

Giacomo Maria Arrigo\*

## Ripensare la tolleranza religiosa in *Utopia* di Thomas More

### Abstract

This article revisits the idea of religious tolerance in Thomas More's *Utopia*. By reviewing the often-conflicting readings that have been given to this concept, the article maps More's influences on later Deism of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, and shows that *Utopia*'s tolerance is based on the critique of the notion of pride, which is already the basis of Utopian communism. In arguing the impracticality of possessing truth because God is superior to reason ("supra mentis humanae captum"), More thus removes the possibility of exercising dominion in religious affairs.

### Keywords

Utopia; Thomas More; tolerance; religions; deism.

## 1. Tra critica sociale e finzione giocosa

*Utopia* di Thomas More, pubblicata a Lovanio nel dicembre del 1516, ha avuto una rilevanza straordinaria nel pensiero filosofico occidentale. Già nel titolo l'autore sembra chiedere al lettore un più intenso sforzo interpretativo, giacché non si intende bene da dove provenga l'"u" di "utopia": forse dal prefisso greco οὐ, che però è generalmente associato ai verbi (si sarebbe dovuto usare l'α privativo, dunque "a-topia"), oppure dal prefisso εὐ (in tal caso però si sarebbe dovuto parlare di "eu-topia")<sup>1</sup>? *Utopia*, scrive Miguel Abensour, "è il frutto di un dispositivo testuale sempre più complesso, pieno di trappole, che gioca con il desiderio del lettore, esponendolo permanentemente ad un'illusione"<sup>2</sup>. È un lavo-

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

<sup>1</sup> Cfr. V. Melchiorre, "Utopia" in *Enciclopedia filosofica*, vol. XVIII, Bompiani, Milano 2010, p. 11953.

<sup>2</sup> M. Abensour, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin* (2000), Inschibboleth, Roma 2015, p. 35.

ro multidisciplinare<sup>3</sup> composto da più livelli interpretativi, dove anche i nomi dei personaggi giocano un ruolo di primo piano: da quello di Raffaele Itlodeo (“raccontatore di bugie”) a quello dello stesso Tommaso Moro (il latino *morus* equivale a “sciocco”). Cosa intendeva dunque l'autore quando scrisse l'opera? Il suo intento originario sembra essere sepolto da una infinita serie di sotterfugi ermeneutici ed espedienti metaforici, un gioco letterario dotto impossibile da decifrare una volta per tutte, destinato a far arrovellare generazioni di studiosi. D'altronde, le tre fonti da cui l'autore trae ispirazione sono “l'esempio di predecessori come Platone [...]; i più entusiasmanti e recenti resoconti sul 'Nuovo mondo' [...]; il teatro, mondo alternativo con dinamiche e convenzioni diverse”<sup>4</sup>. *Utopia* si regge perciò su un delicato equilibrio tra verità e fantasia dove è difficile accertare quali siano gli effettivi consigli sociopolitici per l'Europa del 1500, seppur calati in un contesto inventato, e quali invece i tratti irrealistici, e dunque irrealizzabili, della società utopica.

La riconduzione di Moro nell'alveo dell'Umanesimo cristiano rinascimentale, di cui egli sarebbe stato uno dei massimi rappresentanti insieme ad Erasmo da Rotterdam del quale era amico già dal 1499<sup>5</sup>, sembra gettare una qualche luce sulle reali intenzioni di Moro. Infatti l'ideale di una rinascita cristiana, la fede in una efficace trasformazione della società e la fiducia nelle capacità dell'uomo illuminano circa il reale intento del libro. Thomas More “incarn[erebbe] l'ideale di impegno civile dell'umanista cristiano”<sup>6</sup>. “Homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur”<sup>7</sup>, scriveva Erasmo nel trattato pedagogico *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), mostrando tutta la sua fiducia nelle capacità formative dell'educazione. Tanto più allora potrebbero fare appropriate istituzioni sociali e un ordinamento politico opportunamente organizzato. Tale, ecco, sarebbe il senso (uno dei tanti, forse) da attribuire a *Utopia*<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. R.J. Schoech, *The Ironic and the Prophetic: Towards Reading More's "Utopia" as a Multidisciplinary Work*, in “A Quarterly Journal Concerned with British Studies”, 10, 1978, pp. 124-134.

<sup>4</sup> J.C. Davis, *Thomas More's Utopia: Sources, Legacy and Interpretation*, in G. Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 34.

<sup>5</sup> Cfr., tra gli altri, Q. Skinner, *Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism*, in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 123-158.

<sup>6</sup> G. Wegemer, *The Rhetoric of Opposition in Thomas More's "Utopia": Giving Form to Competing Philosophies*, in “Philosophy & Rhetoric”, 23, 4, 1990, p. 303.

<sup>7</sup> Erasmo da Rotterdam, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, Lione, 1551, p. 15.

<sup>8</sup> Accenniamo solo alla questione circa l'ambiguità del titolo del testo, che darebbe adito a interpretazioni contrastanti. Infatti il titolo completo è *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, ossia “Sull'ottimo stato di una comunità politica e della nuova isola di Utopia”. Essendo il testo diviso in due libri, si potrebbe pure pensare, come molti hanno fatto, che la prima parte del titolo (*De optimo reipublicae statu*) si riferisca

Come riassume Wayne A. Rebhorn, con gli altri umanisti More condivideva un insieme di dottrine fondamentali, e cioè “la fede nell’educabilità dell’uomo; la convinzione nella sempre potenziale bontà, razionalità e propensione alla cooperazione; e la credenza nell’efficacia della pianificazione sociale e nella trasformazione delle istituzioni quale miglior mezzo per perfezionare la società e per condurre l’individuo al massimo delle sue capacità”<sup>9</sup>. Al contempo, il dogma del peccato originale pende sopra tutte queste assunzioni come una minacciosa spada di Damocle, sicché lo sforzo pedagogico deve essere costantemente intrapreso e mai abbandonato, perché l’inclinazione al vizio non è mai sradicabile una volta per tutte. Da ciò deriverebbe quel realismo che allontana l’Umanesimo cristiano da considerazioni di carattere ideologico: l’uomo è fallibile e imperfetto, e la struttura sociale a lui consona è altrettanto imperfetta, benché sempre perfezionabile. *Utopia* rappresenterebbe questa tensione al costante miglioramento, senza però illudersi mai di raggiungere l’*optimum*. L’isola di Utopia, scrive Roberto Mordacci, “non ha affatto il carattere di una libera fantasia narrativa o di un ozioso gioco d’evasione. Né ha il carattere della pianificazione ingegneristica di una società perfetta, da tracciare secondo un’ideologia e da realizzare con la spinta della storia e della violenza”<sup>10</sup>. Utopia “semplicemente espande i confini della scuola umanista fino a comprendere l’intero Stato”<sup>11</sup>, senza sospendere le leggi della realtà o della natura umana nella prefigurazione impossibile di una meta che non è all’altezza dell’uomo così com’egli è. Gli uomini ivi raffigurati sono “persone normali, non idealizzate, moralmente integre certo, ma né eroi né santi”<sup>12</sup>, perennemente esposte alla possibilità dell’errore, persone in cammino, né prefigurazioni progres-

al primo libro, dedicato alle problematiche sociali della Gran Bretagna dell’epoca, e che la seconda parte del titolo (*nova insula Utopia*) non abbia contatti alcuni con le eventuali proposte per l’*optimo reipublicae statu*. Non è questa la posizione adottata nel presente contributo, sebbene si sia ritenuto rilevante condividere questa equivocità per sottolineare ancora una volta il carattere ermetico e definitivamente inaccessibile del capolavoro di More. Su questo, cfr. R.S. Sylvester, “*Si Hythlodæo Credimus*”: *Vision and Revision in Thomas More’s “Utopia”*, in “*Soundings: An Interdisciplinary Journal*”, 51, 3, 1968, p. 275. C’è però chi ha tentato di ricucire questi aspetti: Simon Morgan-Russell ha proposto una correlazione tra l’isola di Utopia e l’Inghilterra del tempo, sostenendo che “la critica [sociale] si basa sulla connessione metaforica (la Britannia è come Utopia, Londra è come Amauroto)” (S. Morgan-Russell, *St. Thomas More’s Utopia and the Description of Britain*, in “*Cahiers Élisabéthains: A Journal of English Renaissance Studies*”, 61, 1, 2002, p. 7).

<sup>9</sup> W.A. Rebhorn, *Thomas More’s Enclosed Garden: Utopia and Renaissance Humanism*, in “*English Literary Renaissance*”, 6, 2, 1976, p. 140.

<sup>10</sup> R. Mordacci, *La filosofia in rivolta o necessità dell’utopia*, in A. Volpe (a cura di), *Storia, utopia, emancipazione*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 23.

<sup>11</sup> W.A. Rebhorn, *Thomas More’s Enclosed Garden: Utopia and Renaissance Humanism*, cit., p. 155.

<sup>12</sup> R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 54.

sive di uno stato ancora da raggiungere né rappresentazioni nostalgiche di una perduta età dell'oro.

È all'interno di questo quadro che Thomas More, nel descrivere le istituzioni dell'isola di Utopia, parla anche del suo sistema di tolleranza religiosa. L'intero ultimo capitolo del secondo libro è dedicato a *De religionibus utopiensium*, ed è un'esposizione dettagliata di come gli Utopiani vivano il fattore religioso: non una configurazione sociale ideale e priva di problemi, ma una strada quantomeno percorribile, capace di armonizzare differenti concezioni dottrinali senza inefficaci riduzionismi o offensivi disconoscimenti sul piano pratico. Anche in questo caso, la presentazione immaginifica della configurazione sociopolitica della tolleranza, com'è offerta da More, sembra parlare dritto alla nostra contemporaneità, delineando possibilità aperte e ancora inesplorate che vale la pena di indagare.

Di particolare rilevanza, poi, è quel *fil rouge* che collega la spiritualità utopiana alla teologia razionale dei secoli XVII-XVIII: pur essendo due pensieri generalmente ritenuti distanti, dacché More era cattolico e il deismo invece una corrente pienamente protestante e anticlericale, è nondimeno possibile rintracciare un percorso che conduce dal primo al secondo. Il presente articolo intende dunque mettere a fuoco anche questo passaggio troppo spesso taciuto ma che, se riconosciuto, garantirebbe a More un ruolo di primo piano nella definizione di quei concetti divenuti centrali per il pensiero europeo, dalla tolleranza alla libertà di coscienza.

## **2. “Che a nessuno sia motivo di danno la sua religione”. La tolleranza in Utopia**

Sull'isola di Utopia coesistono diverse religioni. Alcune di esse hanno un fondamento naturalistico, a ragione del fatto che venerano come divinità i corpi celesti o qualche creatura. Altre, invece, definite “longe prudentior”<sup>13</sup> e numericamente maggioritarie, hanno come dio un nume supremo e imperscrutabile (“numen [...] incognitum, aeternum, immensum, inexplicabile”<sup>14</sup>). Nondimeno, tutti gli Utopiani concordano nell'esistenza di un solo dio supremo, che è insieme il creatore del mondo e suo costante sostegno. Un simile dio lo chiamano convenzionalmente “Mitra”, “vocabolo con cui tutti insieme si riferiscono concordemente a una sola natura di maestà divina, qualunque essa sia”<sup>15</sup>. Thomas More

<sup>13</sup> Th. More, *Utopia*, a cura di R. Mordacci, trad. it. di L. Girardi, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 268.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 287.

attraverso le parole di Raffaele Itlodeo, il narratore delle meraviglie di Utopia, descrive un significativo processo di avvicinamento fra le confessioni religiose, un processo durato secoli (a riprova, si potrebbe dire, del carattere storico, sempre *in itinere* e quindi viabile, e non invece ideologico, congelato in una perfezione inattuabile, delle istituzioni dell'isola): "Poco a poco tutti si discostano da questa varietà di superstizioni, e si uniscono in quella sola religione che sembra superare le altre per ragione [*quae reliquas ratione videtur antecellere*]"<sup>16</sup>, suggerendo che le religioni naturalistiche perdono progressivamente di vigore a favore di una concezione teologica al contempo più semplice e più profonda.

Una simile religione più semplice e, potremmo aggiungere, "naturale", nell'intendimento di Utopo, il conquistatore dell'isola e suo vero fondatore, consiste quantomeno di due credenze imprescindibili<sup>17</sup>, vale a dire *l'immortalità dell'anima*, cui corrisponde la credenza nella correlazione, dopo questa vita, di premi per le azioni buone e di supplizi per le azioni cattive, e la *provvidenza divina*, di modo che il creato non si riduce al mero caso ma consiste in un'armonia la cui contemplazione è reputata "un culto gradito a Dio"<sup>18</sup>. "Sebbene questi principi appartengano alla religione, gli Utopiani ritengono che si sia condotti a credervi e ad accoglierli dalla ragione"<sup>19</sup>. Simili dottrine hanno una funzione essenzialmente civile, mirante a evitare la totale inaffidabilità dei cittadini e a garantire invece la loro piena collaborazione fra di essi: chi non credesse a questi articoli di fede, secondo il resoconto di More/Itlodeo, sarebbe più incline a non rispettare i patti perché valuterebbe le circostanze secondo il proprio tornaconto personale e la società cadrebbe nel caos. Ecco il perché tutte le religioni su Utopia debbano rispettare queste due dottrine, che formano un *culto minimo*, o un minimo comun denominatore religioso. Gli atei, non credendo in un aldilà dove ai peccati commessi nella vita corrispondano adeguate punizioni, potrebbero non rispettare i patti e le leggi positive e, invece, conseguire egoisticamente il proprio interesse personale a discapito del bene comune, sicché l'ateo, scrive More/Itlodeo, "non è reso partecipe di alcun onore, non è designato ad alcuna magistratura e non è preposto ad alcuna funzione pubblica"<sup>20</sup>, sebbene non sia perseguitato.

Anche il cristianesimo, introdotto in Utopia da Itlodeo e dai suoi compagni, è stato presto accolto dagli Utopiani, e questo per due ragioni: in primo luogo, per la sorprendente somiglianza con la dottrina razionale

<sup>16</sup> Ivi, p. 269.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, p. 275.

<sup>18</sup> Ivi, p. 279.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 209-211.

<sup>20</sup> Ivi, p. 275.

degli Utopiani, che suppone un dio supremo, creatore e provvidente; in secondo luogo, per la similitudine delle proposte sociali di Cristo con il comunismo vigente su Utopia (come descritto, ad esempio, in At 2,44-47 e At 4,32-35)<sup>21</sup>.

Il regime di tolleranza religiosa in vigore su Utopia fu inizialmente istituito da Utopo. Egli era riuscito a conquistare l'isola grazie alle guerre religiose che l'avevano devastata al suo interno nel corso del tempo. Grazie a questa esperienza, Utopo sancì fin da subito la totale libertà di espressione religiosa (ecco perché More/Itlodeo scrive che “tra le loro disposizioni più antiche contano questa, che a nessuno sia motivo di danno la sua religione”<sup>22</sup>) e persino lo spazio per l'apostolato, bandendo però la violenza verbale e fisica. Insomma, “chi contende su tale materia con eccessiva petulanza, è punito con l'esilio o con la schiavitù”<sup>23</sup>. Questa è la ragione per la quale si narra che un Utopiano recentemente convertito al cristianesimo è stato poi condannato all'esilio, avendo egli disapprovato tutte le altre religioni, “urlava che erano profane, e i loro cultori empì e sacrileghi, meritevoli di essere puniti con il fuoco eterno”<sup>24</sup>.

Oltre alla ragione politica, volta alla pace sociale, alla base della tolleranza religiosa sancita da Utopo stanno anche due ragioni di carattere teoretico, e forse pure soteriologico: da una parte, More/Itlodeo avanza l'ipotesi che Dio potrebbe preferire un “culto vario e molteplice [*varium ac multiplicem ... cultum*]”<sup>25</sup> all'uniformità di un'unica fede; dall'altra parte, se così non fosse, la tolleranza crea comunque le condizioni perché il culto più gradito a Dio emerga in virtù della sua stessa verità e non in ragione di guerre e violenze<sup>26</sup>. Questo è anche il motivo per cui agli atei, benché non sia loro permesso di difendere il loro punto di vista pubblicamente, sia però concessa la possibilità di discettarne con “sacerdoti e uomini gravi, in modo riservato [...] [i quali sono così] convinti che tale insania cederà, infine, alla ragione”<sup>27</sup>.

Esistendo diverse religioni, anche il culto è necessariamente molteplice. Gli Utopiani celebrano in privato quei rituali e quelle liturgie specificamente proprie, laddove invece esistono templi e sacerdoti preposti alle liturgie pubbliche, che sono comuni a tutte le confessioni e, dunque, basate su quelle dottrine (l'immortalità dell'anima e la provvidenza) condivise da tutti. I sacerdoti, eletti dal popolo, “si occupano delle religio-

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 271.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 273.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 275.

ni [*religiones curant*]<sup>28</sup>, operano come censori dei costumi e formano i giovani. Nei templi, condivisi fra tutte le confessioni, “non si vede o ascolta cosa che sembri non quadrare con tutte quante [le religioni] su un piano generale”<sup>29</sup>: non ci sono immagini di divinità, si pronuncia solo il nome convenzionale di Mitra, e si formulano preghiere condivisibili da tutti, dove si ringrazia Dio, tra le altre cose, anche perché il singolo “ha ottenuto in sorte quella religione che spera essere la più vera”<sup>30</sup>. Le festività pubbliche, che rispecchiano il calendario lunare, sono occasioni per rendere culto a Dio.

### 3. Come leggere la tolleranza utopiana? Qualche interpretazione

Il sistema di tolleranza religiosa in *Utopia* si è prestato, come tutti gli elementi contenuti nel libro, a differenti e spesso divergenti interpretazioni.

Luigi Firpo sostiene che alla luce del principio del piacere, così come descritto nel testo, e di una ragione efficiente e illuminata, la religione passa in secondo piano, al punto che “l’istanza del soprannaturale si attenua e la religione tende a ridursi a un vago deismo, ad una sorta di curioso cristianesimo sdogmatizzato, fondato sulla solidarietà, le buone opere, e una tolleranza venata di indifferentismo”<sup>31</sup>.

Similmente, Stephen Greenblatt afferma che, in un certo senso, Utopia rappresenta una sorta di società secolarizzata *ante litteram*: la tolleranza concessa a tutti gli Utopiani “apre a un lassismo nel campo della fede che va molto oltre quello consentito in qualsiasi Stato europeo rinascimentale. [...] È la logica conseguenza di una società ideata per ridurre l’ambito della vita interiore: gli Utopiani sono concentrati più su ciò che devono fare che su ciò che credono. In Utopia ciò che non si manifesta nel comportamento pubblico ha poca considerazione”<sup>32</sup>.

Al contrario, Rainer Forst preferisce vedere nella società di Utopia “una posizione intermedia [tra il Medioevo e la modernità], nella misura in cui lo Stato e l’ordine sociale continuano a essere considerati come fondati sulla religione”<sup>33</sup>.

David Wootton sottolinea a più riprese che la religione degli Utopia-

<sup>28</sup> Ivi, p. 281.

<sup>29</sup> Ivi, p. 287.

<sup>30</sup> Ivi, p. 291.

<sup>31</sup> L. Firpo, “Introduzione” a Th. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, p. 7.

<sup>32</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 53.

<sup>33</sup> R. Forst, *Toleration in Conflict. Past and Present* (2003), Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 111.



ni, “pur senza la Bibbia e i sacramenti, non presenta tracce di idolatria”<sup>34</sup> (si riferisce alla religione semplice o razionale, e non invece alle varianti naturalistiche che, lo ripetiamo, sono nettamente minoritarie sull’isola). La tolleranza da essi promossa avrebbe anzi permesso la diffusione del cristianesimo stesso. Da qui il contrasto con l’Europa del tempo: pur essendo nominalmente cristiana, l’Europa sembrava andare in una direzione opposta rispetto alla pratica dei “pagani” Utopiani. “Le virtù dei pagani Utopiani rivelano per contrasto i vizi dell’Europa cristiana”<sup>35</sup>, scrive Robert W. Chambers. E aggiunge: “Ma le virtù [...] [degli Utopiani] sono sussidiarie e non sostitutive delle virtù cristiane”<sup>36</sup>, la qual cosa metteva More al riparo da eventuali critiche da parte delle gerarchie ecclesiastiche.

Nel rinvenire il carattere medievale del pensiero di Thomas More, invece, P. Albert Duhamel richiama un passo di Tommaso d’Aquino contenuto nel capitolo 9 del *Summa contra Gentiles* e relativo all’armonia tra le verità rinvenibili con la sola ragione e le verità derivanti dalla Rivelazione. Ora, “[p]oiché More limita le sue argomentazioni a quelle razionali che, in alcune materie, possono raggiungere solo conclusioni probabili, gli Utopiani devono tollerare alcune pratiche che sarebbero inaccettabili per la religione rivelata”<sup>37</sup>, come ad esempio il divorzio e l’eutanasia. George M. Logan amplia questa argomentazione nel dire che, stando così le cose, “la libertà religiosa decretata da Utopo è una logica conseguenza del suo limitato grado di certezza circa le questioni religiose raggiungibile dalla ragione non assistita [dalla Rivelazione]”<sup>38</sup>. Sicché la tolleranza non sarebbe accettata, invece, all’interno di una cornice veramente illuminata dalla fede cristiana.

Tra le varie interpretazioni avanzate nel corso del tempo, vi sono anche quelle che cercano di rintracciare nel sistema religioso utopiano un qualche rimando a civiltà del Nuovo Mondo o addirittura asiatiche, ma esse non hanno particolare rilevanza in questa sede, sebbene sia utile indicarne la presenza nel dibattito contemporaneo<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> D. Wootton, “Introduction” to Th. More, *Utopia. With Erasmus’s The Sileni of Alcibiades*, ed. By D. Wootton, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1999, p. 31.

<sup>35</sup> R.W. Chambers, *The Rational Heathens*, in W. Nelson (ed.), *Twentieth Century Interpretations of Utopia. A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1968, p. 19

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> P.A. Duhamel, *Medievalism in More’s “Utopia”*, in “Studies in Philology”, 52, 2, 1955, p. 110.

<sup>38</sup> G.M. Logan, *The Meaning of More’s “Utopia”*, Princeton University Press, Princeton 1983, p. 220.

<sup>39</sup> Un rappresentante del primo gruppo è Arthur E. Morgan, che guarda all’impero Inca come a una possibile fonte di ispirazione per il sistema politico e anche religioso di Utopia; cfr. A.E. Morgan, *Nowhere Was Somewhere: How History Maked Utopias and How*



#### 4. Da Thomas More al deismo

Come si accennava poc' anzi, è utile vedere come More si inserisca in quel filone di pensiero che sarebbe più tardi sfociato nel deismo di pensatori come Edward Herbert di Cherbury, Matthew Tindal, John Toland e Anthony Collins. Già le eterogenee influenze sul suo pensiero, sintetizzate efficacemente da Margherita Isnardi Parente, fanno di Thomas More il precursore della teologia razionale dei secoli XVII-XVIII: lo stoicismo, che suppone l'esistenza di leggi eterne accessibili a ogni essere umano; il neoplatonismo cristiano di Marsilio Ficino, capace di offrire le coordinate per abbozzare la religione semplificata che giace al fondo della spiritualità utopiana; l'epicureismo, con il suo razionalismo etico e la rivalutazione dei valori del mondo fisico<sup>40</sup>. Il successivo deismo inglese, come ricostruisce John Orr, è nato da influenze simili che includono radici stoiche (Cicerone, Seneca), materialistiche (Democrito, Epicuro) e platoniche<sup>41</sup>, ma anche rinascimentali<sup>42</sup>, filtrate come sono dalla proposta teorica di Herbert di Cherbury<sup>43</sup>, e quindi sovrapponibili con quelle di

*Utopias Make History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1946. Un rappresentante del secondo gruppo è Meskerem L. Debele, la cui tesi è però alquanto debole, basandosi sul fatto che More conosceva la leggenda del Prete Gianni e che recenti studi hanno mostrato la somiglianza delle varie descrizioni fantastiche di tale regno con alcune comunità africane, tra cui quella etiopica; cfr. M.L. Debele *The Ethiopian Root of Thomas More's Utopia*, in "International Journal of African Renaissance Studies. Multi-, Inter- and Transdisciplinarity", 11, 1, 2016, pp. 22-33, in part. p. 27. A nostro avviso, si potrebbe pure trovare un certo qual collegamento tra la religione degli Utopiani e la spiritualità dell'Arabia preislamica, tenendo conto, da un lato, del carattere naturalistico e astrale di molte religioni preislamiche dei beduini e, dall'altro lato, della preminenza riconosciuta a una divinità sopra le altre, Allāh, che prima di Muhammad era ancora non troppo dissimile dagli altri idoli ma comunque ritenuto, in un certo modo, superiore agli altri perché più spirituale e meno legato alla natura materiale – una funzione molto simile a quella esercitata da Mitra per gli Utopiani.

<sup>40</sup> Cfr. M. Isnardi Parente, "Prefazione" a Th. More, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2012<sup>12</sup>, pp. xxiii-xxix.

<sup>41</sup> Vd. J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1934, p. 37.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 45 ss. Tutte queste influenze sono attestabili anche a partire dall'elenco di supposti "liberi pensatori" che Anthony Collins ha compilato al termine del suo *A Discourse of Free-Thinking*, che include, tra gli altri, Platone, Epicuro, Cicerone e Seneca; cfr. A. Collins, *Discorso sul libero pensiero* (1713), Liberilibri, Macerata 2019, pp. 102-118. Inoltre nella pagina finale, quando Collins aggiunge "Avrei potuto citare anche" (ivi, p. 134), egli allunga la lista menzionando qualche nome senza però approfondirne il pensiero, e tra questi ci sono Erasmo e un certo "More" senza il nome proprio. Non è possibile accertare che il richiamo sia propriamente a Thomas More, ma la vicinanza con il nome di Erasmo incoraggia a ritenere che Collins si riferisca proprio all'autore di *Utopia*, il che rappresenterebbe un altro anello di congiunzione tra Thomas More e il deismo settecentesco.

<sup>43</sup> Gabriella Bartalucci parla in modo particolare di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola. Vd. G. Bartalucci, "Introduzione" a H. di Cherbury, *La religione del laico* (1645), a

*Utopia*. L'obiettivo era lo stesso per entrambi: contrastare insieme il relativismo e il dogmatismo proponendo una religiosità per nulla rigida e fanatica ma disponibile ad una pluralità di opzioni ruotanti intorno a un minimalismo dottrinale che in Herbert di Cherbury, ad esempio, si sostanzia intorno alle cinque *notitiae communes*<sup>44</sup> e in Thomas More intorno ai due principi dell'immortalità dell'anima e della provvidenza divina.

La continuità tra Thomas More e il deismo successivo può essere attestata anche a partire da una rapida analisi delle biblioteche di celebri autori deisti. Anthony Collins, ad esempio, che era il *freethinker* più benestante del gruppo, possedeva una biblioteca di più di 10.000 titoli, la qual cosa aveva reso la sua dimora un importante centro di ritrovo per il deismo dell'epoca, tanto che molti suoi amici solevano riunirsi frequentemente proprio nella sua biblioteca<sup>45</sup>. E nella biblioteca erano contenute diverse opere di Thomas More: due edizioni di *Utopia* (del 1518 e del 1685), un'edizione del 1557 dei *Works*, una copia di *Dissertatio epistolica, de aliquot sui temporis theologastrorum ineptiis*, e una biografia di More del 1725<sup>46</sup>. Oltre alla biblioteca di Collins, anche quella di Locke possedeva due copie di *Utopia*, nelle edizioni del 1631 e 1663<sup>47</sup>.

Come si può giustificare allora il fatto che, con il tempo, More abbia assunto posizioni sempre più intransigenti e ortodosse, lontane dagli ideali proposti dal deismo? Per comprendere questo punto bisogna richiamare il fatto che la Riforma protestante ha avuto avvio l'anno successivo alla pubblicazione di *Utopia*. È noto, che Thomas More rivestì la carica di Lord Cancelliere dall'ottobre 1529 al maggio 1532, e durante il suo cancellierato vennero bruciati al rogo sei uomini con l'accusa di eresia (egli stesso, tra l'altro, fu una vittima dell'intolleranza religiosa quando fu giustiziato poiché rifiutò di sottoscrivere il Giuramento di Supremazia richiesto da Enrico VIII)<sup>48</sup>. E allora, il fatto che More non

cura di G. Bartalucci, Morcelliana, Brescia 2017, in part. p. 25.

<sup>44</sup> “1. C'è un qualche Nume supremo. 2. Quel Nume deve essere adorato. 3. La virtù e la pietà intimamente congiunte con la fede in Dio e l'amore nei Suoi confronti costituiscono la parte principale del culto divino. 4. Ci si deve pentire dei peccati. 5. C'è un premio o una pena dopo questa vita” (H. di Cherbury, *La religione del laico* [1645], a cura di G. Bartalucci, Morcelliana, Brescia 2017, p. 126).

<sup>45</sup> M. Sina, *L'avvento della ragione. “Reason” e “above Reason” dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 509-510

<sup>46</sup> Cfr. la trascrizione del catalogo dei libri della biblioteca collinsiana riprodotta in G. Tarrantino, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 161-520. Per i libri di More, *ivi*, p. 280.

<sup>47</sup> Cfr. J. Harrison, P. Laslett (eds.), *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965, p. 192

<sup>48</sup> Cfr. M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino 1978, p. 47; R. Pineas, *Thomas More's “Utopia” and Protestant Polemics*, in “Renaissance

sia più ritornato, dopo la pubblicazione di *Utopia*, sul sistema di tolleranza delineato nel libro, irrigidendosi in una ortodossia cattolica apparentemente estranea alla sua postura intellettuale, sarebbe giustificabile, secondo Margherita Isnardi Parente, alla luce dei disordini che il dissenso religioso stava causando ovunque nel continente. “In altre parole, sia Moro che Erasmo possono, alle soglie della Riforma, sostenere cose che non potranno di lì a pochi anni [...] più affermare senza remore più intime, una volta fatti consapevoli di una loro possibile portata sovvertitrice”<sup>49</sup>. La sua rigida difesa dell’ortodossia cattolica, quindi, non contraddirebbe quanto da lui tratteggiato in *Utopia*: essa piuttosto scaturirebbe – è, questa, un’interpretazione che garantirebbe una certa coerenza al percorso intellettuale di More, da *Utopia* ai successivi lavori in funzione antiereticale – dalla esigenza *pratica* di contenere i disordini anarchici, e non avrebbe niente a che vedere con la difesa di una purezza dottrinale, che pure egli ha condiviso fino alla morte ma che non ha mai difeso da fanatico, come dimostra persino la sua vita privata<sup>50</sup>. D’altronde, come il cristiano fazioso in *Utopia* è stato punito per la sua intolleranza, così anche i seguaci di Lutero dovevano essere puniti per il loro settarismo. Tutto ciò non implica che More non credesse (più) nel sistema di tolleranza delineato in *Utopia*, ma che per ragioni circostanziali e prettamente storiche non poteva, al momento, proporlo come un ideale realizzabile, in attesa che l’entusiasmo religioso si acquietasse. E così, in futuro “il discorso interrotto del Moro sarebbe stato ripreso in Inghilterra da quello deistico incentrato intorno all’ideale del ‘cristianesimo non misterioso’, e il discorso sulla tolleranza avrebbe trovato nel Locke una espressione più matura”<sup>51</sup>.

Ecco dunque che l’eccezionalità di More è dettata dal fatto che egli sarebbe stato il precursore di un filone di pensiero che, di lì a poco, avrebbe avuto una larga influenza sulla storia europea. “More, mol-

News”, 17, 3, 1964, pp. 197-201.

<sup>49</sup> M. Isnardi Parente, “Prefazione”, cit., p. xxiv.

<sup>50</sup> Sulla sua vita privata, si veda l’interessante ricostruzione di William Holden Hutton, *The Religious Writings of Sir Thomas More*, in “The English Historical Review”, 16, 4, p. 682, dove viene mostrata la mitezza e la tolleranza di Thomas More non solo nei confronti della servitù protestante, che era serenamente ammessa in casa, ma anche verso il genero William Roper, inizialmente attirato dalle novità luterane (sulla inutilità della confessione, del digiuno e delle veglie) e con cui More argomentò più volte, fino a cedere dicendo: “Vedo, caro figliolo, che nessun argomento sembra giovarti in alcun modo; da ora in poi non disputerò più con te, mi limiterà a pregare che Dio sia così misericordioso da toccarti il cuore” (cit. in *ibidem*). Infine, questo atteggiamento riuscì ad allontanare il genero dalle opinioni luterane. Circa la preoccupazione di More per i disordini provocati dai protestanti, cfr. *ivi*, p. 672.

<sup>51</sup> M. Isnardi Parente, “Prefazione”, cit., p. xxvi. Il riferimento è al testo *Christianity not Mysterious* (1696) di Toland.

to prima che Maria, regina di Scozia (1542-1567) o Enrico IV (1589-1601), re di Francia, emettessero i loro famosi editti di tolleranza, sosteneva che gli uomini non dovessero essere puniti corporalmente per le loro convinzioni religiose<sup>52</sup>. In un rilevante articolo sul tema, Sanford Kessler argomenta allora che l'origine della moderna libertà religiosa non è da trovarsi nella teologia protestante ma, propriamente, nel cattolicesimo rinascimentale di Thomas More<sup>53</sup>.

## 5. Contro il possesso esclusivo (della verità)

Nelle pagine finali di *Utopia* Thomas More rivela quale sia il problema principale che frena la realizzazione di un ordine sociale e politico capace di dispiegare le potenzialità umane, e cioè la *superbia* o orgoglio (in inglese, *pride*), “questo serpente infernale”<sup>54</sup>. Il comunismo dei beni è, in effetti, diretto proprio a contenere, per quanto possibile, questo vizio, estirpando così “insieme agli altri vizi anche le radici dell'ambizione e delle fazioni”<sup>55</sup>. Anche in ambito religioso, ci pare, la tolleranza sembra avere la stessa funzione. Ma per comprendere questo punto, bisognerebbe intendere il comunismo utopico non tanto nei termini della *condivisione* dei beni, significato che pure ha un ruolo imprescindibile<sup>56</sup>, quanto piuttosto, a nostro avviso, di *non possesso* dei beni. In ambito religioso, questo principio si traduce perciò nella convinzione di *non (poter) possedere la verità*.

More si opponeva allo stile teologico tipico della scolastica, un'antipatia condivisa anche con gli altri umanisti. In effetti, More “fu testimone della campagna scolastica contro i suoi due mentori, John Colet ed

<sup>52</sup> M. Witt Caudle, *Sir Thomas More's "Utopia": Origins and Purposes*, in “Social Science”, 45, 3, 1970, pp. 165-166.

<sup>53</sup> Vd. S. Kessler, *Religious Freedom in Thomas More's Utopia*, in “The Review of Politics”, 64, 2, 2002, pp. 207-229, in part. p. 208.

<sup>54</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 299.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Scrive More nella persona di Raffaele Itlodeo: “Ho l'impressione che dovunque le proprietà siano private, dove tutti misurano tutto sul metro del denaro, difficilmente si potrà mai ottenere che la comunità politica versi in una condizione di giustizia e prosperità” (ivi, p. 143). Si lasci da parte, in questa sede, l'ambiguità dell'autore More circa questo punto: egli, infatti, non prende una posizione netta, facendo persino controbattere al personaggio More che “a me sembra il contrario, cioè che non si possa vivere bene dove tutto è in comune” (ivi, p. 147). Come sempre, il lettore rimane in sospeso su cosa considerare una valida proposta per l'Europa e cosa invece rigettare come giocosa invenzione. Tra gli altri, cfr. Th.I. White, *Festivitas, Utilitas, et Opes: The Concluding Irony and Philosophical Purpose of Thomas More's "Utopia"*, in “Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies”, 10, 1978, p. 137.

Erasmus<sup>57</sup>, entrambi accusati di eresia ed entrambi oppositori dell'arzigogolato e oltremodo tecnico stile teologico scolastico. Gli Utopiani, scrive Warren W. Wooden, “sono l'esempio della opposizione umanistica alla pedante ipersistematizzazione della filosofia scolastica moderna, che serviva solo a ostacolare la ricerca della verità”<sup>58</sup>. Lo stesso libro *Utopia* “non è una esposizione sistematica di una dottrina, comparabile ai lavori di Tommaso d'Aquino”<sup>59</sup>. Persino nei successivi lavori contro gli eretici, ad esempio il *Dialogue concernynge heresy* (1528), lo stile di More “è il più lontano possibile dai precedenti tentativi di fermare l'eresia per mezzo della logica scolastica”<sup>60</sup>. In More, insomma, si combinano “una intensa devozione per la Chiesa con il più severo rimprovero agli scandali ecclesiastici e con la più acuta percezione della follia di una teologia stagnante”<sup>61</sup>. Contrariamente alla scolastica, reputata dai rappresentanti dell'Umanesimo cristiano come rigidamente tecnica e dogmatica, la teologia utopiana è invece aperta ad intuizioni innovative, ad elaborazioni teologiche audaci e a considerazioni pure eterodosse, sebbene sempre all'interno di (pochi ma rigidi) confini dottrinali e nell'ambito di una società straordinariamente omogenea da un punto di vista morale.

Timothy Kenyon sostiene che il sistema politico-religioso di Utopia “non era diretto a produrre una rigenerazione spirituale dell'umanità. More [credeva che] la redenzione potesse essere raggiunta solo tramite la misericordia e la grazia di Dio. [...] Quindi Utopia era finalizzata a raggiungere un miglioramento nel comportamento umano attraverso la repressione del peccato, e in modo particolare quel carattere fatale che è l'orgoglio che non aveva solo prodotto la Caduta ma anche la conseguente miseria umana”<sup>62</sup>. La pretesa di possedere la verità, unitamente al tecnicismo dogmatico conosciuto e maneggiato (e maneggiabile) da pochi, era l'obiettivo polemico di Thomas More relativamente agli affari religiosi. La descrizione del cristiano convertito divenuto fanatico “illustra a

<sup>57</sup> W.W. Wooden, *Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's Utopia*, in “The Sixteenth Century Journal”, 8, 2, 1977, p. 30.

<sup>58</sup> Ivi, p. 35.

<sup>59</sup> G. Sanderlin, *The Meaning of Thomas More's "Utopia"*, in “College English”, 12, 2, 1950, p. 75.

<sup>60</sup> R. Pineas, *Thomas More's Use of the Dialogue Form as a Weapon of Religious Controversy*, in “Studies in the Renaissance”, 7, 1960, p. 198. Cfr. anche R. Zell, *Dialogue as Way to Peace in the Utopia of Thomas More*, in “History of European Ideas”, 20, 4-6, 1995, pp. 899-905; E. Ní Chuilleanáin, *The Debate Between Thomas More and William Tyndale, 1528-33: Ideas on Literature and Religion*, in “Journal of Ecclesiastical History”, 39, 3, 1988, pp. 382-411.

<sup>61</sup> W.H. Hutton, *The Religious Writings of Sir Thomas More*, cit., p. 667.

<sup>62</sup> T. Kenyon, *The Problem of Freedom and Moral Behavior in Thomas More's Utopia*, in “Journal of the History of Philosophy”, 21, 3, 1983, p. 354.

chiare lettere il pericolo politico di un ‘impero della fede’<sup>63</sup>, derivante in ultima istanza dalla presunzione di godere in modo monopolistico della verità – e che More, ironicamente e non a caso, incarna in un cristiano. La superbia, da intendersi in questo ambito come possesso esclusivo della verità, deve allora essere contrastata – questa sembra essere la lezione di Thomas More – con un sistema di tolleranza che non è mero indifferentismo religioso, come ben risulta dalle pagine di *Utopia*, ma che implica il riconoscimento della responsabilità dell’uomo, tema tipicamente umanistico, nella ricerca della verità, e sempre tenendo conto che la verità non si possiede mai una volta per tutte. D’altronde, il Dio di Utopia è “sopra la presa della mente umana [*supra mentis humanae captum*]”<sup>64</sup>. Se, allora, si intende la critica alla superbia anche come una critica al possesso della verità, la tolleranza religiosa descritta in *Utopia* acquista un significato inedito: la verità non si possiede (perché *non si può* possedere), nessuno ne è proprietario, e così diviene possibile rispettare l’altro perché ugualmente cercatore della stessa “cosa”, nominata con parole sempre inadeguate che, in fondo, non sono altro che puerili balbettii, e di cui “Mitra” rappresenta solo una mera convenzione. Anzi, di più, è solo alla luce di questa intuizione che nessun mai sarà veramente indigente in materia religiosa perché non ci sarà più alcuno che si arrogherà il diritto di esercitare il *dominio* negli affari spirituali.

La tolleranza utopiana scaturisce allora dal riconoscere *razionalmente* che c’è qualcosa di *sovrazionale* che non è padroneggiato da nessuno. Da questo atteggiamento, che precede e produce la tolleranza come meccanismo politico, deriva il rispetto di tutti gli Utopiani per qualsiasi opinione religiosa (“Non c’è nulla che gli Utopiani osservino con maggiore sollecitudine dell’evitare di sentenziare alcunché con avventatezza in materia di religione”<sup>65</sup>). Il fondamento delle religioni, sembra suggerire More, quel fondo più profondo anche delle due credenze elementari (che sono l’immortalità dell’anima e la provvidenza divina), supera qualsivoglia teologia razionale interamente illuminata, non implica alcun razionalismo, non irretisce la religione in un nucleo razionale e senza misteri, e in questo si differenzia dai successivi sviluppi del deismo sei-settecentesco e si ricollega, invece, ai tentativi teologici di Nicolò Cusano e di Pico della Mirandola<sup>66</sup>.

Diversamente da questi autori, però, More, tramite il dispositivo letterario messo in atto in *Utopia*, indica come percorribile la possibilità di

<sup>63</sup> Th.S. Engeman, *Hythloday’s Utopia and More’s England: An Interpretation of Thomas More’s Utopia*, in “The Journal of Politics”, 44, 1, 1982, p. 142.

<sup>64</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 269.

<sup>65</sup> Ivi, p. 281.

<sup>66</sup> Cfr. R. Sala, *Cotesto*, in Id. (a cura di), *Scritti sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Milano 2004, pp. 157-164.



offrire una rilevanza sociale, e perfino politica, alla religione, senza, al contempo, rischiare di cadere in faziosità e deleteri settarismi. In altre parole, l'allargamento della tolleranza dall'ambito teologico a quello eminentemente politico, grazie alla descrizione immaginifica di una società ben funzionante, distanzia significativamente More dalle proposte di quei filosofi ancora pienamente rinascimentali.

Da qui la piena originalità di More: da una parte, egli si differenzia dal successivo deismo – al quale, come abbiamo visto, risulta al contempo legato e sul quale, forse, ha agito perfino come fonte ispiratrice – a ragione di quel fondo misterioso imperscrutabile, sovrarazionale della religione<sup>67</sup>; dall'altra parte, More si differenzia anche dagli autori rinascimentali perché, diversamente da loro, guarda alla politica come il luogo ideale dove poter implementare questa intuizione, manifestando un afflato tipicamente moderno che attribuisce una inedita importanza alle questioni secolari.

In conclusione, il nucleo della religiosità razionale o naturale (quantunque egli non usi questi termini) è presentato in *Utopia* con l'unico ed esplicito obiettivo di *difendere la dignità umana*, come scrive: “[Utopo] vietò solennemente e severamente che alcuno degenerasse dalla dignità della natura umana [*ab humanae naturae dignitate degeneret*] al punto da reputare che anche le anime muoiano con il corpo o che il mondo, tolta la provvidenza, si conduca a caso”<sup>68</sup>. In questo passaggio, More tiene insieme tre aspetti: un lato rinascimentale che rimanda alla *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola<sup>69</sup>; un'anima moderna che conferisce alla politica un decisivo ruolo regolatore e trasformatore; e un elemento deistico che riconosce come la ragione non possa non distinguere poche ma chiare proposizioni teologiche universalmente accessibili. Solo in tal modo il riferimento a quell’“unico nume, incognito, eterno, senza misura, inesplicabile, sopra la presa della mente umana, diffuso non per mole ma per potenza attraverso l'intero universo”<sup>70</sup> assicura la dignità umana e diviene la più alta garanzia della stabilità sociale – quella stessa stabilità che, di lì a poco, sarebbe stata scossa in tutta Europa e che avrebbe richiesto misure eccezionali, alfine vane, per essere mantenuta.

<sup>67</sup> In questo More non può essere più lontano da Toland, il quale, vivificato dalla fede nella sostanziale corrispondenza tra “above reason” e “contrary to reason”, sostiene che “nulla può essere definito mistero perché non ne abbiamo un'idea adeguata, né una visione distinta” (J. Toland, *Il cristianesimo senza misteri* [1696], in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino 2011, p. 141), e che “[c]ontraddizione e mistero sono solo due espressioni enfatiche per non dire nulla. La contraddizione esprime il nulla mediante due idee che si distruggono a vicenda e il mistero esprime il nulla mediante parole alle quali non corrisponde alcuna idea” (ivi, p. 170).

<sup>68</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 275.

<sup>69</sup> Si ricordi che More tradusse una biografia di Pico della Mirandola scritta dal nipote Gianfrancesco Pico e intitolata *Life of Pico della Mirandola* (1504).

<sup>70</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 269.