

COLLINS, HUME E I MIRACOLI: IL CASO SARAGOZZA¹

JACOPO AGNESINA

Università di Roma "La Sapienza"

jacopo.agnesina@gmail.com

ABSTRACT

A version of the essay "Of Miracles" was included in Hume's *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) but the first draft probably dates back to the *Treatise* years. The essay begins with a quotation from a sermon of John Tillotson, probably taken from *A Discourse against Transubstantiation* (1684), which Hume uses "pro domo sua": while Tillotson only criticizes the miracle of transubstantiation, Hume enlarges the target of his scepticism to include the whole question of the possibility of miracles. Like Anthony Collins before him, he initially insists on the role of testimonies in facts which belongs to the realm of faith. However, in the course of the essay, he extends his critical approach even to testimonies and then concludes that no miracle can be deemed real against reason. This is plainly confirmed by Hume's analysis of the miracle of Saragossa, which is supported by a high number of testimonies but, nonetheless, should be considered false for its lack of any rational foundation.

KEYWORDS

Anthony Collins, David Hume, miracles, skepticism, atheism, testimonies.

Atheisme leaves a Man to Sense; to Philosophy; to Naturall Piety; to Lawes; to Reputation; All which may be Guides to an outward Morall virtue, though *Religion* were not; But *Superstition* dismounts all these, and erecteth an absolute Monarchy, in the Mindes of Men.

(Francis Bacon, *Of Superstition*)

¹ Questa ricerca è stata condotta nell'anno accademico 2017-2018 grazie ad un assegno di ricerca di cui ho potuto usufruire presso l'Università di Roma "La Sapienza", nel quadro del progetto "Realismo e antirealismo. La risposta alla sfida scettica nella storia della filosofia" diretto dal Prof. Carlo Borghero e della Prof.ssa Annalisa Schino. Desidero ringraziare i direttori della ricerca per il sostegno e per le preziose indicazioni fornite. Desidero altresì ringraziare il Prof. Gianluca Mori per aver accettato il mio contributo ed avermi fornito spunti interessanti per il presente articolo.

1. “OF MIRACLES”. LA QUESTIONE DELLA DATAZIONE

David Hume dedica la sezione X dell'*Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) ai miracoli. Si tratta di un piccolo saggio che, sebbene si inserisca per stile e contenuto nella linea tracciata dal resto dell'*Enquiry*, può facilmente godere di vita propria. In effetti il primo titolo dell'*Enquiry* era *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, segno che i saggi contenuti, o almeno alcuni di essi, potevano essere fruiti in maniera indipendente.

La datazione di “Of Miracles”, la collocazione temporale della sua prima stesura, apre interessanti scenari. Hume, in una lettera a Henry Home del 2 dicembre 1737, comunica di aver elaborato in forma scritta dei «reasoning concerning miracles» che allega alla missiva e che purtroppo non sono conservati negli archivi. Su questi ragionamenti Hume prega l'interlocutore di essere il più riservato possibile: «I beg of you to show it to nobody, except to Mr Hamilton, if he pleases; and let me know at your leisure that you have received it, read it, and burnt it»². La ragione di questa richiesta è semplice: Hume sa di avere scritto qualcosa di potenzialmente pericoloso, tanto da aver deciso di non includerlo nell'opera a cui stava dedicando, in quel momento, i suoi sforzi (il *Treatise*). Hume scrive nella stessa lettera di aver inizialmente pensato di includerli ma di essersi reso conto che potevano arrecare offesa al lettore. La decisione non deve essere stata semplice, sia perché ciò poteva sembrare una mancanza di coraggio, sia perché questi ragionamenti erano fondamentali nell'economia dell'opera: «I am at present castrating my work, that is, cutting off its nobler parts, that is, endeavouring it shall give as little offence as possible, before which, I could not pretend to put into the Doctor's [Dr. Butler] hands. This is a piece of cowardice, for which I blame myself [...]»³.

Una bozza di “Of Miracles”, o almeno una parte di questo saggio, è quindi da far risalire agli anni della composizione del *Treatise*. La lettera indirizzata a George Campbell del 1762 porta ulteriori dettagli. Campbell aveva scritto, proprio in risposta alla sezione “Of Miracles” dell'*Enquiry*, *A Dissertation on Miracles* (1762) nella quale attaccava frontalmente Hume definendo il suo scritto «as one of the most dangerous attacks that have been made on our religion»⁴. Nella lettera Hume scrive a Campbell che non produrrà una

² *The letters of David Hume* (ed. by J.Y.T. Grieg), Clarendon Press, Oxford, 1932, Vol. I. Lettera 6, p. 24.

³ *Ibidem*.

⁴ George Campbell, *A Dissertation on Miracles: containing An Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq. In an Essay on Miracles*, Edinburgh, 1762, p. v.

risposta pubblica, poiché «I had fixed a resolution [...], always to leave the public to judge between my adversaries and me, without making any reply»⁵. Poco oltre Hume fornisce una ricostruzione della nascita della sua riflessione sui miracoli:

It may perhaps amuse you to learn the first hint, which suggested to me that argument which you have so strenuously attacked. I was walking in the cloisters of the Jesuits' College of La Flèche, a town in which I passed two years of my youth, and engaged in a conversation with a Jesuit of some parts and learning, who was relating to me, and urging some nonsensical miracle performed in their convent, when I was tempted to dispute against him; and as my head was full of the topics of my *Treatise of Human Nature*, which I was at that time composing, this argument immediately occurred to me, and I thought it very much gravelled my companion; but at last he observed to me, that it was impossible for that argument to have any solidity, because it operated equally against the Gospel as the Catholic miracles [...].⁶

L'argomento al quale si riferisce Hume è probabilmente quello della Part I, ovvero quello che afferma che l'autorità della testimonianza, per la conferma dei miracoli, è sempre inferiore all'autorità che ci viene dall'esperienza e che gioca contro il miracolo stesso. Questi indizi portano a pensare che "Of Miracles" abbia avuto una parziale composizione già negli anni '30; la pubblicazione, avvenuta oltre dieci anni dopo, non appare però solo e soltanto semplice inclusione di vecchie carte in un testo nuovo, quanto almeno una parziale riscrittura. Come afferma Robert Burns⁷, lo stile di "Of Miracles" è proprio dell'*Enquiry* e non del *Treatise*. Sappiamo quanto per Hume il cambio di registro e di stile non sia stata una modifica di contorno ma abbia significato un mutamento sostanziale; lui stesso affermava che il *Treatise* era morto in culla a causa dello stile di scrittura pesante e cattedratico che aveva utilizzato. "Of Miracles" si può quindi definire come un aggiornamento, secondo lo stile più ironico e mondano dello Hume degli anni '40, di un testo il cui nucleo era stato pensato e, almeno parzialmente, scritto in precedenza⁸.

5 Ivi, Lettera 194, p. 361.

6 Ibidem.

7 Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, Buckwell University Press, London, 1981, p. 134.

8 C'è un ulteriore indizio che depone a favore di una stesura, almeno parziale, di "Of Miracles" coeva al *Treatise*. Hume scrive: «There surely never was a greater number of miracles ascribed to one person, than those, which were *lately* said to have been wrought in France upon the tomb of Abbé Paris» (D. Hume, op. cit., p. 90, il corsivo è mio). Hume usa *lately*, riferendosi a qualcosa di molto vicino alla data della composizione del suo scritto. François de Pâris era deceduto nel 1727 e miracoli si erano verificati da subito. Il riferimento di

2. TILLOTSON SECONDO HUME. LA TRANSUSTANZIAZIONE E ALTRI MIRACOLI

La prima parte di “Of Miracles” si apre con un riferimento a John Tillotson: «[t]here is, in Dr. Tillotson’s writings, an argument against *real presence*, which is as concise, and elegant, and strong as any argument possibly be supposed against a doctrine, so little worthy of a serious refutation»⁹. Secondo questo argomento l’autorità della Scrittura sarebbe fondata unicamente su quella degli apostoli, che furono testimoni oculari dei miracoli compiuti da Cristo. Ma il grado di certezza di questa tradizione, che diminuisce a ogni passaggio da persona a persona, è inferiore a quello che ci forniscono i nostri sensi. Per questo motivo, il miracolo della transustanziazione, dal momento che i nostri sensi non ci attestano alcuna variazione di sostanza, è contrario alle regole della ragione e deve essere rifiutato. Hume utilizza questo ragionamento su un miracolo generalmente sminuito dal credo Protestante per dare poi il via a una vera e completa refutazione di qualsivoglia miracolo.

E Tillotson? Hume non fornisce indicazioni sul passaggio da cui trae la citazione. Questa, piuttosto, può essere ricondotta a un uso, adattato al proprio scopo, delle tesi presenti in un sermone intitolato *A Discourse against Transubstantiation* (1684). Le somiglianze fra i testi sono notevoli. Quanto al miracolo in generale Tillotson afferma che «there are two things necessary [...], that there be a supernatural effect wrought, and that this effect be evident to sense»¹⁰. Sul carattere sovranaturale del miracolo, Hume, sempre nella Part I, poche pagine dopo aver introdotto il discorso di Tillotson, scrive che «[a] miracle is a violation of the laws of nature»¹¹. Sul ruolo dei sensi in generale è invece l’intera Part I a fare da eco a Tillotson. In particolare il linguaggio appare molto simile in un paio di passaggi. Nel primo Tillotson scrive: «the Argument for *Transubstantiation* and the Objection against it would just balance one another; and consequently *Transubstantiation* is not to be proved by a Miracle, because that would be, to *prove to a man by some thing that he*

Hume sembra essere specificamente al libro di L.-B. Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés à l’intercession de M. de Pâris et autres appelans démontrée contre M. l’Archevêque de Sens*, Paris, 1737. Si consideri che la lettera a Home era della fine del 1737. Per una discussione coeva dei miracoli di François de Pâris si veda anche *Recueil des miracles opérés au tombeau de M. De Pâris, Diacre*, Utrecht, 1733, 3 voll.

⁹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 79.

¹⁰ John Tillotson, *A Discourse Against Transubstantiation*, London, 1684, p. 31.

¹¹ D. Hume, op. cit., p. 83.

sees, that he does not see what he sees»¹²; gli argomenti a favore o contro la transustanziazione, si noti, sono entrambi frutto dell'esperienza, dunque, pescando nello stesso dominio, si bilanciano e conducono a una refutazione di questo miracolo. Hume, poco dopo aver esposto la teoria di Tillotson che l'ha sedotto, dice sostanzialmente la stessa cosa, allargando il campo in maniera disinvolta all'intero spettro dei miracoli: «[a] wise man, therefore, proportions his belief to the evidence. In such conclusions as are founded on an infallible experience, he expects the event with the last degree of assurance, and regards his past experience as a full *proof* of the future existence of that event. In other cases, he proceeds with more caution: He weighs the opposite experiments [...]»¹³. C'è un secondo passaggio nel quale è possibile ravvisare una coerente rielaborazione delle teorie di Tillotson. Quest'ultimo afferma che «[...] of all Doctrines in the world [the Transubstantiation] is peculiarly incapable of being proved by a Miracle. For if a Miracle were wrought for the proof of it, the very same assurance which any man hath of the truth of the Miracle he hath of the falsehood of the Doctrine, that is, the clear evidence of his senses»¹⁴; e sintetizza il concetto poco oltre: «[...] a man cannot believe a Miracle without relying upon sense, nor *Transubstantiation* without renouncing it»¹⁵. In maniera almeno consonante Hume scrive che «[...] no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case there is a mutual destruction of arguments [...]»¹⁶. È evidente una vicinanza concettuale e linguistica: Tillotson sostiene che le prove che dimostrano il miracolo della transustanziazione *sono fra loro contraddittorie*, mentre Hume sostiene che i miracoli in generale non hanno prove a loro supporto in grado di controbilanciare quelle altre prove che li destituiscono di ogni fondamento e che, se le avessero, tutte queste prove *sarebbero fra loro contraddittorie*. Entrambi, di nuovo, basano questi argomenti unicamente sui sensi, i quali sono la sola fonte per accertare la veridicità di un'affermazione. Ciò che separa i due e che dimostra un uso deliberato da parte di Hume della maschera di Tillotson¹⁷ è il bersaglio della loro polemica, ovvero il miracolo, o

12 J. Tillotson, op. cit., p. 39.

13 D. Hume, op. cit., p. 80.

14 J. Tillotson, op. cit., p. 39.

15 Ivi, p. 40.

16 D. Hume, op. cit., p. 83.

17 Per un approfondimento della questione, che viene letta dall'autore in maniera parzialmente dissimile, si rimanda Robert J. Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton University Press, Princeton, 2003. Si veda in particolare l'Appendix I, *Hume's Curious Relationship to Tillotson*, pp. 63-67.

i miracoli, ai quali si riferiscono: Tillotson sta parlando soltanto di quello, reiterato, della transustanziazione, al contrario, Hume mette in questione l'intero novero dei miracoli, da quelli Pagani a quelli Cristiani; non limitandosi, come può sembrare dai primi esempi, a ridicolizzare quelli Cattolici – consueta terra di caccia dei polemisti Protestanti – ma puntando direttamente a quelli contenuti nelle Scritture.

3. TILLOTSON, COLLINS, HUME E L'INTRECCIO DELLE "PIE FRODI"

Proprio in questa piega del discorso – nel passaggio dal bersaglio piccolo (critica ai miracoli contemporanei) al bersaglio grosso (critica ai miracoli delle Scritture) –, troviamo un interessante intreccio che lega Hume con un altro pensatore radicale, Anthony Collins. Li lega, fra l'altro, la civettuola ammirazione per Tillotson, del quale lo stesso Collins indossa la maschera per affermazioni che andavano ben oltre le originarie intenzioni del Vescovo. Ai miracoli Collins non dedicò mai un'opera a sé stante e l'annuncio presente nello *Scheme of Literal Prophecy* (1726) appare per lo più funzionale alla finzione letteraria in corso. Lo *Scheme* aveva un'introduzione in forma di lettera, finzione letteraria che ritorna nella parte conclusiva dell'opera; rivolgendosi al proprio interlocutore Collins scrive: «[...] I would send you my thoughts on divers other Theological subjects, which you name to me, I shall obey you, as soon as I can: and I shall begin with a *Discourse upon the miracles recorded in the old and new Testament*, which is almost transcrib'd for your use»¹⁸. Nella corrispondenza superstite non compare nessun riferimento a questo scritto – dove è invece presente, ad esempio, un riferimento a due traduzioni di opere di Cicerone¹⁹ che pure non saranno mai pubblicate. D'altra parte un lavoro sui miracoli, con riferimento alle Scritture, sarebbe stato negli interessi di Collins ed è quindi affrettato escludere, con sicurezza, che un'opera di questo tipo non fosse in fase di redazione. Non vanno dimenticate due cose: proprio in quegli anni Thomas Woolston pubblicava i *Six Discourses on the Miracles of our Saviour* (1727) che gli costarono la prigione e, indirettamente, la vita; e secondariamente si tenga presente che solo tre anni dopo la pubblicazione dello *Scheme* Collins morì di

18 Anthony Collins, *The Scheme of Literal Prophecy Considered; In a view of the Controversy, Occasion'd by a Late Book, Intituled, A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, London, 1726, Vol. II, p. 419.

19 Al riguardo si veda "Collins translator of Cicero" in appendice alla mia monografia *The Philosophy of Anthony Collins: Free-Thought and Atheism*, Honoré Champion, Paris, 2018.

calcoli renali (1729). Accanto alla finzione letteraria un'altra ipotesi, dunque, può essere sostenuta con qualche ragione: quella che Collins avesse deciso di tenere nel cassetto le carte in attesa di una pubblicazione ad acque più calme, cosa che la morte, che lo colse improvvisamente e non in tarda età, rese impossibile²⁰.

Se manca un'opera sui miracoli, non mancano i riferimenti polemici ai miracoli. Proprio fra questi troviamo delle consonanze notevoli con Hume. Per quest'ultimo «supernatural and miraculous relations, [...] are observed chiefly to abound among ignorant and barbarous nations; or if a civilized people has ever given admission to any of them, that people will be found to have received them from ignorant and barbarous ancestors [...]»²¹. E ancora, sullo stesso tema: «[...] let us examine those miracles related in scripture; [...] let us confine ourselves to such as we find in the *Pentateuch* [...]. Here then we are first to consider a book, presented to us by barbarous and ignorant people, written in an age when they were still more barbarous, and in all probability long after the facts which it relates [...]. Upon reading this book, we find it full of prodiges and miracles»²². L'opera di Collins era costellata di riferimenti alle epoche oscure come portatrici di errori, pregiudizi e imbrogli. Nel *Priestcraft in Perfection* (1710), ricostruendo la frode che il clero inglese ha attuato modificando i 39 articoli che sono alla base del credo anglicano, Collins denuncia che al tempo in cui l'imbroglio si è verificato vigeva meno libertà e più ignoranza di quella attuale: «[...] in Queen *Elizabeth's* time the State of Affairs was very different from what it is at this time. There was not only less Liberty and Freedom of thinking, but a most excessive Ignorance was spread throughout the Nation»²³. Poche pagine più avanti è lo stesso Collins a portare la considerazione verso caratteri più generali: «If Men may be impos'd on so easily in such a Country as ours, how much more easily may they be impos'd on in the more ignorant and dark Corners of the Earth, especially before Printing was invented, when all kind of Literature was wholly in the hands of Ecclesiasticks?»²⁴. Quest'ultima affermazione mette in dubbio l'intera

20 Per alcune suggestioni che potrebbero legare Collins a Hume si veda David Berman, «Hume and Collins on Miracles» in *Hume Studies*, Volume VI, Number 2, November 1980, pp. 150-154.

21 D. Hume, op. cit., p. 86.

22 Ivi, p. 94.

23 A. Collins, *Priestcraft in Perfection: or, A Detection of the Fraud of Inserting and Continuing this Clause (The Church hath Power to Decree Rites and Ceremonys, and Authority in Controversys of Faith). In the Twentieth Article of the Articles of the Church of England*, London, 17102, p. 24.

24 Ivi, p. 46.

tradizione Cristiana se, come è facile dedurre, fra gli angoli oscuri e ignoranti si include la Palestina ai tempi di Cristo. Più specificamente, in questo genere di affermazioni, non mancano riferimenti diretti ai miracoli: in un pamphlet del 1726 Collins affermava infatti che «[extraordinary works] when considered as they stand in fact, were done in an obscure corner [...]»²⁵.

Sarebbe pretestuoso sostenere che in Hume sia presente un esplicito riferimento a Collins. Ma si può tuttavia osservare, con poco margine di errore, come il pensatore Scozzese fosse intriso della letteratura deistica nella quale i temi sopra evidenziati la facevano da padrone. A dire il vero, per chiudere il cerchio, completando l'intreccio con cui ho aperto questo paragrafo, è possibile citare di nuovo Tillotson. Quest'ultimo, infatti, si riferisce all'ignoranza e alla superstizione legandole al tema degli imbrogli; parlando del miracolo della transustanziazione, nel sermone già citato, afferma che «we do assign a punctual and very likely time of the first rise of this Doctrine, about the beginning of the ninth Age [...]. The general Ignorance and gross Superstition of that Age rendered the generality of people more quiet and secure, and disposed them to receive anything that came under a pretence of mystery in Religion [...]»²⁶. La commistione di questi temi e la presenza di una terminologia simile, identifica un filone comune che usa consciamente questo strumento polemico, un vero e proprio *topos*, per rafforzare la propria tesi nei confronti del lettore.

4. MIRACOLI, PROFEZIE E IL RUOLO DELLA TESTIMONIANZA

A partire dai *Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) l'attenzione di Collins si era concentrata sulle Scritture e in particolare sul ruolo delle profezie veterotestamentarie. Fin dalle prime opere di questa fase vi è una svalutazione dell'importanza dei miracoli, quale strumento atto a stabilire la verità del Cristianesimo, in favore di quella delle profezie²⁷. Collins si esprime, in maniera chiarissima, alcuni pamphlet dopo, nello *Scheme of Literal Prophecy*: «[p]rophetys, are a more plain and convincing evidence, than (other) miracles. [...] They are perpetual and standing miracles, and do

²⁵ A. Collins, *A Letter to the Author of the Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, in Answer to Mr. Green's Letters, &c. With a Poscript Occasion'd by Dr. Lobb's Brief Defence, &c.*, London, 1726, p. 16.

²⁶ J. Tillotson, op. cit., p. 26.

²⁷ Si cfr. ad esempio A. Collins, *A Letter to the Author of the Discourse of the Grounds and Reasons*, cit., p. 9.

not disappear, like other miracles on their performance»²⁸. Un'analisi della filosofia collinsiana è qui fuori contesto. Vale tuttavia la pena ricordare che, per Collins, passare dai miracoli alle profezie ha un significato profondo; vuol dire abbandonare la polemica nei confronti della religione dell'uomo comune, della religione emotiva e a-razionale, per alzare il tiro e concentrarsi sulla refutazione della religione razionale: sul piano teologico (come è avvenuto nella controversia con Clarke) e sul piano scritturale, come nel caso in esame. Un paragrafo dello *Scheme* è iconico di questo cambiamento e merita di essere citato integralmente.

But any reports of miracles are certainly less convincing than prophecys: and when the prophecys in the old Testament are declin'd as *tests* and *proofs* of the *Messias*, and *miracles* offer'd, as the true and only *test* thereof, it will very probably produce an answer somewhat like that *Cotta* in *Cicero* said to *Balbus*, *rumoribus mecum pugnas, ego autem a te rationis requiro*.²⁹

In modo simile al personaggio ciceroniano di Cotta a Collins non interessano le dicerie ma le dimostrazioni, le prove razionali. Il libero pensatore, tuttavia, non si ferma ad esse, non accoglie le profezie; al contrario le critica con tutta la retorica di cui è capace, tentando di farle collassare dalle loro stessa fondamenta.

Hume non dimentica le profezie. Proprio al termine di "Of Miracles" scrive: «[w]hat we have said of miracles may be applied, without any variation, to prophecies; and indeed, all prophecies are real miracles, and as such only, can be admitted as proofs of any revelation»³⁰. Se Collins assegna ad esse il ruolo di miracoli eterni, corroborati dalla ragione, Hume riconduce il valore delle profezie alla loro natura sovranaturale, miracolosa. Eppure c'è un punto di contatto che viene alla luce nella continuazione del paragrafo humeano appena citato. Per l'importanza di queste righe, riporto il passo per esteso e senza interruzioni.

If it did not exceed the capacity of human nature to foretell future events, it would be absurd to employ any prophecy as an argument for a divine mission or authority from heaven. So that, upon the whole, we may conclude, that the *Christian Religion* not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which

28 A. Collins, *The Scheme of Literal Prophecy Considered*, cit., p. 322.

29 Ivi, p. 326.

30 D. Hume, op. cit., p. 95.

subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.³¹

Ciò che unisce questo passaggio a Collins e, a sua volta, alla Part I di “Of Miracles” è il significato dell’assenso frutto della *faith*, e in particolare il ruolo della testimonianza. Prima entrare nella questione vale la pena notare, di passaggio, l’arte con cui Hume si esprime in questo paragrafo. Esso può sembrare di, primo acchito, una sottomissione alla fede o, viceversa, una rozza bugia. Se si ci si sofferma nelle pieghe del testo è chiaro, invece, come il passaggio sia un prezioso reliquato della rifinita retorica tipica dei liberi pensatori. E’ quello che John Toland, nel *Clidophorus*, chiamava “bouncing compliment”³². Come idiomaticamente scrive l’irlandese, quest’arte consente, nello specifico caso di Hume, «to save his bacon»³³ ma pure – e al contempo – di prendersi gioco dei censori accaparrandosi le simpatie dei lettori più radicali. In queste righe Hume non abbassa la testa, come potrebbe sembrare, ma, al contrario, avanza un attacco ancora più forte: se prima si era limitato a contestare i miracoli, ora afferma, con ancora più radicalità, che la sola ragione è insufficiente per convincere della verità della Religione Cristiana. L’unica cosa che permette di abbracciarla è appunto il miracolo. Miracolo ridicolizzato nelle venti pagine precedenti.

Tornando al ruolo della testimonianza in ambito di fede è possibile trovare delle affinità tra la Part I di “Of Miracles” e l’*Essay concerning the Use of the Reason* (1707) di Collins. Anche in questo caso sarebbe eccessivo affermare che vi sia una diretta relazione tra i due testi: con ogni probabilità l’anello di congiunzione è l’*Essay concerning Human Understanding* (1690) di John Locke. Tuttavia, tanto Collins quanto Hume si caratterizzano per qualcosa che li distacca da Locke: un uso eminentemente strumentale della testimonianza, che viene adoperata per sgretolare le premesse della fede Cristiana³⁴. Per Collins si hanno tre tipi di assenso: *scienza*, quando viene stabilito un legame necessario fra i termini; *opinione*, quando il legame ricade nel dominio della

31 Ibidem.

32 John Toland, *Clidophorus or of the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, of the External and Internal Doctrine of the antients: the one open and public, accommodated to popular Prejudices and the establish’d Religions; the other private and secret, wherein, to the few capable and discrete, was taught the real Truth stript of all disguises*, in J. Toland, *Tetradymus*, London, 1720, p. 68.

33 Ivi, p. 69.

34 Anche Locke dedica un breve testo ai miracoli, pubblicato nell’Opera Postuma curata proprio da Collins. Locke si preoccupa di dare una definizione concettuale del miracolo che gli era parsa carente nell’*Essay on Miracles* di William Fleetwood. Si cfr. John Locke, *A Discourse of Miracles in Posthumous Works of Mr. John Locke*, London, 1706, pp. 217-231.

probabilità: *fedè*, se il legame fra i termini è frutto della testimonianza. In tutti e tre i casi la ragione svolge un ruolo preminente, così «the Assent is proportion'd according to the degree of Evidence that each Proposition has»³⁵. Collins, con questo testo, si inseriva nella polemica contro i misteri – nei termini di “contrary to reason” e “above reason” – inaugurata dal *Christianity not Misterious* (1696) di Toland. Per Collins non è possibile superare le proprie idee e neppure dare assenso a ciò che reputiamo contraddittorio: «we cannot assent to two Propositions, which we perceive, or think that we perceive to be repugnant to each other»³⁶. La testimonianza svolge comunque un ruolo importante e i criteri necessari per giungere all'assenso, nel suo caso nei termini della fede, sono la credibilità dei fatti riferiti e delle persone che li riferiscono³⁷. Anche Hume si spende per dare un valore alla testimonianza, sostenendo che «there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye-witnesses and spectators»³⁸. I criteri per valutare la testimonianza sono simili a quelli collinsiani: «the observation of the veracity of human testimony» e «the usuall conformity of facts to the reports of witnesses»³⁹.

Assegnare importanza alla testimonianza non significa solo valorizzarla ma anche ricondurla a un orizzonte razionale. Su questo Collins e Hume vanno a braccetto; entrambi utilizzano il terreno così bonificato o per escludere i misteri o, nel caso del filosofo scozzese, per avere un'arma retorica utile a sconfessare la veracità dei miracoli. Non deve dunque stupire la vicinanza delle affermazioni di Collins («nothing which we judg[e] repugnant to natural Notions ought to be assented to upon the highest Testimony whatever»⁴⁰) e Hume («no testimony is sufficient to establish a miracle»⁴¹).

35 A. Collins, *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof Depends upon Human Testimony*, London, 17092, p. 5.

36 Ivi, p. 10.

37 «Testimony of itself is not sufficient to procure Faith of Assent, unless accompanied with these two Circumstances, credibility of Persons, and credibility of the Things related», Ivi, p. 6.

38 D. Hume, op. cit., p. 80.

39 Ivi, p. 81.

40 A. Collins, *An Essay Concerning the Use of Reason*, cit., p. 12.

41 D. Hume, op. cit., p. 83.

5. IL MIRACOLO DI SARAGOZZA

Nella Part II del suo saggio Hume prende in considerazioni alcuni miracoli, sia dell'epoca pagana che di quella Cristiana. Quello riferito dal cardinale de Retz suscita, senza dubbio, la maggiore curiosità. L'alto prelato racconta di aver visto a Saragozza, in Aragona, un uomo che sostava alla porta della splendida cattedrale di Nuestra Señora del Pilar. L'accompagnatore riferiva al cardinale che quest'uomo avrebbe riavuto la gamba destra, amputata diversi anni prima, per un miracolo. A propiziarlo sarebbe stato lo sfregamento sulla cicatrice dell'olio delle lampade della chiesa, alla quale il miracolato era molto fedele. L'accompagnatore assicurava al cardinale che centinaia di persone avevano visto l'uomo senza gamba e che quindi il miracolo doveva avere solide basi.

Il prodigio era celebre in Spagna già durante la vita del miracolato, Miguel Juan Pellizer (o Pellicer, talvolta latinizzato in Pellicero), ma era poco conosciuto nel resto d'Europa. Oltre alla breve testimonianza del cardinale, il miracolo è riportato in altri volumi: in Inglese dal solo Edward Stillingfleet, in Francese (lingua del cardinale, il cui racconto ha forse suscitato la curiosità dei suoi conterrei) in maniera più diffusa e, ovviamente, in Spagnolo. I dettagli del miracolo sono talvolta contraddittori – cambia il numero di anni trascorso tra l'amputazione e l'evento miracoloso; la posizione dove è avvenuta l'amputazione, sopra o sotto il ginocchio; le condizioni della gamba dopo il miracolo: per alcuni era ritornata come prima dell'incidente, secondo altri racconti invece era addirittura girata al contrario, con la punta del piede al posto del tallone⁴². Per fortuna esistono i verbali redatti in fase di canonizzazione, nel quale sono ascoltati tutti i testimoni del miracolo; in particolare esiste una edizione a stampa che riproduce in maniera autentica e letterale il verbale, alla quale rimando per conoscere i dettagli della storia⁴³. Recentemente, il giornalista Vittorio Messori ha dedicato a questo miracolo un

42 Si vedano fra gli altri: Joseph Felix de Amada, *Compendio de Los Milagros De Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, 1680. “La jambe coupée ou le Miracle de Saragosse” in *Revue Hebdomadaire destinée a rétablir les faits altérés par l'ignorance ou la mauvaise foi*, IV, Second Semestre, Paris, 1859. *Annales du Saint-Sacrement, Publiés Avec l'approbation de S. E. Monseigneur le Cardinal-Archevêque de Lyon*, Quatrième Année 1861-1862, Lyon, 1861, pp. 103-108.

43 *Copia Literal Y Autentica del Proceso, y Sentencia de Calificación sobre Milagro obrado por la Intercesión de Nuestra Señora del Pilar en la Villa de Calanda del Arzobispado de Zaragoza la Noche del 29 de Marzo 1940. Restituyendo a Miguel Juan Pellicero, Natural de la Misma Villa una Pierna, después de 2 anos y 5 meses que se le había cortado en el Hospital de Zaragoza*, Zaragoza, Francisco Magallon, 1829.

libro-inchiesta, intitolato appunto *Il Miracolo*; anch'esso risulta utile, grazie alla ricchezza documentale di cui è corredato, per conoscere meglio gli avvenimenti⁴⁴.

L'unica fonte di Hume è, invece, il solo cardinale de Retz, che non abbonda di dettagli. Peraltro Hume descrive la reazione del cardinale come scettica nei confronti del miracolo: «[...] what adds mightily to the force of the evidence, and may double our surprize on this occasion, is, that the cardinal himself, who relates the story, seems not to give any credit to it, and consequently cannot be suspected of any concurrence in the holy fraud»⁴⁵. In realtà Retz riferisce del miracolo in maniera abbastanza neutra, senza esporsi in moti di devozione ma senza, neppure, giocare con l'ironia.

L'on m'y montra un homme qui servoit à allumer les Lampes qui y sont en nombre prodigieux, & l'on me dit que l'on l'avoit vû sept ans à la porte de cette Eglise, avec une seule jambe, je l'y vis avec deux. Le Doyen avec tous le Chantres m'assurèrent que toute la Ville l'avoit vû comme eux, & que si je voulois encore attendre deux jours, je parlerois à plus de 20000 hommes même de dehors qui l'avoient vû comme ceux de la Ville; il avoit recouvert la jambe, à ce qu'il disoit, en se frottant de l'huile de ces Lampes⁴⁶

Ha buon gioco, in questo caso, l'Abbé Bergier quando si domanda «sur quoi fondé M. Hume attribue-t-il au Cardinal de Retz son scepticisme?»⁴⁷. Sotto un profilo interpretativo è possibile paragonare l'utilizzo di Retz a quello, *pro domo sua*, di Tillotson, che Hume propone a inizio del suo saggio.

Peraltro lo scetticismo sul miracolo – non di uno qualsiasi ma quello che potenzialmente è il miracolo dei miracoli, la resurrezione della carne – è in pieno accordo con quanto Hume ha sostenuto, ovvero che nessuna testimonianza, neppure quella che gode della maggiore autorità e della maggiore condivisione, può sovvertire le leggi della natura. In sostanza, con buona pace del “bouncing compliment” finale, il vero nucleo delle affermazioni di Hume è che «no human testimony can have such force as to

44 Vittorio Messori, *Il miracolo*, Rizzoli, Milano, 1998.

45 D. Hume, op. cit., p. 89.

46 *Mémoires du Cardinal de Retz, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable en France, pendant les premières Années du Règne de Louis XIV. Augmentée considérablement en cette présente édition*, Amsterdam, 1718, Vol. III, p. 294.

47 Nicolas-Sylvestre Bergier, *Traité Historique et Dogmatique de la Vraie Religion, avec La Réfutation des erreurs qui lui on été opposées dans les différens siècles*, Paris, 1784, Vol. IV, p. 625.

prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion»⁴⁸.

48 D. Hume, *op. cit.*, p. 92.