup>24</sup> Ivi, IV, 19, pp. 1329-1333.

<sup>25</sup> Peter Harrison espone tre considerazioni riguardo al ruolo del miracolo nella storia moderna della scienza e della religione. In primo luogo nella prima età moderna assistiamo a un cambiamento della funzione dei miracoli allorché «they gradually cease to be understood within the context of faith and increasingly play a primary role in the rational justification of religious beliefs» (P. HARRISON, *Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion*, «Church History», n. 3, Sep. 2006, vol. 75, p. 494). In secondo luogo tale cambiamento consolida una nuova concezione della religione, per cui essa è più riconducibile a una serie di proposizioni razionalmente giustificabili che all'appartenenza alla Chiesa e alla pratica dei comandamenti. In terzo luogo la scienza, o filosofia naturale, svolse un ruolo importante nel giudizio espresso per dirimere tesi religiose rivali. I filosofi naturali potevano vantare una indubitabile competenza nel decidere se certi eventi

Scrittura è rivelazione in accordo con la ragione, perché contiene i segni straordinari della provenienza divina dei messaggi e delle prescrizioni che vi sono riportate. L'accordo tra Scrittura e ragione dipende dai segni, dalle prove che accompagnano le parole della Scrittura, riguardo a ciò che gli uomini devono fare e a ciò che accadrà. Tuttavia i miracoli ai quali Locke attribuisce la funzione di convalidare la rivelazione sono a loro volta convalidati unicamente dalla Scrittura: una *petitio principii* o argomentazione circolare, della cui debolezza Locke sembra non essersi reso conto.<sup>26</sup> Locke riconosce che la credibilità dei miracoli diminuisce nella misura in cui essi siano considerati come eventi naturali, laddove invece essi sono soprannaturali. L'anomalia degli eventi soprannaturali non fa problema finché non è stato deciso che l'evento in questione è in disaccordo con il corso ordinario della natura di cui è testimone la nostra esperienza. Locke è chiaro riguardo al fatto che il giudizio positivo che il miracolo ha avuto luogo deve dipendere dal principio del contesto, per cui in determinate circostanze è conforme al contesto che Dio operi un miracolo e di conseguenza credere che è avvenuto un miracolo diventa un imperativo della ragione.<sup>27</sup>

## I MANOSCRITTI SULLA RIVELAZIONE E SULLA CONOSCENZA DI DIO

Alcuni manoscritti della Lovelace Collection pubblicati a cura di Mario Sina contengono

---

rientravano nel corso ordinario della natura oppure rappresentavano delle eccezioni. I miracoli raggiungono lo status di prova oggettiva della verità della religione cristiana in conseguenza del fatto che la loro trattazione viene ceduta agli scienziati o filosofi naturali, ai quali era riconosciuta la funzione di esprimere un giudizio disinteressato e pertanto oggettivo, a beneficio della dimostrazione razionale della verità della religione. Harrison tuttavia ritiene che «il tentativo di stabilire l'utilità religiosa della scienza ha avuto la conseguenza involontaria di trasformare la stessa religione, e fu uno dei fattori della creazione della moderna "religione". Con il passare del tempo, tuttavia, il rapporto di potere tra queste due imprese è stato quasi completamente rovesciato, e ora per conoscenza affidabile si intende tipicamente quella conforme agli standard della conoscenza scientifica» (Ivi, p. 510). Harrison argomenta il suo giudizio richiamando un passo dell'opera di S. SHAPIN, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1996, il quale osserva che «quanto più un insieme organico di conoscenze è inteso come oggettivo e disinteressato, tanto più è prezioso come strumento dell'azione morale e politica» (Ivi, p. 509).

<sup>26</sup> Cfr.: P. THIERRY, *L'épreuve du miracle: quelques remarques sur la religion de Locke*, «Cahiers de Fontanay», n° 71-72, 1993, pp. 37-88. L'obiezione della *petitio principii* è ripresa da T. B. MOONEY e A. IMBROSCIANO, *The Curious Case of Mr. Locke's Miracles*, «International Journal for Philosophy of Religion», n. 3 (Jun. 2005), vol. 57, p. 166.

<sup>27</sup> R.M. BURNS, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, Associated University Presses, London and Toronto 1981, pp. 64-66.

riflessioni condotte da Locke sui temi della divina rivelazione, dell'ispirazione, della fede, della conoscenza razionale di Dio. Le annotazioni che risalgono al periodo agosto-settembre 1676 sono considerate una specie di abbozzo del capitolo XVIII del IV libro del *Saggio*.<sup>28</sup> Locke si trovava in quel periodo a Montpellier. Con ogni probabilità il contatto con espressioni di religiosità che gli sembravano troppo inclini al fideismo e all'irrazionalismo stimolò in Locke la riflessione sul tema del rapporto tra fede e ragione, sul quale l'amico Robert Boyle aveva pubblicato nel 1675 un saggio dal titolo *Some Considerations about The Reconcilableness of Reason and Religion* (Printed by T. N. for H. Herringman, London 1675). Ispirato da Boyle, Locke avverte la necessità di fissare con precisione i confini tra fede e ragione, allo scopo di evitare che alla ragione non rimanga più alcuno spazio, a causa della rivendicazione della fede come opposta alla ragione. Locke promuove una ricerca con la quale intende combattere tutte le assurdità contrarie alla ragione che si trovano in quasi tutte le religioni e mantengono l'umanità divisa. Locke ripropone la distinzione di Boyle tra ciò che è superiore alla ragione e ciò che ad essa è contrario, per chiarire definitivamente che tutto ciò che è al di sopra della ragione va considerato di competenza della fede: la rivelazione non potrà mai farci credere qualcosa che contraddica la nostra ragione. La rivelazione è fondata sulla testimonianza di Dio, che non può mentire, ma la certezza che abbiamo della sua verità non può essere più grande della conoscenza che abbiamo: «Dal momento che tutta la forza di quella certezza dipende dalla nostra conoscenza che Dio ha rivelato ciò, essa, nel caso in cui la rivelazione pretendesse contraddire la nostra conoscenza o ragione, troverebbe sempre questa obiezione sospesa su di sé, che noi non possiamo ritenere che venga da Dio, il benefico creatore del nostro essere, ciò che, se lo credessimo vero, sovvertirebbe tutti i nostri principi e fondamenti della conoscenza, renderebbe inutili tutte le nostre facoltà, distruggerebbe la più eccellente parte della sua opera, il nostro intelletto, e porrebbe l'uomo in una condizione in cui avrebbe meno luce, e una guida minore delle bestie che sono destinate a perire».<sup>29</sup>

Locke avrebbe ripetuto la sua posizione nel quarto libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Il fatto di non consultare la ragione nelle cose della rivelazione che sarebbero contrarie o superiori alla ragione produce come effetto il proliferare di fantasie e superstizioni le più stravaganti, indegne di esseri umani dotati di ragione da quello stesso Dio al quale certi entusiasti forsennati attribuiscono ciò che è contrario alla ragione. Un esempio delle conseguenze nefaste che derivano dalla confusione dei limiti tra fede e ragione è rappresentato dalla dottrina cattolica della *transustanziazione*, che è un'interpretazione distorta, secondo Locke, della verità rivelata. Si dovrà quindi cercare di capire se abbiamo il dovere di usare la nostra ragione che «ci conduce ad un senso figurativo molto chiaro e facile, e così intelligibile come chiamare l'agnello pasquale il corpo della Passione, oppure per fede prendere le parole in un senso letterale, in contrasto con i principi della nostra conoscenza e tutta l'evidenza dei sensi, cosa che, se fosse ammessa, non

---

<sup>28</sup> M. SINA, «Nota introduttiva» ai *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio* di J. Locke, in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 177.

<sup>29</sup> J. LOCKE, *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio*, in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 184. Per una visione d'insieme del pensiero religioso di Locke, in relazione al suo indirizzo teoretico-politico, cfr.: TADINI, *John Locke*, op. cit., pp. 186-201.

lascerebbe alcun fondamento di conoscenza, certezza o fede». <sup>30</sup>

Locke osserva che nell'episodio di *Daniele*, III 19-23, in cui i tre fanciulli Sedrac, Misac e Abdenago sono gettati nella fornace di fuoco ardente, non c'era alcun bisogno della fede per convincere chi assisteva all'evento che fosse proprio fuoco quello in cui i tre si trovavano, perché quella circostanza si poteva *vedere*. Infatti che tre fanciulli potessero camminare tra le fiamme per molto tempo e uscirne del tutto integri, con gli abiti intatti e persino privi dell'odore di bruciato – tutto questo era un miracolo e poteva convincere perché era un fatto che colpiva i sensi degli spettatori. Invece, che il Dio dei tre fanciulli era il *vero Dio*, non poteva che essere oggetto di fede e non di conoscenza sensibile. In modo simile, la transustanziazione è argomento della filosofia, della conoscenza sensibile, non della fede. Il miracolo, essendo *sensibile* perché è un *fatto*, deve convincere la ragione, non la fede. Ora, tutti sanno e vedono benissimo che l'Ostia della consacrazione è pane (l'essenza del pane non è che una collezione di diverse idee semplici che ci permettono di distinguerlo, ad esempio, dalla carne), perciò è impossibile che un uomo possa credere che sotto la sostanza del pane ci sia quella della carne, quanto lo sarebbe il credere di essere lui stesso un pane. Se qualcosa ha gli accidenti del pane, è un pane, così come è impossibile non vedere e non sapere che il bastone di Mosè non è un serpente quando ha gli accidenti del bastone e non è un bastone quando gli si riconoscono gli accidenti di un serpente. Se non fosse così, spiega Locke, un uomo non potrebbe conoscere nulla, né Dio potrebbe fare miracoli per convincere l'uomo della verità di qualcosa. I miracoli possono confermare alcune dottrine di fede e costituire il più sicuro fondamento della certezza perché si rivolgono ai sensi, «mentre mai, al contrario, Dio fece uso di miracoli invisibili per distruggere la testimonianza dei nostri sensi, ribaltare tutta la nostra conoscenza e confondere tutte le misure di fede e ragione». <sup>31</sup> Che l'Ostia sia la stessa cosa prima e dopo la consacrazione possiamo stabilirlo solo mediante i sensi. *Perciò la transustanziazione non è un miracolo proprio perché non è di alcuna evidenza sensibile*. Possiamo cambiare il nome delle cose, ma senza dimenticare che i nomi sono i contrassegni delle idee delle cose, le quali ci vengono solo dai sensi. Non possiamo considerare oggetto di fede qualcosa che colpisce i nostri sensi (come l'esistenza di un uomo che ci sta parlando) o che possiamo dimostrare (come la proposizione che due più due fa quattro o che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti). Ci sono proposizioni che, pur essendo compatibili con le nozioni che già possediamo, non potremmo mai scoprire con l'ausilio soltanto dei sensi o della ragione. Dio allora è intervenuto per porre rimedio a queste mancanze riguardo a ciò che è necessario sapere per la salvezza. Materia di fede può essere solo ciò che non conosciamo (non abbiamo visto né udito) oppure non possiamo conoscere perché superiore alla ragione. Lo stesso fatto può essere materia di fede per tutti coloro che non vi assistettero e oggetto di sapere per chi vi assistette (come la morte di Gesù a Gerusalemme). Ma che Gesù morì per la redenzione dai peccati è materia di fede per tutti in assoluto. <sup>32</sup> Dio stesso quindi ha predisposto ogni cosa in modo tale che fede e ragione fossero complementari e di reciproco aiuto, senza che mai l'una invalidasse l'altra.

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 185.

<sup>31</sup> Ivi, p. 187.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 188-189.

L'esistenza di Dio non è oggetto di fede e non è provata da alcun miracolo, perché si può dimostrare per via razionale. Perciò il miracolo presuppone l'esistenza di Dio. Il fatto che la ragione naturale ci faccia conoscere l'esistenza di Dio è dimostrato dall'impossibilità che Dio abbia creato un uomo al quale è indispensabile la sua conoscenza e al quale al tempo stesso sia impossibile conoscere Dio per quella via che ci permette di conoscere ogni altra cosa. Infatti sarebbe assurdo che l'esistenza di Dio possa entrare nella mente dell'uomo solo per quella via (l'ispirazione o fantasia) dalla quale entra ogni genere di errori. L'ispirazione può contribuire a rafforzare qualche credenza relativa a Dio o al suo culto solo a condizione che sia accompagnata dal potere di compiere un miracolo. Ma anche in questo caso l'ultima parola spetta alla ragione, per i motivi seguenti: i) il compito di giudicare che cosa sia miracolo e che cosa non lo sia spetta pur sempre alla ragione; è un compito estremamente difficile, poiché il potere delle cause in natura non è del tutto noto; ii) il fatto che Dio alteri il corso della natura e capovolga i principi dell'intelletto stabilendo che sia accettata come una verità qualcosa cui la ragione non può dare il proprio consenso, proprio questo è un miracolo. «Così, nella migliore delle ipotesi, vi sarà un miracolo contro un altro miracolo, ed il più grande sarà ancora dalla parte della ragione».<sup>33</sup> Locke qui anticipa un argomento che esporrà nel *Discorso sui miracoli*, in cui la realtà del miracolo è confermata in rapporto all'onnipotenza di Dio, infinitamente superiore alla potenza di qualsiasi potere della natura.<sup>34</sup> iii) L'uomo non può sapere se non vi siano esseri intermedi tra lui e Dio che abbiano il potere di produrre in natura effetti straordinari che chiamiamo miracoli e che possano compierli per motivi diversi dalla conferma della verità. Se i maghi d'Egitto mutarono i loro bastoni in serpenti al pari di Mosè e fu possibile un miracolo così grande contro il vero Dio, allora nessun miracolo potrà avere una certezza e una sicurezza maggiore di quella della ragione.

Dio può aver compiuto miracoli per confermare certe verità, ma la ragione ci impedisce di credere che Dio possa compiere miracoli per consolidare credenze che lo riguardano e che siano contrarie alla ragione. I miracoli devono essere giudicati dalla dottrina e non la dottrina dai miracoli. I miracoli non potrebbero mai essere compiuti allo scopo di confermare proposizioni contrarie alla ragione, ma solo verità al di sopra della ragione. Ora, solo la ragione può giudicare, in base alla dottrina, se il miracolo in questione va accolto come prova della verità della rivelazione.

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 192. Le annotazioni manoscritte su "Ragione, rivelazione, miracolo, entusiasmo" furono composte da Locke il 3 aprile 1681 e il 19 febbraio 1682. Sina osserva che la preoccupazione per il consolidamento in Inghilterra di gruppi filocattolici e la diffusione delle dottrine quacchere sull'illuminazione interiore devono aver contribuito a far sì che Locke ritornasse a riflettere sull'argomento della rivelazione e dell'ispirazione. Come per le riflessioni dell'agosto-settembre 1676, anche in questo caso Locke fu stimolato nelle sue considerazioni da un libro di R. BOYLE, *A Discourse of Things above Reason* (1681) (M. SINA, «Nota introduttiva» ai *Manoscritti sulla rivelazione e sulla conoscenza di Dio* di J. Locke, in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 179).

<sup>34</sup> L'onnipotenza di Dio presuppone l'esistenza di un essere unico e svolge la funzione esplicativa comune a Locke e a Newton, il quale ricorre alla potenza di Dio per dar conto dell'origine della materia (cfr.: P. THIERRY, *L'épreuve du miracle: quelques remarques sur la religion de Locke*, cit., p. 49).



Perciò non è un prodigio *qualsiasi* quello che, secondo Locke, assume la validità della prova per la ragione. In sintesi, Locke riafferma il concetto di una religione come “omaggio razionale a Dio”, secondo la definizione di Sina, escludendo in tal modo che la rivelazione possa mai essere contraria alla ragione. La prova dell’origine divina della rivelazione non può mai consistere nella persuasione soggettiva, per quanto irresistibile essa sia, ma nella testimonianza oggettiva dei miracoli, i quali sono un argomento per la ragione in virtù del loro carattere *sensibile*. Ma non basta: ancora una volta è la ragione che deve verificare l’origine divina dei segni che accompagnano una rivelazione che pretende di provenire da Dio. Infatti i prodigi potrebbero non essere opera di Dio, ma di qualche altro essere che li compie per fini estranei alla conferma della verità. In quanto segni sensibili, i miracoli rinviano a un significato intelligibile. Essi non sono un fine, né qualcosa che si deve conoscere di per sé, ma solo un mezzo con cui è comunicata agli uomini la provenienza divina delle proposizioni che i miracoli stessi sono chiamati ad attestare.<sup>35</sup>

Nei *Manoscritti* Locke stabilisce alcuni principi e regole indispensabili per intendere correttamente il rapporto tra ragione e rivelazione: si deve fissare un confine preciso tra fede e ragione; la fede non potrà mai convincere di qualcosa che contraddica la nostra conoscenza, come nel caso della transustanziazione; i miracoli sono sempre fenomeni sensibili e persuadono la ragione, non la fede, essendo argomenti razionali; materia di fede può essere solo ciò che non conosciamo perché non abbiamo né visto né udito; l’ispirazione non è un fondamento per accettare qualche dottrina che contrasta con la ragione; i miracoli devono essere giudicati dalla dottrina e non la dottrina dai miracoli. Nei *Manoscritti* troviamo tuttavia anche un tornante aporetico: da una parte la ragione, dovendo giudicare che cosa sia miracolo e che cosa non lo sia, deve fare i conti con la difficoltà, se non l’impossibilità di conoscere il potere effettivo delle cause naturali e gli effetti che ne potrebbero scaturire. Il miracolo è un’alterazione del corso naturale dei fenomeni, ma come possiamo riconoscerlo se lo stesso corso della natura è sconosciuto nelle sue cause ed effetti? Da una parte l’uomo deve poter fare affidamento sui principi della ragione per stabilire l’autenticità del miracolo, dall’altra sa di non possedere una conoscenza stabile e definitiva che gli consenta di esercitare la propria ragione mediante il giudizio. Il sapere con cui si può giudicare se qualcosa è un miracolo, è inevitabilmente storico, perciò mutevole. Di conseguenza la

---

<sup>35</sup> Le incoerenze che alcuni critici hanno segnalato nell’impianto epistemologico di Locke si possono ricondurre al suo progetto di giustificare una fede razionale interamente dipendente da fatti, i miracoli, le cui testimonianze però non rappresentano verità assolute. Nel *Saggio sull’intelletto umano*, cit., IV, 17, 24 Locke sostiene che una credenza responsabile impone una sospensione della credenza stessa se un certo evento è contrario al corso asseverato della natura, a meno di adeguate ragioni, le quali tuttavia nel *Discorso sui miracoli* si ridurranno all’argomento che i miracoli sono così straordinari da escludere che si possa essere tratti in errore riguardo alla loro provenienza divina. Ma se la conoscenza delle leggi della natura e di quelle che governano i poteri soprannaturali è incerta e fallibile, come possiamo decidere che un evento è veramente contrario al corso della natura e che perciò si tratta di un miracolo? Questa è la contraddizione di fondo rilevata da J. HOUSTON, *Reported Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 39-41 e da MOONEY e IMBROSCIANO, *The Curious Case of Mr. Locke’s Miracles*, cit., pp. 156-160.

stessa ragione, che Locke invoca come giudice supremo a più riprese nei riguardi del miracolo, non è affidabile. Nei *Manoscritti* in sostanza troviamo un Locke incline alla problematizzazione di tesi e argomenti che nel *Saggio* avrebbero assunto una formulazione univoca e coerente.

Il paradosso di Locke consiste nel fatto che da una parte i miracoli non potrebbero mai essere compiuti per dimostrare una qualche verità contraria alla ragione, dall'altra gli stessi miracoli presuppongono che Dio alteri il corso della natura e capovolga i principi dell'intelletto, circostanza che, dal punto di vista di Locke, dovrebbe essere contraria alla ragione, giacché Dio non dovrebbe permettere che l'uomo sia confuso e contraddetto nella conoscenza della natura che egli può ottenere mediante l'uso delle facoltà (senso e ragione) che Dio stesso gli ha dato. Locke infatti esclude che Dio possa permettere che l'uomo abbia di Lui qualche nozione per quella via (ispirazione, fantasia) dalla quale entra ogni genere di errori. Il miracolo è un fatto sensibile che può essere interpretato come teofania e prova che conferma una certa credenza solo da parte di chi considera la natura governata da leggi, ma pur sempre una realtà creata e quindi suscettibile di quel sovvertimento dell'ordine consueto in cui consiste il miracolo. Il miracolo quindi attesta una verità superiore: le leggi della natura creata non sono immutabili. Infatti l'onnipotenza di Dio si manifesta sia nel corso ordinario della natura, sia nel sovvertimento delle sue leggi in cui consiste il miracolo.

#### LA RAGIONEVOLEZZA DEL CRISTIANESIMO

*The Reasonableness of Christianity, as deliver'd in the Scriptures* fu pubblicata anonima a Londra per i tipi di Awnsam e John Churchil nel 1695. Dalla lettura dei Quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli Locke ricava la tesi fondamentale della *Ragionevolezza del cristianesimo*: il solo articolo di fede richiesto esplicitamente da Gesù per diventare cristiani è quello che riguarda la sua messianicità. Secondo Locke tutto ciò che Gesù ha detto e fatto è indirizzato da questo messaggio essenziale: chi lo ascoltava doveva credere che Gesù è il Messia.

Il significato della fede in Gesù consiste nel credere che Gesù è il Messia: coloro che gli credettero prestarono fede ai suoi miracoli e alle sue parole.<sup>36</sup> Gesù fece i miracoli al fine di persuadere gli uomini che Egli era il Messia, Figlio di Dio, come si legge in Gv 20, 30-31.<sup>37</sup> Anche la

---

<sup>36</sup> La tesi che Locke qui argomenta, come ricorda Sina, era stata insegnata dai pastori rimonstranti e la troviamo esposta da Filippo di Limborch nella sua *Theologia Christiana*: "Objectum fidei Christianae in specie est omne verum ad salutem aeternam creditu necessarium: Quia autem illud unica veritate nititur, Jesum esse Christum, ideo illud communiter fidei Christianae objectum in Scriptura dicitur, quasi praeter id nihil a nobis credendum exigatur" (J. LOCKE, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. SINA, Rusconi, Milano 1979, p. 279, nota 10).

<sup>37</sup> J. LOCKE, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in ID, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 300. La venuta del Messia o del Cristo (*mashach* e *chriesthai* significano ungere, rispettivamente in ebraico e in greco) era stata preannunciata dai profeti.

predicazione degli apostoli aveva come obiettivo essenziale l'insegnamento che Gesù è il Messia. Tra le prove che gli apostoli esibivano nel loro magistero ora doveva esserci anche la fede nella sua resurrezione. In tal modo, «coloro che credevano che egli fosse il Messia, dovevano credere che era risorto dai morti, e coloro che credevano che egli era risorto dai morti non potevano dubitare del suo essere il Messia». <sup>38</sup> La resurrezione dai morti è la prova che il risorto è il Messia, è la promessa della sua venuta e la salvezza in cui sperano tutti coloro che, credendolo il Messia, ricevono il battesimo. Chiunque crederà in lui, otterrà la remissione dei peccati, perché Gesù è il Messia, il Salvatore promesso. Perché Gesù non dichiarava apertamente di essere il Messia? Locke interpreta la riservatezza di Gesù come un comportamento dettato da prudenza. Se avesse dichiarato apertamente di essere il Messia non appena cominciò a predicare, il Sinedrio si sarebbe impadronito di lui e lo avrebbe messo a morte prima che avesse il tempo di annunciare la sua parola. Locke giudica questa prudenza conforme alla sapienza divina e in accordo con la testimonianza del suo essere il Messia, la cui missione era stata annunciata. <sup>39</sup> Tutto questo spiega perfettamente, secondo Locke, perché il primo miracolo che Gesù compie a Gerusalemme, in occasione della seconda Pasqua dopo il suo battesimo, lo esponga al rischio di perdere la vita.

Il miracolo assume una duplice valenza: da una parte agisce come prova folgorante per coloro che si apprestano a credere nel Messia, dall'altra diventa per gli increduli un motivo per perseguire Gesù fino a metterlo a morte, come avviene in seguito alla guarigione della mano inaridita operata di sabato o della resurrezione di Lazzaro – occasioni in cui i Farisei e i capi dei sacerdoti si consultano per ucciderlo, così che Gesù è costretto a nascondersi alla loro vista rifugiandosi a Efraim, poco tempo prima della sua ultima Pasqua. C'era un'altra ragione che impediva a Gesù di professare apertamente di essere il Messia. Il popolo dei Giudei attendeva in quel momento che il suo Messia lo liberasse dal giogo straniero: si sarebbe ribellato alle autorità, se Gesù si fosse proclamato Messia. Gesù, spiega Locke, doveva quindi rimanere nascosto e ripetutamente defilarsi per evitare che, a causa dei miracoli, fosse preso a forza e proclamato re. Vediamo per esempio in *Lc 5, 16* che la notizia del lebbroso da lui curato, benché il malato avesse ricevuto l'ordine di non dire nulla, si diffuse rapidamente e Gesù dovette ritirarsi in luoghi deserti per sfuggire al pericolo di essere messo a capo della rivolta. A Giovanni il Battista che gli manda un messaggio per chiedergli se sia finalmente lui il Messia, Gesù risponde: «Dite a Giovanni ciò che avete visto e udito; i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti sono resuscitati, la buona novella è predicata ai poveri; e beato è colui che non sarà offeso in me» (*Lc 7, 22-23*). <sup>40</sup>

Gesù rimanda alla testimonianza dei suoi miracoli, che indica come attestazione sufficiente del suo essere il Messia. <sup>41</sup> Man mano che la sua missione si avviava a conclusione e compimento, Gesù insegnava e faceva miracoli sempre più apertamente in pubblico, ma cercò di evitare che a causa sua si accendessero dei tumulti che lo avrebbero caricato di colpa di fronte all'autorità.

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 302.

<sup>39</sup> Ivi, p. 316.

<sup>40</sup> Ivi, p. 328.

<sup>41</sup> Ivi, p. 332.

Questa prudenza gli valse il riconoscimento d'innocenza da parte del governatore romano chiamato a giudicarlo. Ma dal momento in cui cominciò a fare miracoli davanti a loro, scribi, farisei e capi dei sacerdoti cercarono di farlo morire. Bisognava ottenere una sua dichiarazione diretta, in cui ammettesse senza ambiguità di essere il Messia e offendesse in qualche modo l'autorità romana, così da farlo condannare per iniziativa dello stesso Pilato. Anche davanti a Pilato Gesù si annuncia come Messia, ma usa espressioni che non lo compromettono dinanzi al tribunale romano, perché è chiaro che egli non avanza alcuna pretesa nei confronti del regno di Giuda e non aspira ad essere riconosciuto re.

La ragione può certo confermare le verità della rivelazione, ma sarebbe un errore pensare che riceviamo la prima conoscenza di queste verità dalla ragione. Gli uomini si sono trovati nell'impossibilità di attingere direttamente la verità attraverso la ragione naturale, perché la maggior parte di loro non dispone di tempo o di capacità per condurre una serie di passaggi necessari a qualsiasi dimostrazione. Perciò, se si vuole ottenere l'obbedienza nella pratica è necessario che la maggioranza dell'umanità sia sottomessa a semplici ordini, poiché «i più non possono conoscere e pertanto debbono credere».<sup>42</sup> Per il popolo, che non è abituato a seguire ragionamenti astratti, la via più sicura ed efficace d'insegnamento è rappresentata dal Vangelo. Se la gente comune si convince che Gesù è stato mandato da Dio per essere re e Salvatore di coloro che credono in lui, «tutti i comandi di Cristo diventano principi».<sup>43</sup> Anche gli intelletti più elevati possono sottomettersi all'autorità di una dottrina ispirata da Dio. La ragione naturale riconosce le verità del Vangelo anche se non le ha tratte da se stessa. L'autorità riconosciuta al Salvatore e ai suoi apostoli è dovuta ai *miracoli* che testimoniarono il loro insegnamento, senza che fossero per questo indotti «a frammischiare nella loro morale (come vediamo nella dottrina di tutte le sette, e dei filosofi, e delle altre religioni) alcuna stranezza, alcuna norma errata, alcuna cosa tendente al loro interesse collaterale o a quello di una fazione».<sup>44</sup> In sintesi: *il miracolo dimostra*

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 417.

<sup>43</sup> Ivi, p. 417.

<sup>44</sup> Ivi, p. 418. Se Gesù si rivolge alla ragione annunciando la verità delle sue leggi con la testimonianza dei miracoli e giunge a perfezionare la legge di natura, i refrattari non avranno più alcuna giustificazione per la loro incredulità. Infatti risulta difficile immaginare che si possa riconoscere la qualità di creature razionali a coloro che rifiutano l'insegnamento del Cristo. Data la corrispondenza e complementarietà tra ragione naturale e rivelazione cristiana, l'eventuale rifiuto del Vangelo da parte dell'uomo sarebbe incomprensibile e si spiegherebbe solo con l'ipotesi della mancanza di ragione nel caso specifico. Un secondo aspetto problematico è rappresentato dal sacrificio del Cristo. Locke non spiega in modo convincente perché la ragione naturale debba accettare come evidente la necessità di tale sacrificio. Si può suggerire che Dio abbia voluto venire in aiuto dell'umanità non solo con le leggi stabilite nel Vangelo per questa vita, ma anche per riscattarla dallo stato di corruzione in cui l'ha fatta precipitare il peccato di Adamo, ma in tal caso è lecito chiedersi se la stessa imperfezione della ragione, che Locke addebita a circostanze esterne, non debba essere considerata invece una conseguenza della colpa di Adamo. E se è così gli uomini

che Gesù è il Messia, l'essere Gesù il Messia dimostra che le sue leggi devono essere obbedite.

### CONCLUSIONE: IL DISCORSO SUI MIRACOLI

Uno dei compiti fondamentali che Locke assegna alla ragione è quello di verificare l'autenticità della rivelazione, la sua origine divina. Nei *Manoscritti sulla rivelazione e la conoscenza di Dio* abbiamo trovato annotazioni significative riguardo ai miracoli, con particolare riferimento alla loro natura sensibile e alla loro funzione di prova per la ragione. Il miracolo, rivolgendosi alla ragione, non alla fede, rappresenta una garanzia della provenienza divina della rivelazione e una difesa che la stessa ragione assume nei confronti del fanatismo degli entusiasti e di coloro che si pretendono ispirati da Dio, il quale ci preserva da questo pericolo perché, quando ci fa conoscere una verità alla quale vuole che prestiamo l'assenso in base alla sua autorità, «ci convince che essa viene da lui con qualche contrassegno da cui la ragione non può essere ingannata». <sup>45</sup> Locke ritornò sull'argomento dei miracoli negli ultimi anni della sua vita con *A Discourse of Miracles*, <sup>46</sup> composto nei primi mesi del 1702, sollecitato a scrivere sui miracoli dalla pubblicazione dell'*An Essay upon Miracles* (Charles Harper, London 1701) di William Fleetwood e dalla risposta polemica di Benjamin Hoadly in *A Letter to Mr. Fleetwood. Occasion'd by his late Essay on Miracles* (1702). La definizione che Locke dà del miracolo all'inizio del suo *Discorso* segue da vicino il Fleetwood: «Intendo allora per miracolo un'operazione sensibile che, essendo superiore alla comprensione dello spettatore e contraria, secondo il suo modo di vedere, al corso stabilito della natura, è considerata da lui come divina». <sup>47</sup> La definizione di Locke si oppone volutamente all'interpretazione spinoziana del miracolo, riproposta in Inghilterra dal Blount in *Miracles, no Violations of the Law of Nature* (Robert Sollers, London 1683). <sup>48</sup> Locke insiste su questo legame tra miracolo e origine divina della rivelazione, un tratto essenziale di cui avevano scritto sia il Fleetwood nel saggio citato, sia Jean Le Clerc in *De l'Incredulité, où l'on examine Les Motifs & les Raisons générales qui portent les Incrédulés à rejeter La Religion Chrétienne* <sup>49</sup> (Henri Westein, Amsterdam 1696). Hoadly aveva polemizzato con Fleetwood per aver questi negato ogni differenza tra i miracoli e per aver tolto

---

non sarebbero mai riusciti, da soli, a raggiungere la pienezza della verità mediante una ragione corrotta e indebolita. Senza il peccato di Adamo la ragione non poteva che essere perfetta, ma con il peccato di Adamo essa non poteva essere autosufficiente.

<sup>45</sup> LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., IV, 19, 14, pp. 1329-1331.

<sup>46</sup> Pubblicato per la prima volta a Glasgow nel 1743 per i tipi di Robert Foulis.

<sup>47</sup> J. LOCKE, *Discorso sui miracoli*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 585.

<sup>48</sup> Cfr.: C. TUGNOLI, *La questione del miracolo in Baruch Spinoza*, in *Annali del Ginnasio liceo "Giovanni Prati" di Trento*, a cura di A. DI SECLÌ, con la collaborazione di C. TUGNOLI e M. BONAZZA, Trento 2008, pp. 591-664.

<sup>49</sup> M. SINA, «Introduzione», in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., pp. 48-49.

ogni peso all'argomentazione che fa valere il numero e la grandezza dei miracoli. Secondo Hoadly era indiscutibile che ci fosse una differenza tra i miracoli in rapporto alla loro grandezza: chi non vede la differenza tra mutare l'acqua in vino e far risorgere un morto? Il miracolo più grande, spiegava Hoadly, richiede più conoscenza e più potere degli altri. Locke accoglie le considerazioni di Hoadly sulla diversa grandezza dei miracoli. Dal punto di vista semantico "miracolo" è dunque termine graduabile. La grandezza e il tipo di miracolo attestano un potere superiore. Quando il serpente di Mosè inghiottì quelli degli altri, quando produsse i pidocchi mentre gli altri non vi riuscirono, allora fu chiaro che Jannes e Jambres erano forniti di un potere inferiore rispetto a Mosè. La percezione della differenza di grandezza tra miracoli non presuppone alcuna particolare intelligenza, né alcun ragionamento, per averne la certezza. Un altro vantaggio che si ottiene dalla comparazione dei miracoli è dato dalla possibilità di riconoscere i falsi miracoli del demone. Il motivo sufficiente per considerare un'operazione straordinaria come miracolo consiste nella considerazione di ciò che attesta un potere superiore. L'esistenza di miracoli concorrenti toglie forza all'obiezione contro il miracolo che consiste nel richiamare l'incapacità degli uomini di stabilire se effettivamente e di quanto il miracolo sia superiore alle forze della natura o contrario al corso ordinario degli eventi. La differenza di grandezza dei miracoli attesta una differenza di poteri che è nell'ordine delle cose. E si deve riconoscere che la potenza della natura sarà sempre inferiore all'onnipotenza di Dio. L'onnipotenza di Dio avrà sempre la meglio su qualsiasi altro potere, materiale o spirituale. Nessuno è in grado di stabilire fin dove si estende il potere degli agenti naturali e degli esseri creati, ma tutti comprendono perfettamente che questo potere non potrebbe mai eguagliare l'onnipotenza divina.<sup>50</sup>

Non è possibile comprendere appieno la posizione di Locke sui miracoli se non si tiene conto della sua teoria della conoscenza e del ruolo che in essa svolge la sensazione. I miracoli, con cui Dio comunica qualcosa di straordinario agli uomini, sono fatti *sensibili*, di cui veniamo a conoscenza nello stesso modo in cui percepiamo i fatti comuni, ai quali l'abitudine ci impedisce di riconoscere il carattere di eccezione. La nostra conoscenza delle leggi della natura è così misera e limitata che sarebbe del tutto inutile cercare di stabilire quali leggi i miracoli abbiano sospeso o violato. Del resto, l'abitudine illude gli uomini di possedere la conoscenza dei rapporti causali nei processi della natura, mentre in realtà essi hanno appreso mere sequenze in cui certi fatti sono invariabilmente associati ad altri fatti. Nessuno però conosce esattamente il modo in cui determinate cause producono i corrispondenti effetti.

[tugnoli53@virgilio.it](mailto:tugnoli53@virgilio.it)

(Associazione Culturale "A. Rosmini" - Trento)

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 592. Locke presenta tale sproporzione come evidente. Essa tuttavia presuppone la dottrina della creazione. Spinoza, rifiutando la creazione, sostiene la tesi opposta come assolutamente razionale e concepisce l'identità del potere di Dio e della natura.