

Fatti, analogie, credenze: paradossi della testimonianza nel pensiero moderno

di *Carlo Borghero**

Abstract

In his *Essay* John Locke identifies two grounds of probability for a historical or natural event: the conformity of the thing with our previous experience and the number or reliability of the witnesses. Locke was careful not to transform the judgment of conformity to the ordinary course of nature into a subjective assessment of the reliability of the reported fact. But the balance between the two foundations of probability was precarious, and was questioned both by apologists and by unbelievers, who interpreted the notion of verisimilitude and its weight in the evaluation of factual matters differently.

Keywords: probability, matters of fact, experience, testimony, miracles.

I. «Un ambasciatore olandese [...] intrattenendo il re del Siam intorno alle peculiarità dell’Olanda, che il re era avido di conoscere, fra le altre cose gli disse che nel suo paese, con la stagione fredda, l’acqua a volte diventava così dura che gli uomini ci camminavano sopra e che avrebbe retto anche un elefante, se ci fosse stato. Alla qual cosa il re rispose: *fin qui ho creduto alle strane cose che mi hai detto, perché ti consideravo un uomo assennato e sincero, ma ora sono sicuro che tu menti*» (Locke, 1979, IV, XV, 5, pp. 656-7). Diversamente dal Kublai Kan delle *Città invisibili* di Italo Calvino, che non chiedeva a Marco Polo la verosimiglianza e si lasciava cullare dai racconti fantastici del giovane veneziano, trovandovi un lenimento all’angoscia della fine imminente, il re del Siam di John Locke trova nell’inverosimiglianza del resoconto un motivo sufficiente per dubitare,

* Sapienza Università di Roma; carlo.borghero@uniromai.it.

non solo delle cose che l'ambasciatore gli ha riferito, ma anche dell'onestà e della sincerità del testimone. Alla fine dell'*Essay concerning Human Understanding*, con questo racconto Locke introduce la considerazione della *probabilità*, che gioca una parte importante nelle faccende della nostra vita perché concerne tutte le *materie di fatto*, siano esse eventi della natura o fatti della storia. La *credenza (belief)* poggia su fondamenti estranei alla cosa creduta, incapaci di mostrarmi con evidenza «l'accordo o disaccordo tra le idee prese in esame» («the Agreement, or Disagreement of those Ideas, that are under consideration»; ivi, IV, XV, 3, p. 655). Questi fondamenti sono due e vanno esaminati entrambi accuratamente per poter proporzionare l'assenso dato ai *fatti particolari*: 1. la conformità con il corso ordinario delle cose, per quanto ne abbiamo conoscenza ed esperienza («The conformity of any thing with our own Knowledge, Observation and Experience») e 2. la testimonianza di altri («The Testimony of others, vouching their Observation and Experience»; ivi, IV, XV, 4, p. 656). Il racconto delle acque che d'inverno ghiacciano era *inverosimile*, non era cioè conforme all'esperienza del re del Siam e perciò violava il primo dei requisiti fissati da Locke per accettare una verità di fatto.

La tradizione aveva sempre fissato delle regole per accettare le testimonianze e Cicerone aveva chiesto che il testimone non dicesse nulla di falso né omettesse alcunché di vero¹. Locke codifica con cura ciò che bisogna indagare in una testimonianza («1. The Number; 2. The Integrity; 3. The Skill of the Witnesses; 4. The Design of the Author, where it is a Testimony out of a Book cited; 5. The Consistency of the Parts and Circumstances of the Relation; 6. Contrary Testimonies»; ivi, IV, XV, 4, pp. 655-6), ma non dedica altrettanta attenzione alle condizioni che rendono plausibile un'affermazione di conformità con l'esperienza, quasi che il «corso ordinario delle cose» non richiedesse quell'ulteriore indagine che invece il racconto del re del Siam mostrava opportuna. Egli si limita a dire che, se verosimiglianza del fatto e attendibilità del testimone convergono, si avranno i gradi più alti di probabilità, dall'*assurance* alla *confidence*, e pochi problemi si avranno anche quando, essendo indifferente la natura del fatto testimoniato, la probabilità dipenderà dall'attendibilità del testimone (è quanto accade per quasi tutte le proposizioni particolari concernenti materie di fatto e gli avvenimenti storici; ivi, IV, XVI, 6-8, pp. 661-3). I veri problemi nascono invece quando le testimonianze contraddicono la *common experience* e «le relazioni della storia e dei testimoni urtano col corso ordinario della natura, o l'una con l'altra» («the reports of History and Witnesses clash with the ordinary course of Nature, or with one another»; ivi, IV, XVI, 9, p. 663). In questo caso i due fondamenti della probabilità

¹ Cicerone, *De Orat.*, II, xv, 62 (*ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat*).

sono soggetti a un numero così rilevante di condizioni da rendere difficile pesare le ragioni e le prove, e generano pertanto un assenso decrescente che va dalla credenza (*Belief*) alla congettura (*Conjecture*) a un mero tirare a indovinare (*Guess*) al dubbio (*Doubt*), fino a divenire esitazione (*Wavering*), sfiducia (*Distrust*), incredulità (*Disbelief*; *ibid.*).

2. Non si trattava di una dottrina del tutto nuova. I suoi precedenti possono essere rintracciati in Aristotele, il quale aveva distinto l'*eikos* (ciò che accade per lo più) dagli *endoxa* (gli elementi che sembrano approvabili a tutti, ai più, o ai più sapienti)², introducendo appunto la differenza tra l'approvazione testimoniale e ciò che, pur potendo essere diversamente, è più conforme rispetto al corso ordinario delle cose. Ma ciò che è nuovo è che Locke pone sullo stesso piano i due parametri da considerare per valutare i fondamenti della probabilità ed assegnare il grado di assenso a ciascun fatto particolare. Non era sempre stato così. E non meraviglia, perché si tratta di una questione delicata, in quanto coinvolge il giudizio sull'attendibilità delle testimonianze sui miracoli.

Questa preoccupazione aveva portato Antoine Arnauld e Pierre Nicole a dare nell'*Art de penser* una trattazione delle regole della credenza nella quale, per ovvie ragioni apologetiche, la *verosimiglianza* non era decisa in relazione alla regolarità della natura, bensì alle testimonianze. Per giudicare la verità di un fatto «il ne le faut pas considerer nuement et en lui-même», ma occorre esaminare le «circonstances particulières» che lo accompagnano. Bisogna cioè indagare accuratamente sia le circostanze *interieures* (che appartengono al fatto) sia quelle *exterieures* (relative alle persone «par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire»), esaminarle nel contesto dei loro rapporti, e, quando se ne trova una che è «ordinairement une marque de fausseté», non si dovrà pretendere di rifiutare il fatto ma si dovrà valutarne la forza probatoria confrontandola anche con le «circonstances communes». In questo modo è possibile raggiungere la certezza morale, o per lo meno una grande probabilità, riguardo all'esistenza dell'evento considerato (Arnauld, Nicole, 1965, IV, XIII, XIV, XV, pp. 340, 347, 348).

Apparentemente si tratta di una regola che istituisce un rapporto paritetario tra il giudizio di verità e quello di falsità di un evento, tuttavia non è così perché nel caso si avanzino dubbi contro un fatto «suffisamment attesté», sarà sufficiente che le soluzioni adottate per superare le difficoltà siano «possibles et vraisemblables», siano cioè congetture che non hanno bisogno di essere provate positivamente per tutte le circostanze del fatto (ivi, IV, XIII, p. 341). È quanto accade a proposito dei miracoli, che possono essere messi in dubbio non in base a «lieux communs» come la

² Aristotele, *Rhet.*, I, 2, 1357a34; *Top.*, I, 1, 100b20-23.

verosimiglianza dell'evento, ma «par leurs circonstances particulières, et par la fidélité et la lumière des témoins qui les rapportent», mentre per la loro conferma è sufficiente riconoscere una ragione «*vraisemblable*», come quella che porta ad escludere che «un homme judicieux» abbia potuto mentire su avvenimenti pubblici (ivi, IV, XIV, pp. 345-6). Sarà questa la dottrina utilizzata negli *Essais de théodicée* da Leibniz contro Bayle, per rovesciare l'onere della prova su chi contesta l'autenticità dei misteri e dei miracoli giudicandoli inverosimili: è compito di chi muove la critica provare la loro falsità, cioè la loro impossibilità, mentre al difensore basterà mostrare la loro possibilità (Leibniz, 1885, § 79, pp. 96-7).

Ciò permetteva di ricorrere alla testimonianza per fare considerare *vero* un fatto in sé *inverosimile*. Arnauld e Nicole lo affermano in due assiomi della credenza, nei quali combinano in maniera diversa *verosimiglianza* e *testimonianza*. Il decimo assioma oppone la testimonianza alla verosimiglianza, affermando che la *testimonianza divina* ha la capacità di sovvertire tutte le ragioni più convincenti che inducono a dubitare di un fatto: «Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, et infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes» (Arnauld, Nicole, 1965, IV, VIII, p. 322). L'undicesimo assioma utilizza la nozione di verosimiglianza per rafforzare la catena delle testimonianze, rendendo inverosimile una conspirazione per mentire: «Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, et qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constans et indubitables, que si on les avoit vûs de ses propres yeux» (*ibid.*). Questi criteri avranno una grande diffusione: entreranno nella pratica missionaria seicentesca³ e saranno recepiti dall'apologetica settecentesca (cfr. Houtteville, 1722, pp. 3-4).

Locke aveva cercato di mettere ordine in questa dottrina, tenendo distinti gli ambiti della ragione e della fede e preoccupandosi di definire per tutte le materie di fatto una medesima procedura di accertamento della verità, che comportava due fasi distinte di indagine ed evitava di trasferire il criterio della verosimiglianza dalla considerazione del fatto a quella dell'autorità dei testimoni. Egli faceva però eccezione per la *testimonianza divina*. La rivelazione poteva infatti prevalere sulla verosimiglianza del fatto nelle materie che superano i poteri di comprensione del nostro intelletto e in quelle che non contraddicono la ragione ma sulle quali essa può elaborare soltanto congetture probabili (Locke, 1979, IV, XVIII, 4-9, pp. 690-5).

³ Si vedano le istruzioni circa le profezie e i miracoli redatte per i missionari d'Oriente dall'abate Claude Fleury (1819, XIV, pp. 11-2).

Il filosofo inglese aveva fatto tesoro della critica mossa da Bayle al preteso valore di verità del consenso universale e, come l'autore delle *Pensées diverses sur la comète* (1682), sapeva che le ragioni non si contano ma si pesano. Anch'egli perciò richiedeva che la catena delle testimonianze venisse sottoposta a un'indagine della ragione per verificare la natura del fatto testimoniato, la cui verità, diceva Bayle, non può essere decisa a maggioranza (Bayle, 1727-31, § 48, p. 35). Ma l'esempio del re del Siam suggeriva che la difficoltà non stava tanto nella definizione del criterio della verosimiglianza come condizione di credibilità di una testimonianza, quanto nell'uso diverso che di esso potevano fare un abitante di paesi freddi e uno che, essendo nato tra i due tropici, avesse avuto soltanto un'esperienza «always quite contrary» al fatto riportato (Locke, 1979, IV, XV, 5, p. 656). Si poneva perciò il problema di non trasformare in una valutazione soggettiva il giudizio sul corso ordinario della natura, facendo così dipendere il criterio della verosimiglianza del fatto dal consenso tra i testimoni.

3. La questione non era da poco, perché d'inverno in Olanda l'acqua gela anche se il re del Siam non ci crede, mentre le comete non sono presagi di sventura anche se tutti ci credono. Per questa ragione nel corso del Settecento l'equilibrio istituito da Locke tra i due requisiti della probabilità venne rotto a vantaggio della verosimiglianza del fatto, con un significativo rovesciamento della dottrina dell'*Art de penser*. Locke, che aveva partecipato alla discussione sui miracoli pubblicando nel 1706 *A Discourse on Miracles*, si era proposto di mettere i miracoli al riparo dalle incursioni della critica, ma l'esito della sua dottrina fu diverso da quello che egli si aspettava. Già nel corso del Seicento non erano mancati i tentativi di respingere come favolosi tutti i racconti che introducevano elementi inverosimili. Lo avevano fatto i libertini eruditi e, alla fine del secolo, Fontenelle aveva teorizzato che prima di esaminare le testimonianze era opportuno esaminare preliminarmente il racconto per valutare la verosimiglianza del fatto riportato (Le Bovier de Fontenelle, 1790-92, pp. 303-4, 317-20, 369-78).

Furono i filosofi a dare il tono alla discussione, facendo prevalere la verosimiglianza come criterio fondamentale per il giudizio di autenticità del fatto. Più che fare una discussione critica della storia sacra si procedeva nella strada della storia naturale della religione. In questa direzione si era mosso David Hume, la cui *Natural History of Religion* apparirà nel 1757. Nel 1748 egli aveva però pubblicato i *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (il cui titolo cambierà nel 1758 in *An Inquiry concerning Human Understanding*) nei quali aveva rielaborato la materia affrontata nel *Treatise of Human Nature*, pubblicato senza troppo successo circa dieci anni prima. Hume aggiungeva ora la sezione *On Miracles*, che nel 1737 aveva inviato all'amico Henry Home, invitandolo a non farla circolare perché

aveva deciso di espungerla dal *Treatise* in quanto temeva che i suoi *Ragionamenti sui miracoli* risultassero «troppo offensivi considerando in quale disposizione si trova il mondo oggi» (*will give too much Offence even as the World is dispos'd at present*)⁴. Hume introduce in un orizzonte lockiano il suo proprio argomento, col quale si aspetta di ridurre al silenzio «the most arrogant bigotry and superstition» e di liberarci dalle loro «impertinent solicitations» (cfr. Hume, 1882-86, IV, p. 89). Si tratta del noto principio per cui gli oggetti non hanno tra loro alcuna connessione percepibile a priori e perciò tutte le inferenze che traiamo dall'uno all'altro «are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction» (ivi, p. 90). L'evidenza della testimonianza poggia sull'esperienza passata della congiunzione tra il fatto testimoniato e il resoconto testimionale e, in caso di contrasto, si dovranno confrontare le due opposte esperienze pesando le rispettive ragioni. Dunque il re del Siam ragionava giustamente nel rifiutare di credere a fatti che derivavano da uno «state of nature» a lui sconosciuto e che avevano «so little analogy» con gli eventi dei quali egli aveva avuto «constant and uniform experience»: ciò che gli riferiva l'ambasciatore olandese, per quanto non fosse contraddetto dalla sua propria esperienza, era infatti non conforme (*not conformable*) ad essa (ivi, p. 91).

I miracoli, però, sono per definizione una violazione delle leggi di natura, cioè qualcosa di opposto all'esperienza del corso ordinario delle cose giacché «nothing is esteemed a miracle, if it ever happen in the common course of nature» (ivi, p. 93). Perciò contro l'esistenza di qualsiasi miracolo c'è «a uniform experience», ossia una prova diretta e completa tratta dalla natura del fatto («a direct and full proof, from the nature of the fact»), per quanto possa esserlo un argomento tratto dall'esperienza (*ibid.*). Si deve concludere che nessuna testimonianza è sufficiente a stabilire un miracolo, a meno che la testimonianza non sia di tale sorta che la falsità di essa risulti più miracolosa del fatto testimoniato («its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish»), ma anche in questo caso ci sarebbe «a mutual destruction of arguments» e sarà sempre da respingere il miracolo più grande («the greater miracle»; ivi, p. 94).

Nella sua confutazione dei miracoli, Hume assumeva in via di ipotesi che la testimonianza su cui si fonda un miracolo sia una «prova completa» e che la falsità di questa testimonianza sia «più miracolosa» dell'evento riferito, così come pretendevano gli apologeti (*ibid.*). Ma le cose per Hume non stanno così per almeno quattro ragioni: 1. in tutta la storia non c'è mai stato un miracolo affermato da un numero sufficiente di testimoni che avessero la pienezza dei requisiti richiesti per «to give us a full assurance in the testi-

⁴ Cfr. la lettera di D. Hume a Henry Home del 2 dicembre 1737, in Klibansky, Mossner (1954, p. 2).

mony of men» (ivi, p. 95). 2. La passione per il *sorprendente* e il *meraviglioso* che sorge dai miracoli genera emozioni gradevoli che inducono a credervi non solo i testimoni diretti ma anche coloro ai quali l'evento miracoloso è raccontato. Se però la religione si unisce al gusto per il meraviglioso, il senso comune è sopraffatto e, in queste circostanze, non c'è testimonianza che possa aspirare a una qualche autorità: «if the spirit of religion join itself to the love of wonder, there is an end of common sense; and human testimony, in these circumstances, loses all pretensions to authority» (*ibid.*). 3. I racconti soprannaturali e miracolosi sono abbondanti «among ignorant and barbarous nations», e ciò genera «a strong presumption against all supernatural and miraculous relations» (ivi, p. 96). 4. Per nessuno dei prodigi avanzati, neppure per quelli che non sono stati apertamente smascherati, «there is no testimony [...] that is not opposed by an infinite number of witnesses», sicché si può concludere che non solo il miracolo «destroys the credit of testimony», ma anche che «the testimony destroys itself», sicché le diverse religioni si distruggono a vicenda (ivi, pp. 98-9).

4. Hume rompeva la simmetria posta da Locke tra le due diverse fonti del giudizio di probabilità, la testimonianza e la conformità con l'esperienza, per concludere che nel caso di eventi miracolosi non c'è testimonianza che possa controbilanciare l'evidenza contraria ricavata dalla conformità col corso ordinario della natura, e che converrà credere che siano effetto del concorso della *furberia* (*knavery*) e della *pazzia* (*folly*) degli uomini, fenomeni assai più comuni, piuttosto che ammettere una violazione così rilevante dell'ordine naturale («than admit of so signal a violation of the laws of nature»; ivi, p. 106). Diderot aveva scritto le stesse cose nelle *Pensées philosophiques* (1746): «Moins un fait a de vraisemblance, plus le témoignage de l'histoire perd de son poid» (*Pensée philosophiques*, XLVI, in Diderot, 1975 ss., p. 42). Perciò egli non si limitava a contestare l'autorità del presunto consenso testimoniale di «un peuple entier», chiedendo un testimone imparziale, ma, con un'evidente allusione alla resurrezione di Gesù, pretende da questo testimone un resoconto verosimile, privo di riferimenti soprannaturali: «Je croirais sans peine un seul honnête homme qui m'annoncerait que sa majesté vient de remporter une victoire complète sur les alliés; mais tout Paris m'assurerait qu'un mort vient de ressusciter à Passy, que je n'en croirais rien. Qu'un historien nous impose ou que tout un peuple se trompe, ce ne sont pas des prodiges» (*ibid.*). Dunque la storia sacra ha perso ogni privilegio e va esaminata alla luce dei criteri coi quali si giudica un racconto profano, ma questi criteri impongono prioritariamente l'esame della verosimiglianza del racconto, della conformità del fatto con il corso ordinario della natura. Gli argomenti tratti dall'esperienza passata depongono a favore dello scetticismo, dal momento che le

prove dell'uso politico delle religioni abbondano, e Diderot ne produce diversi esempi relativi alla storia romana facendosi guidare dal Cicerone del *De divinatione*, un testo caro ai libertini eruditi e ai *philosophes*, nel quale trova anche la teorizzazione del primato degli argomenti dimostrativi su quelli tratti da materie di fatto: «Il n'est pas digne du philosophe de se servir de témoignages qui par hasard pourraient bien être vrais, mais qui peuvent avoir été inventés ou falsifiés par la mauvaise foi; c'est par des arguments, par des bonnes raisons, qu'il faut démontrer pourquoi une proposition existe, et non par des faits, encore moins par ceux auxquels il est permis de ne pas ajouter foi. [...] In la philosophie il n'y a point de place pour ces contes mensongers» (*Pensée philosophiques*, XLVII, in Diderot, 1975 ss., pp. 43 e 60)⁵. Era una risposta radicale all'apologetica che con Jean Le Clerc e Richard Simon aveva cercato di controbattere gli argomenti spinoziani del *Tractatus theologico-politicus*, insistendo sulle basi storiche e filologiche del messaggio evangelico. Diderot può perciò capovolgere le pretese dell'apologetica storica, affermando che non di prodigi c'è bisogno per convincere lo scettico, ma di buoni argomenti: «Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque» (*Pensées philosophiques*, I, in Diderot, 1975 ss., II, p. 45). E, fingendo di rendere coperto il riferimento ai Vangeli sotto il velo assai sottile della religione musulmana, egli scrive una delle sue pagine più dissacranti: «Pontife de Mahomet, redresse des boiteux; fais parler des muets; rends la vue aux aveugles; guéris des paralytiques; ressuscite des morts; restitue même aux estropiés les membres qui leur manquent, miracle qu'on n'a point encore tenté: et à ton grand étonnement, ma foi n'en sera point ébranlée. Veux-tu que je devienne ton proselyte; laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que des mes yeux» (*ibid.*).

Diderot trova nell'*Art de penser* la conferma di quest'ultima affermazione. Ma, richiamando il principio *non est judicium veritatis in sensibus* che Agostino aveva derivato da Platone, Arnauld e Nicole avevano inteso rafforzare il preceppo cartesiano che raccomandava di *abducere mentem a sensibus*, temperandolo con la rinuncia ad applicare la ragione alle questioni di fede (Arnauld, Nicole, 1965, IV, I, p. 294). Dal principio agostiniano riproposto da Arnauld e Nicole, Diderot ricava invece la massima che «Lors donc que le témoignage des sens contredit ou ne contrebalance

⁵ Cfr. Cicerone, *De divinat.*, II, XI e XXXVIII («Hoc ego philosophi non esse arbitror, testibus uti qui aut casu veri aut malitia falsi fictique esse possunt; argumentis et rationibus oportet quare quidque ita sit docere, non eventis, iis praesertim quibus mihi liceat non credere. [...] Nihil debet esse in philosophia commenticiis fabellis loci»).

point l'autorité de la raison, il n'y a pas à opter: en bonne logique, c'est à la raison qu'il faut s'en tenir» (*Pensées philosophiques*, LII, in Diderot, 1975 ss., II, p. 46). Perciò egli rivendica l'uso legittimo della ragione nelle materie di fede e sfida il suo immaginario maomettano a produrre prove dimostrative convincenti: «Si la religion que tu m'annonces est vraie, sa vérité peut être mise en évidence et se démontrer par des raisons invincibles. Trouve-les, ces raisons. Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin, pour me terrasser, que d'un syllogisme? Quoi donc! te serait-il plus facile de redresser un boiteux que de m'éclairer?» (*Pensées philosophiques*, L, in Diderot, 1975 ss., II, p. 45).

L'impressione suscitata dalle *Pensées philosophiques* fu grande e l'opera fu oggetto di diverse confutazioni. Una di queste è contenuta nell'articolo *Certitude* scritto dall'abate Jean-Martin de Prades per il secondo volume dell'*Encyclopédie*, della quale era collaboratore. De Prades cercava di ribaltare l'argomentazione di Diderot contro la certezza dei fatti soprannaturali affermando l'impossibilità dell'accordo menzognero dei testimoni del fatto e invitando l'autore delle *Pensées philosophiques* a non ragionare sulla resurrezione «mais seulement à examiner le milieu par où elle parvient jusqu'à lui», cioè a verificare se i testimoni possano avere complottato insieme per mentire: «Tous les raisonnemens que nous avons faits sur les faits naturels reviennent comme d'eux-mêmes se présenter ici, pour nous faire sentir qu'une telle imposture est impossible» (De Prades, 1751-80, p. 852 a). Perciò l'accordo menzognero dei testimoni non è meno impossibile del miracolo della resurrezione da loro riferito. Certo, si tratta di due impossibilità di «ordine differente», in quanto la resurrezione è contro le leggi del mondo fisico, mentre il complotto dei testimoni è contro le leggi del mondo morale, ma la violazione dell'ordine morale ripugnerebbe alla saggezza di Dio assai più di quella del mondo fisico (ivi, p. 852 b).

La strada battuta da de Prades era stata tracciata anch'essa dagli autori dell'*Art de penser*, i quali avevano introdotto l'undicesimo assioma della credenza appunto per contrastare le considerazioni circa l'impossibilità fisica dall'evento con l'impossibilità dell'accordo menzognero tra i testimoni (Arnauld, Nicole, 1965, IV, VIII, p. 322), e avevano affermato l'esistenza di cose conosciute con la *foi humaine* che nondimeno «nous devons tenir pour aussi certaines et aussi indubitables, que si nous en avions des démonstrations mathématiques», come è appunto il caso di una relazione costante di tante persone «qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'étoit pas vraie» (ivi, IV, XII, p. 336). Si trattava di un principio cui gli autori tenevano e sul quale erano ritornati due anni dopo la prima

edizione dell'*Art de penser*⁶. Contrapponendo l'impossibilità *mora*le del complotto menzognero tra i testimoni all'impossibilità fisica dei miracoli testimoniati, Arnauld e Nicole si proponevano di ottenere un guadagno apologetico: essi spostavano infatti l'attenzione dalla verosimiglianza del fatto alla qualità della testimonianza e assimilavano la forza del loro argomento a quella dell'argomento contro la verosimiglianza dei miracoli. Ma era questa la tesi messa in discussione da Hume. Ovviamente la questione aveva ripercussioni significative sul discorso storico, dal momento che era suscettibile di incrementare il pirronismo.

5. Nell'articolo *Histoire* redatto per l'ottavo volume dell'*Encyclopédie* (1765), ma scritto tra il 1755 e il 1758, Voltaire aveva sottoposto la storicità dei miracoli al vaglio del criterio della verosimiglianza, concludendo con Diderot e Hume che l'attendibilità dei testimoni non può mai essere tale da prevalere sull'impossibilità fisica dell'evento (cfr. Voltaire, *Histoire*, in Id., 1968 ss., XXXIII, pp. 178-9). L'articolo *Histoire* è l'unico contributo metodologico esplicito di Voltaire alle questioni della certezza della storia. È significativo che, pubblicandone una versione rivista e ampliata nel vol. IV dell'*Evangile du jour* (1769), Voltaire abbia scelto di dargli il titolo di *Pyrrhonisme de l'histoire*. Era un modo di istituire una sorta di continuità ideale con l'opera di Bayle e di far emergere il proprio debito nei confronti degli autori che nel primo Settecento avevano discusso la questione del pirronismo storico da Levesque de Pouilly a de Beaufort a Bolingbroke. Se la storiografia stenta a raggiungere una dignità epistemologica confrontabile con quella della fisica è perché, contrariamente a questa che da tempo ha mandato in soffitta le favole della filosofia naturale aristotelica, essa non ha saputo ancora liberarsi delle *fables* di cui sono disseminate le opere di Rollin e di Bossuet per costruire un'*histoire vérifique* (cfr. Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire. Par un Bachelier en théologie*, in Id., 1877-85, XXVII, pp. 236-7). Questa sarà possibile solo quando si uscirà dall'alternativa tra un *pyrrhonisme outré* e una *crédulité ridicule* per battere la strada dell'accertamento dei fatti principali, il cui nucleo di verità è sempre possibile distinguere dai dettagli falsi che li accompagnano (ivi, pp. 235-6).

La possibilità di raggiungere il nucleo fondamentale delle verità storiche (il *gros de l'histoire* diceva Bayle) era un'opinione condivisa da molti tra Sei e Settecento, da Le Clerc a Levesque de Pouilly, da Fréret a Bolingbroke. Come Bayle, anche Voltaire crede di poterci arrivare senza un apparato di regole critiche, facendo ricorso ai soli precetti della retta ragione. Nella *Philosophie de l'histoire* (pubblicata per la prima volta nel 1765 prima di

⁶ Cfr. Arnauld, Nicole (1664a, I, pp. 14-6 e 40; l'opera è soprattutto di Nicole, giacché Arnauld vi ha dato un contributo marginale) e Arnauld, Nicole (1664b, I, pp. 964-70).

essere inserita nel 1769 come *Introduzione all'Essai sur les moeurs*) Voltaire aveva individuato proprio nella *vraisemblance*, congiunta con l'*ordre ordinaire de la nature*, la condizione per accettare un resoconto storico (cfr. Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, in Id., 1968 ss., LIX, p. 173). È evidente che la questione riguardava non solo i tanti racconti favolosi dell'antichità, ma anche la storia sacra, che la *Philosophie de l'histoire* rigetta nel dominio delle semplici credenze proprio in nome del criterio dell'*ordre naturel des choses*. Voltaire infatti faceva suo il principio teorizzato da Diderot, per cui «moins un fait est vraisemblable, plus il exige de preuves» (Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, in Id., 1877-85, XXVII, p. 259), derivandone coerentemente l'opportunità di una valutazione preliminare della verosimiglianza del fatto riportato, che imponeva di rifiutare la verità di fatti che contrastassero con «les moeurs ordinaires de tous les hommes» (Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, in Id., 1968 ss., p. 205). Ciò che valeva per le favole di Erodoto era, *a fortiori*, valido per i miracoli, che per definizione contrastano con le leggi della natura: «ce qui n'est pas in la nature, n'est jamais vrai» (ivi, p. 129). Come il re del Siam, Voltaire si serviva della verosimiglianza anche per esprimere giudizi affrettati e rigettare numerose fonti che avrebbero meritato maggiore cautela critica⁷. Ma la utilizzava soprattutto per rifiutare i miracoli, la cui esistenza avrebbe comportato un'intera sequenza di operazioni ciascuna in sé fisicamente impossibile. Egli era d'accordo con Hume e riconduceva i presi miracoli all'amore per lo straordinario di una *populace* in preda a dei *charlatans sacrés* (Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, in Id., 1968 ss., pp. 200-4 e 191-2). L'applicazione estensiva del criterio della verosimiglianza portava a spingere il pirronismo dove la critica storica di fine secolo non si era avventurata.

6. Nella sua trattazione dei miracoli Hume aveva avanzato anche un altro tipo di riserva dicendo che anche la testimonianza oculare degli apostoli presenta una garanzia di veracità inferiore a quella della nostra evidenza sensibile («is less than the evidence for the truth of our senses») ed è soggetta a degradarsi attraverso i differenti passaggi dai primi testimoni ai discepoli nella catena della tradizione («it is evident it must diminish in passing from them to their disciples»; Hume, 1882-86, IV, p. 88). Egli si era limitato ad affermare un principio noto anche a Locke (1979, IV, XVI, 10, pp. 663-4), ma c'era stato chi aveva tentato di calcolare matematicamente la diminuzione della certezza di una testimonianza ad ogni passaggio della serie dei testimoni. Nel 1699 venivano pubblicati i *Theologiae Christianae Principia Mathematica* di John Craig, il quale aveva calcolato il

⁷ Cfr. il commentario di J.-M. Moureaux a Voltaire, *Défense de mon oncle*, in Voltaire (1968 ss., LXIV, pp. 278-9).

tempo necessario perché il racconto evangelico, passando di testimone in testimone, perdesse la sua credibilità fino a raggiungere la condizione di indifferenza riguardo alla verità del fatto testimoniato (cfr. Craig, 1699, pp. 23-4). Ne era scaturito un lungo dibattito che arriverà fino a Laplace e garantirà al geometra scozzese un posto nella genealogia del pirronismo storico, accanto a La Mothe Le Vayer e a Bayle. Ma Craig aveva aperto una strada che sarà battuta nel corso del Settecento da altri matematici come Jakob Bernoulli, che nella celebre *Ars conjectandi* (pubblicata postuma a Basilea nel 1713) svilupperà una dottrina del calcolo della certezza morale prendendo le mosse dall'*Art de penser*, e suo nipote Nikolaus (1687-1759), autore di una fortunata *Dissertatio inauguralis mathematico-juridica de usu artis conjectandi in jure*, presentata a Basilea nel 1709.

Questi tentativi di calcolare matematicamente la probabilità delle testimonianze non resteranno isolati, ma nelle discussioni sulla certezza della storia saranno considerati come incursioni bizzarre dell'*esprit de géométrie* in un terreno improprio. Né avranno maggiore fortuna tra i giuristi che, da Beccaria a Brissot de Warville a Bentham, preferiranno fare affidamento sul buon senso del giudice piuttosto che sul calcolo delle prove. Un esito infelice avevano avuto anche i tentativi degli storici di attingere alla discussione giudiziaria circa l'ammissibilità delle testimonianze, allo scopo di individuare un modello più rigoroso di quello utilizzato per valutare le fonti storiche. L'unione di diritto e storia era un *topos* tradizionale, e anche Arnauld e Locke avevano fatto riferimento alle procedure legali messe in opera per accettare la verità dei fatti, accettare le testimonianze, decidere l'autenticità dei documenti (cfr. Arnauld, Nicole, 1965, IV, XV, pp. 348-9; Locke, 1979, IV, XVI, 10, p. 663). Ma soprattutto nelle università tedesche si era discusso alla fine del Seicento sulla possibilità di modellare la *fides historica* sulle condizioni più restrittive richieste per la *fides juridica*, dopo che Johann Eisenhart aveva sollevato il problema nel 1679 (cfr. Eisenhart, 1679). Questa discussione aveva interessato Leibniz, il quale cercava nella pratica giudiziaria una logica per le materie contingenti⁸, ma era stata chiusa da Christian Thomasius, con una perentoria negazione della possibilità di assimilare alle regole tecniche che disciplinano le deposizioni dei testimoni in giudizio le procedure che lo storico, guidato dal buon senso, mette in atto per verificare l'attendibilità dei fatti (cfr. Thomasius, 1699). In realtà anche nell'ambito delle discussioni relative alla prova giudiziaria nel corso del Settecento si andava attenuando il valore della prova testimoniale e si mettevano da parte i calcoli sul *gradus fidei* dei testimoni a vantaggio dell'intimo convincimento del giudice, il

⁸ Cfr. la lettera di Leibniz a Eisenhart del febbraio 1679, in Leibniz (1923 ss., I, II, pp. 426-8) e Leibniz (1903, pp. 211-4).

cui ragionamento deve presumere da parte degli uomini, salvo eccezioni provate, un comportamento razionale, conforme cioè all'esperienza passata. Sicché anche la certezza morale che porta alla decisione giudiziaria si raggiungeva grazie al criterio dell'*id quod plerumque accidit*, vale a dire attraverso il ricorso alla verosimiglianza.

Se era fallito il suo progetto di mantenere un equilibrio tra le due fonti del giudizio di probabilità, era però riuscito il tentativo di Locke di definire le condizioni epistemologiche per la conoscenza delle *matters of fact*. La probabilità aveva aperto la strada a una trattazione ragionevole delle materie di fatto escluse dall'encyclopedia cartesiana delle scienze che le aveva ridotte al rango di semplici opinioni. Anche in questo caso la strada era stata indicata dall'*Art de penser*, che aveva proposto un'integrazione del cartesianismo con la vecchia dottrina aristotelica della conoscenza probabile e aveva individuato le condizioni della *evidenza morale* (cfr. Arnauld, Nicole, 1965, IV, XII, p. 336). Locke aveva battuto questa strada riscrivendo la dottrina aristotelica della probabilità in modo da fare cadere le materie di fatto sotto il dominio delle cose suscettibili di un discorso ragionevole. Hume aveva ulteriormente indebolito il modello lockiano, riconducendo le relazioni nelle materie di fatto a un'abitudine radicata nella natura dell'uomo. Ma ciò poteva bastare a costruire una conoscenza dei fatti storici accettabile. Nell'articolo *Histoire* Voltaire definiva la certezza storica come una *extrême probabilité*, precisando che questo è il limite comune a tutte le conoscenze che non possono ricorrere a dimostrazioni matematiche, come aveva detto Bayle nel *Projet d'un Dictionnaire critique* (1692; cfr. Voltaire, *Histoire*, in Id., 1968 ss., XXXIII, p. 177 e Bayle, 1692, pp. XXXI-XXXII). Voltaire si era occupato anche delle *probabilités en fait de justice* e rivendicare una concezione qualitativa della probabilità era per lui un modo di regolare i conti con i tentativi di applicare il calcolo delle probabilità al processo penale, oltre che alla conoscenza storica e alla trasmissione delle testimonianze⁹. Ma era anche un modo di aprire la strada a una nuova maniera di scrivere la storia *en philosophie*, che andava incontro ai gusti mutati del pubblico ed era interessata, più che ad accertare i fatti particolari attraverso il vaglio critico delle testimonianze, a cogliere «l'esprit des temps et des mœurs des peuples» per dipingere un quadro plausibile delle vicende dello spirito umano (Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, in Id., 1877-85, XXVII, p. 254).

Nota bibliografica

ARNAULD A., NICOLE P. (1664a), *Traité de la foi humaine*, s.l., s.n. (datato 20 agosto 1664).

⁹ Cfr. Voltaire, *Essai sur les probabilités en fait de justice* (1772), et *Nouvelles probabilités en fait de justice* (1772), in Id., 1877-85, XXVIII, pp. 495-516 e 577-86.

- IID. (1664b), *La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharestie*, C. Savreux, Paris 1664 (ed. 1669).
- IID. (1965), *La Logique ou l'Art de penser*, éd. crit. par P. Clair et F. Girbal, PUF, Paris (2^e éd. Vrin, Paris 1981).
- BAYLE P. (1692), *Projet d'un Dictionnaire critique à M. du Rondel*, Leers, Rotterdam (rist. anast. Slatkine, Genève 1970).
- ID. (1727-31), *Pensées diverses sur la comète*, in *Oeuvres diverses de M. Pierre Bayle*, P. Husson et al., La Haye, vol. III (rist. anast. Olms, Hildesheim 1964-82).
- CRAIG J. (1699), *Theologiae Christianae Principia Mathematica*, T. Child, Londini.
- DE PRADES J.-M. (1751-80), *Certitude*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris (rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966-67), vol. II.
- DIDEROT D. (1975 ss.), *Oeuvres complètes*, éd. crit. par H. Dieckmann, J. Fabre, J. Proust, J. Varloot, Hermann, Paris.
- EISENHART J. (1679), *De fide historica commentaries*, J. M. Sustermann, Helmstadii (2^a ed. 1702).
- FLEURY C. (1819), *Mémoires pour les études des Missions orientales*, in *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Mémoire de Chine*, J. Vernarel et E. Cabin, Lyon.
- HOUTTEVILLE C.-F. (1722), *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, G. Dupuis, Paris.
- HUME D. (1882-86), *The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, Longman, London (rist. anast. Scientia Verlag, Aalen 1964).
- KLIBANSKY R., MOSSNER E. C. (eds.) (1954), *New Letters of David Hume*, Clarendon, Oxford.
- LE BOVIER DE FONTENELLE B. (1790-92), *Histoire des oracles*, in *Oeuvres de Fontenelle*, J.-F. Bastien, Paris, vol. II.
- LEIBNIZ G. W. (1885), *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison, in C. I. Gerhardt (Hrsg.), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmann, Berlin, vol. VI (rist. anast. Olms, Hildesheim 1978).
- ID. (1903), *Ad Stateram juris*, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. par L. Couturat, F. Alcan, Paris (rist. anast. Olms, Hildesheim 1961).
- ID. (1923 ss.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Leipzig-Berlin.
- LOCKE J. (1979), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Clarendon, Oxford.
- THOMASIUS, CH. (1699), *Dissertatio de fide juridica*, 2^a ed. Literis viduae Ch. Salfeldii, Halae Magdeburgicae 1714.
- VOLTAIRE (1877-85), *Oeuvres complètes de Voltaire*, éd. par L. Moland, Garnier, Paris.
- ID. (1968 ss.), *The Complete Works of Voltaire*, ed. by Th. Besterman, W. H. Barber, U. Kölving, H. Mason, Voltaire Foundation, Oxford.