

ANDREA AGUTI

SUL MIRACOLO COME VIOLAZIONE DELLE LEGGI DI NATURA. DA HUME AL DIBATTITO ODIERNO

ON MIRACLES AS VIOLATIONS OF THE LAWS OF NATURE.
FROM HUME TO TODAY'S DEBATE

Since Hume's essay Of Miracles, the definition of the miracle as a 'violation of the laws of nature' has been widespread in the modern philosophy of religion. Such a definition seems, prima facie, coherent with a theistic conception of miracles and, from a particular point of view, a product of the latter. Still, it was used by both Spinoza and Hume to deny the possibility and credibility of miracles. Therefore, in the contemporary discussion, most theists have abandoned it, despite its revival by some authors such as Richard Swinburne. In this article, I consider some attempts to circumvent the definition of the miracle as a 'violation of the laws of nature' (especially Clive S. Lewis and Robert Larmer's attempts), claiming that they don't fully succeed. In the wake of Thomas Aquinas, I argue that this definition of the miracle, though not to be considered exclusive, has the advantage of preserving a realistic notion of a miracle and its apologetic function in theism.

I. IL MIRACOLO COME VIOLAZIONE DELLE LEGGI DI NATURA

La definizione del miracolo come una 'violazione delle leggi di natura' è caratteristica della filosofia moderna e su di essa poggia buona parte della sua critica nei confronti dei miracoli. La definizione è implicita nella trattazione del problema dei miracoli fatta da Spinoza nel capitolo VI del suo *Tractatus theologico-politicus* (1670), e diviene esplicita nella ricezione di quest'ultima, soprattutto in ambito anglosassone. Già nel 1683 un anonimo autore (dietro cui si celava probabilmente il deista Charles Blount) pubblicò un *pamphlet* intitolato significativamente *Miracles no*

Violations of the Laws of Nature, in cui si riprendeva letteralmente la critica spinoziana,¹ e, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, la definizione appare soprattutto negli scritti dei 'virtuosi cristiani' della *Royal Society*. Fra essi, John Wilkins, uno dei fondatori di quest'ultima, sostenne che il miracolo fosse una «violazione» o un «disordine» delle «universali Leggi di Natura».²

Questa definizione, com'è noto, viene esplicitamente menzionata da Hume nella sezione X delle sue *Ricerche sull'intelletto umano* (1748),³ intitolata *Of Miracles*, dov'è utilizzata per operare una distinzione concettuale tra prodigio e miracolo. Il primo è un evento raro e difficilmente credibile, come potrebbe apparire, riprendendo l'esempio già fatto da Locke,⁴ il congelamento dell'acqua per un principe indiano che alle sue latitudini non ha mai osservato un simile fenomeno. Il miracolo, invece, «è una violazione delle leggi di natura», ovvero un evento che trasgredisce leggi che sono stabilite, come osserva Hume, sulla base di «un'esperienza fissa e inalterabile».⁵ In verità, questa definizione del miracolo lascia spazio nello scritto di Hume ad un'altra più completa. Secondo questa ulteriore definizione, il miracolo è «una trasgressione di una legge di natura da parte di un particolare volere della Divinità (Deity) o per l'interporsi di qualche agente invisibile».⁶

Come Spinoza prima di lui, Hume ha fatto leva su questa definizione per imbastire una critica dei miracoli. Se per Spinoza è assurdo pensare che le leggi della natura, essendo stabilite dagli eterni decreti di Dio sulla natura, possano essere violate, sicché il miracolo concepito in questo modo risulta un'impossibilità ontologica, per Hume le leggi di natura offrono un'evidenza che assurge al grado epistemico di una prova che è «diretta e completa», sicché per rendere credibile il miracolo, cioè la violazione di queste leggi, c'è bisogno di una «prova opposta e che sia superiore».⁷ Ma una prova simile è impossibile, perché l'evidenza offerta dall'osservazione o dalla testimonianza di un evento che viola le leggi di natura non potrà mai essere superiore all'evidenza offerta dal regolare corso degli eventi descritto dalle leggi della natura. I miracoli, quindi, a differenza di Spinoza, non sono impossibili, ma sono incredibili.

Non intendo in questa sede soffermarmi sulla validità dell'argomento di Hume, che ha

¹ Cfr. M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Routledge, New York 2005 p. 119.

² Cfr. J. WILKINS, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, London 1675, p. 402, cit. in P. HARRISON, *Science, Miracles, and the Laws of Nature*, in «Journal of the History of Ideas», LVI, 1995, pp. 531- 553, p. 535. Cfr. anche J. EARMAN, *Hume's Abject Failure. The Argument against Miracles*, Oxford University Press, New York 2000, p. 9.

³ Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari 1978, pp. 138-169.

⁴ Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), vol. IV, Laterza, Bari 1972, p. 187.

⁵ D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, cit., p. 145.

⁶ Ivi, p. 146 nota. Ho leggermente modificato la traduzione italiana.

⁷ Ivi, p. 146.

prodotto una mole enorme di discussione.⁸ Mi limito a osservare che uno degli aspetti più dibattuti riguarda proprio la sua definizione di miracolo come ‘violazione delle leggi di natura’ e la relativa comprensione di queste ultime che Hume presenta nel suo saggio. Se le leggi di natura sono, come Hume afferma, stabilite sulla base di un’esperienza fissa e inalterabile, allora si dovrebbe concludere che esse stesse sono fisse e inalterabili. Di conseguenza, le violazioni delle leggi di natura sono apparenti, e i miracoli non possono esistere. Se invece le leggi di natura sono descrizioni di regolarità dell’esperienza o generalizzazioni induttive, che indicano soltanto l’elevata probabilità di un certo evento, allora la probabilità di un miracolo, cioè di un evento contrario a questa probabilità antecedente, per quanto minima, non può essere esclusa. Poiché quest’ultima è la concezione delle leggi di natura coerente con l’epistemologia di Hume, non è chiaro come egli possa far valere la prima nel contesto della trattazione del miracolo.

Molti autori hanno rilevato questa ambiguità,⁹ ed esplicitato la necessità di riformulare il suo argomento sulla base di una concezione deduttiva delle leggi naturali,¹⁰ oppure l’hanno inteso come un argomento che rende difficile e quasi impossibile la credenza dei miracoli, ma senza poterla dismettere *a priori*,¹¹ mentre altri hanno visto nel suo scritto sui miracoli soltanto una «brillante propaganda»¹² antireligiosa o l’hanno addirittura liquidato come un cumulo di incoerenze, definendolo un «abietto fallimento».¹³ Altri autori ancora, in particolare Michael P. Levine, hanno sostenuto che la critica di Hume ai miracoli non è affatto ambigua, perché poggia in ultimo sull’assunto empiristico che non si può avere alcuna ‘impressione’ di una causazione soprannaturale, ma proprio per questo non presenta una forza probativa per chi non accetta tale

⁸ Uno degli studiosi di Hume che più si è dedicato alla questione dei miracoli, Michael P. Levine, arriva ad affermare che la relativa sezione delle *Ricerche* di Hume è probabilmente il saggio più ampiamente mai discusso in filosofia della religione. Cfr. M. P. LEVINE, *Hume on Miracles and Immortality*, in E.S. RADCLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, pp. 353-370, p. 355.

⁹ In modo molto efficace lo ha fatto C. D. BROAD, *Hume’s Theory of the Credibility of Miracles*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», XVII, 1916-1917, pp. 77-94.

¹⁰ Fra gli altri A. FLEW, *Hume’s Theory of Belief*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, pp. 204 ss.

¹¹ Cfr. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 19.

¹² Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Hume on Miracles*, in M. ANSCOMBE - L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter 2008, p. 46.

¹³ Cfr. J. EARMAN, *Hume’s Abject Failure. The Argument against Miracles*, cit.

assunto.¹⁴

Qui si può soltanto aggiungere che l'argomento basato sulla definizione di miracolo come 'violazione delle leggi di natura' non sembra concludente per lo stesso Hume, dal momento che egli ha sentito il bisogno di affiancare a questa prima linea di critica del miracolo quella basata sulla scarsa affidabilità delle testimonianze del miracolo, così come sul loro contrastante uso in ambito religioso.

A dispetto di questo esito critico, la definizione del miracolo come 'violazione di una legge naturale' è coerente con una visione teistica o soprannaturalistica del mondo e sembra addirittura un suo prodotto, dal momento che è illogico ricavare dalla natura qualcosa che agisca contro la natura. Una violazione dell'ordine della natura, infatti, ammesso che si dia qualcosa del genere, non può che venire da un principio esterno alla natura. Se per riferirsi all'ordine della natura si usa il termine 'legge', allora, nel contesto del teismo, è ovvio far dipendere la legge da un Legislatore, perché come afferma Stanley Jaki, «in un mondo separato dal suo Creatore, la legalità sarebbe un miracolo, cioè un evento assai inaspettato».¹⁵ Se Dio è il creatore delle leggi di natura, egli può quindi contravvenire a queste ultime, se lo vuole, esattamente come accade nel caso della legge morale. Con l'operare fuori dell'ordine naturale Dio dà infatti dimostrazione, come sostiene Tommaso d'Aquino, «che l'ordine delle cose è derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà» (S.c.G. III, 99).

Occorre tuttavia osservare che il teismo classico non ha considerato in via esclusiva il miracolo come una violazione delle leggi di natura, bensì come un evento che sta fuori o va oltre l'ordine della natura. Lo stesso Tommaso, nella classificazione dei miracoli che egli propone in vari luoghi della sua opera, ammette l'esistenza di miracoli che accadono *contra naturam*, cioè in cui permane in natura una disposizione contraria all'effetto che Dio opera (come nel fuoco che lascia illesi i fanciulli in Dn 3, 50), ma precisa che si tratta di atti in cui Dio non agisce contro l'ordine universale della natura, da lui stabilito, piuttosto agisce in natura «compiendo qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura» (S.c.G. III, 100).

In ogni caso, nel corso della modernità, questa concezione è entrata in crisi con il diffondersi della visione scientifica del mondo che ha autonomizzato le leggi di natura, e tentativi più o meno convincenti di conciliare queste due opposte visioni hanno caratterizzato la riflessione di Newton e dei suoi seguaci come S. Clarke.¹⁶ Questi ultimi hanno difeso la facoltà di Dio di intervenire nel mondo, e anzi, com'è noto, Newton ha sostenuto la necessità di periodici interventi da parte di Dio per conservare e rinnovare i movimenti fisici (*Optiks*, 1704, III), altrimenti

¹⁴ M. P. LEVINE, *Hume's Analysis of Causation in Relation to His Analysis of Miracles*, in «History of Philosophy Quarterly», I, 1984, pp. 195-202.

¹⁵ S.L. JAKI, *Miracles and Physics*, Christendom Press, Front Royal 1999, p. 30 (tr. it. dell'autore).

¹⁶ Non da ultimo prospettando una teoria della doppia verità, cioè offrendo una definizione filosofica del miracolo congruente con la visione meccanicistica del mondo e una teologica che contempla la possibilità della violazione delle leggi di natura da parte di Dio e ne garantisce l'uso apologetico. Cfr. P. HARRISON, *Science, Miracles, and the Laws of Nature*, cit., pp. 537 ss.

destinati ad esaurirsi nel tempo, anche se questi interventi non violano le leggi di natura, bensì le consolidano. Così, da un lato, proprio la fisica newtoniana ha dato un impulso determinante a quella visione meccanicistica del mondo che è risultata essere, in ultimo, la più temibile avversaria dell'idea di un intervento di Dio nel mondo che ne viola le leggi di funzionamento,¹⁷ e dall'altro l'idea di un Dio che periodicamente deve intervenire per aggiustare il meccanismo del mondo è apparsa implausibile agli stessi teisti perché, come osservava Leibniz, promuove una concezione al ribasso dell'onnipotenza divina.¹⁸

In ogni caso, la maggioranza dei filosofi e teologi moderni ha recepito la critica basata sulla definizione di miracolo come 'violazione delle leggi di natura', avanzando in alcuni casi (come in quelli di Ernst Troeltsch e Paul Tillich) il sospetto che l'idea di un Dio che nel miracolo agisce contro l'ordine della natura dopo averlo stabilito, sia il frutto di una concezione dualistica. Per questo, molti teisti hanno abbandonato la concezione del miracolo come violazione delle leggi di natura, pensando con ciò di sottrarre il terreno su cui poggia la critica moderna del miracolo, e optato per una concezione non interventistica del miracolo. Questa tendenza ha visto poche eccezioni, la più significativa delle quali è stata espressa da Richard Swinburne nel suo libro *The Concept of Miracle* (1970), che ha segnato un punto di avvio sulla discussione del miracolo nella filosofia della religione contemporanea.

Swinburne ha ripreso la definizione humiana del miracolo come «una violazione di una legge di natura da parte di un dio»,¹⁹ e ha cercato di utilizzarla per difendere la consistenza teorica della nozione di miracolo e la sua funzione apologetica nel teismo. Contro la tesi che il miracolo rappresenti tanto una «contraddizione in termini», perché le leggi naturali non sono altro che generalizzazioni descrittive di eventi, per le quali non ha senso dire che sono violate o sospese, quanto una «contraddizione in uso», perché o si afferma il miracolo, e quindi si sospende la legge, o si afferma la legge e quindi si nega il miracolo,²⁰ Swinburne ha osservato che le leggi di natura non descrivono semplicemente quello che accade, bensì ciò che accade in un modo regolare e predicibile, e che la peculiarità della violazione delle leggi di natura da parte di un evento miracoloso consiste nel derogare a queste ultime senza abolirle. Il miracolo va quindi definito, più

¹⁷ Cfr. J.H. BROOKE, *Divine Providence in the Clockwork Universe*, in K.W. GIBERSON (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 215-239.

¹⁸ Nel suo scambio con S. Clarke, Leibniz lamentava il concetto di Dio che risulta dall'idea che questi debba intervenire per aggiustare il meccanismo imperfetto che ha creato, concludendo che «quando Dio fa dei miracoli, non li fa per sostenere i bisogni della natura, ma a quelli della grazia. Giudicar diversamente, sarebbe avere un'idea molto bassa della saggezza e della potenza di Dio». Cfr. *Epistolario Leibniz-Clarke* (1715-1716), in G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. MATHIEU, Laterza, Bari 1963, p. 388.

¹⁹ R. SWINBURNE, *The Concept of Miracle*, MacMillan, London 1970, p. 11 (tr. it. dell'autore).

²⁰ A. MCKINNON, "Miracle" and "Paradox", in «American Philosophical Quarterly», IV, 1967, pp. 308-314.

precisamente, come l'«occorrenza di una contro-istanza [*counter-instance*] non ripetibile di una legge naturale».²¹

Il prodursi di molteplici contro-istanze costringe a una riformulazione di una legge di natura, andando a minare la sua capacità predittiva, mentre una singola violazione, come nel caso del miracolo, non lo fa, poiché la legge continua a predire in modo attendibile il corso degli eventi.²² In breve, una legge naturale non cessa di essere tale quando si presenta un'eccezione e un miracolo non sarebbe una 'violazione di una legge naturale', se non si ammettesse che una legge possa essere violata.

Naturalmente, ammesso questo punto, il problema è quello di stabilire se ci sono effettive ragioni per considerare un certo evento straordinario come una contro-istanza non ripetibile di una legge di natura. La principale ragione per farlo consiste, secondo Swinburne, nel fatto che una nuova formulazione della legge, poniamo L^1 rispetto a L , non è possibile oppure è più complicata rispetto alla precedente perché non ha capacità predittiva o ha una minore capacità predittiva. La semplicità è un criterio fondamentale per la formulazione di leggi scientifiche, così come lo è la maggiore capacità di predire fenomeni; non rispettare questi criteri, afferma Swinburne, significherebbe «sconvolgere l'intera struttura della scienza».²³

La tesi di Swinburne è stata ampiamente dibattuta e ha raccolto critiche incrociate sia dagli atei che dai teisti. L'ateo John Mackie, per esempio, nel suo libro *The Miracle of Theism* (1982),²⁴ ha ribadito, sulla scia di Hume, le due fondamentali linee argomentative che negano l'evidenza e la credibilità dei miracoli: la prima consiste nella possibilità di non considerare un evento straordinario, nonostante l'apparente evidenza in contrario, come una violazione delle leggi di natura, o perché potrebbe trattarsi di un evento dovuto a cause naturali sconosciute, ma compatibili con queste leggi, oppure perché le leggi che affermiamo essere tali potrebbero non esserlo in senso stretto. La seconda consiste nel considerare il miracolo come un'effettiva violazione delle leggi di natura, sollevando però così una forte presunzione contro il suo accadimento, che la testimonianza in suo favore ha l'onere di smentire. Mackie concede che questa testimonianza può essere più forte di quella ammessa da Hume, ma ritiene nondimeno che chi accetta il miracolo «ha il doppio onere di mostrare che l'evento ha avuto luogo e che ha violato le leggi di natura», concludendo che è «molto difficile sostenere questo doppio onere».²⁵

Fra i critici teisti di Swinburne menziono soltanto David Basinger, per il quale la concezione

²¹ R. SWINBURNE, *The Concept of Miracle*, cit., p. 26 (tr. it. dell'autore).

²² Un evidente punto debole di questa concezione è che alcuni miracoli, come quello della transustanziazione eucaristica, sembrano essere ricorrenti e ripetibili. Tuttavia, il punto decisivo nell'argomentazione di Swinburne non è tanto la ripetibilità o meno di un evento straordinario, quanto l'impossibilità di una contro-istanza alle leggi di natura, eventualmente ripetibile in circostanze diverse, di essere sussunta sotto una legge di natura.

²³ Ivi, p. 32 (tr. it. dell'autore).

²⁴ Cfr. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, cit., pp. 18-29.

²⁵ Ivi, p. 26 (tr. it. dell'autore).

del miracolo di Swinburne pone di fronte ad un falso dilemma: o rivedere la legge in base alla sua contro-istanza, se è possibile farlo, oppure, se non lo è, affermare che è scientificamente inesplicabile in senso forte, cioè non solo temporaneamente ma anche permanentemente inesplicabile. Per Basinger esiste una terza possibilità: «Finché le apparenti contro-istanze non sono ripetibili, lo scienziato può (di fatto dovrebbe) continuare ad affermare l'adeguatezza delle leggi in questione nel mentre continua a cercare nuove leggi o leggi modificate per aggiustare gli eventi recalcitranti».²⁶ La tesi di Swinburne è che in certi casi la nostra conoscenza di determinati ambiti dell'esperienza è sufficiente per affermare che ci troviamo di fronte a una contro-istanza permanentemente inesplicabile, ma secondo Basinger questa è un'opinione soggettiva che contrasta con gli annali della scienza, che dimostrano, al contrario, come nel corso della sua storia la scienza sia riuscita a rendere compatibili le contro-istanze con leggi di natura già conosciute o abbia rivisto queste ultime. Ciò è possibile perché la spiegazione scientifica non mira a spiegare un singolo evento (*event token*), bensì una serie di eventi (*event type*). Una singola contro-istanza sarebbe effettivamente inesplicabile se tutta la serie alla quale appartiene si dimostrasse inesplicabile; per contro, una singola contro-istanza non può essere dichiarata permanentemente inesplicabile, bensì soltanto temporaneamente inesplicabile. La conseguenza da trarre è quindi, come Basinger afferma, che «non saremo mai nella posizione di affermare che un miracolo, definito come il tipo di evento per il quale non potrebbe mai essere data una spiegazione naturale, è di fatto occorso».²⁷

La critica di Basinger a Swinburne, così, non intende negare l'occorrenza dei miracoli, ma sostenere che l'apparente prodursi di una violazione delle leggi di natura non è mai ragione sufficiente per definire l'evento in questione come miracoloso. Per farlo, c'è bisogno di connettere ad esso l'idea di una causazione soprannaturale, e ciò è possibile soltanto per qualcuno che già crede in essa. In questo modo, tuttavia, proprio la chiara linea di distinzione tra eventi prodigiosi ed eventi miracolosi tracciata dalla definizione humiana di miracolo, e ripresa da Swinburne, viene a cadere e non rimane altro che reimpostare la definizione di miracolo su un registro epistemico che di fatto rende il miracolo inutilizzabile per le finalità apologetiche del teismo.

II. MIRACOLO E LEGGI DI NATURA

La rinuncia alla finalità apologetica del miracolo non è, tuttavia, una conseguenza necessaria all'abbandono della definizione di miracolo come violazione di leggi di natura. Il libro *Miracles* di Clive S. Lewis (1947) ha offerto un'alternativa divenuta classica per negare la legittimità di questa definizione del miracolo, mantenendo al tempo stesso la sua validità apologetica. La tesi di Lewis, in sintesi, è che l'unico significato di legge di natura che sembra incompatibile con il

²⁶ D. BASINGER-R. BASINGER, *Philosophy and Miracle. The Contemporary Debate*, Mellen Press, Lewiston-Queenston 1986, p. 65 (tr. it. dell'autore).

²⁷ D. BASINGER, *Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018, p. 29 (tr. it. dell'autore).

miracolo è quello, che Hume non si può permettere, di «verità essenziali»,²⁸ cioè di generalizzazioni universali di ciò che è fisicamente necessario. Se questo è il senso valido di legge di natura, allora o esistono i miracoli o esistono le leggi di natura.

Secondo Lewis, questa apparente incompatibilità può essere superata concependo il miracolo come un'interferenza nella natura da parte di Dio dove, non la legalità necessaria degli eventi viene violata, ma nuovi eventi vengono aggiunti, cioè creati dal nulla. Come Lewis afferma, «l'arte divina del miracolo non consiste nel non dare più corso allo schema al quale gli eventi si conformano, ma nel rifornire quello schema di nuovi eventi. Non la viola la clausola limitativa della legge 'Dato A, allora B', ma dice: 'Questa volta invece di A, A2' e la Natura, parlando per mezzo di tutte le sue leggi, risponde: 'Allora B2' e naturalizza l'immigrato, e sa assai bene come farlo. La Natura è un'ospite perfetta».²⁹

La linea argomentativa di Lewis è stata ripresa da autori più recenti, in particolare da Robert Larmer, per il quale il miracolo non viola leggi di natura perché accade ad un livello più profondo rispetto a queste, che è quello della costituzione fondamentale (*stuff*) della natura. La tesi di fondo di Larmer è che il miracolo consiste nella creazione o nella annichilazione di unità di materia/energia da parte di Dio senza che questo comporti una violazione delle leggi di natura, comunque esse siano concepite.³⁰ «Se Dio crea o annichila un'unità di massa/energia, o semplicemente modifica la posizione di alcune di queste unità, allora Egli cambia le condizioni materiali a cui le leggi di natura si applicano. Egli produce con ciò un evento che la natura non avrebbe potuto produrre da sola, ma non infrange alcuna legge di natura».³¹

Naturalmente questa concezione del miracolo confligge con il principio di chiusura causale dell'universo, per il quale non è possibile immettere energia dall'esterno in quest'ultimo. Questa concezione è però, secondo Larmer, un'interpretazione metafisica del principio fisico di conservazione dell'energia che nella sua formulazione scientifica si riferisce soltanto ad un determinato sistema fisico, non all'universo. Se infatti l'universo non è un sistema isolato e chiuso, il principio non impedisce che nuova energia sia prodotta e inserita nel sistema stesso. Un teista può legittimamente sostenere quest'ultima versione del principio (compatibile, peraltro, con la teoria cosmologica del *Big Bang*), ma non la prima, che è piuttosto espressione di un assunto fisicalistico. Così, la creazione di energia da parte di Dio mediante un'azione diretta «avrà implicazioni energetiche per l'universo, ma queste non sorgono per il trasferimento di energia da un qualche

²⁸ C.S. LEWIS, *Miracles. A Preliminary Study*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1947; tr. it. di M. FANELLI, *La mano nuda di Dio. Uno studio preliminare sui miracoli*, GBU, Roma 1987, p. 67.

²⁹ Ivi, p. 70.

³⁰ R.A. LARMER, *Miracles and the Laws of Nature*, in R.A. LARMER (ed.), *Questions of Miracle*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1996, pp. 40-49.

³¹ R.A. LARMER, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Plymouth 2014, p. 39 (tr. it. dell'autore).

regno immateriale». ³² Si tratta appunto della potenza di Dio che crea la materia *ex nihilo*. ³³

Come nel caso di Lewis, Larmer ritiene che la confutazione del naturalismo sia la condizione preliminare per rendere sensata la nozione di miracolo, perché apre alla possibilità di un'interazione fra natura e soprannatura. Ammessa pure la critica del naturalismo, la soluzione di Lewis-Larmer presenta, nondimeno, un paio di difficoltà significative. La prima è che sembra concepire il miracolo esclusivamente sul modello della *creatio ex nihilo*, e quindi sembra portare alla conclusione che il primo e più grande miracolo sia proprio quello della creazione del mondo. Agostino d'Ipbona nutriva questa idea quando osservava che «tutto quel che di mirabile accade in questo mondo [...] è inferiore al mondo nella sua totalità» (*De civ. Dei* X, 12), e Lutero, a sua volta, pensava che la conservazione del mondo fosse da considerare miracolosa (WA 22, 356). ³⁴ In questa prospettiva, il miracolo non va contro le leggi di natura, quanto piuttosto consente l'esistenza di queste ultime.

Tuttavia, l'uso del termine 'miracolo' a proposito della *creatio* e della *conservatio* divine del mondo sembra improprio. Tommaso d'Aquino ha sostenuto che la creazione non è un miracolo «in senso proprio» (*proprie loquendo*), perché essa non avviene «fuori dall'ordine della natura [*praeter ordinem naturae*]», dal momento che non vi appartiene (*S. Th.* I, q. 105, a. 7, ad 1). Miracoloso in senso proprio è quindi un evento che appartiene all'ordine della natura superandolo, non l'atto che istituisce e conserva l'ordine della natura. Ritenerne, per analogia, che tutti i miracoli avvengano per creazione e nuova immissione di materia/energia da parte di Dio nel mondo, sul modello della *creatio ex nihilo*, è quindi, come minimo, riduttivo.

La seconda difficoltà consiste nel fatto che la soluzione di Lewis-Larmer non consente di aggirare del tutto il problema della violazione delle leggi di natura. Come Lewis ha affermato, esiste soltanto una concezione delle leggi di natura che profila un'impossibilità del miracolo, ed è quella che le considera necessarie. A questo riguardo, però, occorre chiedersi di quale tipo di necessità si tratti. La necessità delle leggi di natura non è di tipo logico, perché non c'è nulla di contraddittorio nel pensare che in un mondo diverso esistano leggi di natura diverse. La necessità è dunque metafisica, e allora o le leggi di natura sono concepibili come verità eterne, sullo

³² Ivi, p. 45 (tr. it. dell'autore).

³³ Alcuni studiosi come E. FALES, *It is not Reasonable to Believe in Miracles*, in J. P. MORELAND - CH. MEISTER-K.A. SWEIS (eds.), *Debating Christian Theism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 298-310, contestano la ragionevolezza dei miracoli proprio sulla base della difficoltà a concepire un intervento di Dio sul mondo inteso come causazione sulla materia. Ci si chiede infatti come Dio, non avendo massa né energia, possa esercitare una forza causale sulla materia. Una risposta potrebbe essere mediante il corpo (cfr. ivi, p. 300), ma nella concezione teistica classica non è una risposta plausibile.

³⁴ Cfr. H. SCHULZ, *Wunder und Naturgesetze*, in K. VIERTBAUER-G. GASSER (eds.), *Handbuch Analytische Religionphilosophie. Akteure - Diskurse - Perspektiven*, J. B. Metzler, Berlin 2019, pp. 221-230, in particolare p. 227.

stile platonico,³⁵ oppure come il risultato di determinate disposizioni o poteri inerenti alla natura degli oggetti fisici. Intese in quest'ultimo senso, le leggi naturali consistono nelle relazioni causali che necessariamente intercorrono tra oggetti dotati di certi poteri. Questa concezione delle leggi di natura è particolarmente attraente, perché riconosce alle leggi di natura quella validità che si è soliti attribuirgli, e che è difficile da giustificare nella loro concezione descrittivistica, induttivistica o strumentalistica. Al tempo stesso questa concezione delle leggi di natura non implica il determinismo fisico, qualora si ammetta l'esistenza di agenti razionali liberi, cioè in grado di dare inizio a nuove catene causali nel mondo. Questa, in effetti, è la concezione delle leggi di natura adottata da teisti come Lewis e Larmer, per i quali tanto la soluzione platonica quanto il determinismo fisico sono esclusi.

Ebbene, ammesso che Dio operi il miracolo mediante la creazione o la distruzione di materia/energia, questa azione interferisce sui poteri degli oggetti fisici, e quindi anche sulle loro relazioni, cioè sulle leggi di natura. Se queste ultime non sono un semplice schema di ricorrenza degli eventi, privo di potere causale, bensì relazioni causali necessarie, non serve sostenere che il miracolo accade ad un livello più profondo delle leggi di natura per evitare di interferire con esse, perché l'azione divina alterando i poteri degli oggetti fisici altera anche le leggi di natura.³⁶

Prendiamo a riprova di questa difficoltà la concezione di un altro autore che sostiene una concezione disposizionale delle leggi di natura e nega che il miracolo sia una violazione di queste ultime. Secondo Joel Archer,³⁷ i miracoli consisterebbero nell'introduzione da parte di Dio di 'maschere' nel sistema delle proprietà disposizionali degli oggetti fisici che impediscono la loro manifestazione senza abolirle o violarle. Nell'esempio che egli fa, il miracolo del passaggio degli Ebrei nel Mar Rosso sarebbe possibile per l'introduzione di una maschera che impedisce alla disposizione delle molecole di acqua di essere attratte da quelle a loro strettamente vicine. Come nella soluzione di Lewis-Larmer, il miracolo è quindi un evento «la cui sorgente causale sta fuori delle capacità disposizionali trovate nel mondo»³⁸, pur producendo effetti empirici nel mondo.

Quello che non appare chiaro, però, è, ancora una volta, come questo intervento divino si

³⁵ Come fa, per esempio, P. DAVIES, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning*, Penguin Books, London 1992, p. 92.

³⁶ Un rilievo di questo tipo è avanzato contro Larmer da J. COLLIER, *Against Miracles*, in R.A. LARMER (ed.), *Questions of Miracle*, cit. pp. 50-53, allorché ricorda che qualsiasi interferenza soprannaturale nella natura viola una legge fisica; se non fosse quella della conservazione di energia, sarebbe la terza legge di Newton che stabilisce che in natura ogni azione dà luogo ad una reazione uguale e contraria, legge che appunto viene violata nel caso di un'azione divina. Larmer ha replicato a questa obiezione sostenendo che la legge si applica al rapporto tra oggetti fisici (cfr. *ivi*, p. 58) e non all'azione divina, ma resta il fatto che quest'ultima interferisce con gli oggetti fisici e quindi anche con il loro rapporto.

³⁷ N. ARCHER, *Against Miracles as Law-Violations. A Neo-Aristotelian Approach*, in «European Journal for Philosophy of Religion», VII, 2015, pp. 83-98.

³⁸ *Ivi*, p. 93 (tr. it. dell'autore).

realizzi senza interferire con le leggi di natura, se queste sono il risultato dei poteri causali degli oggetti fisici. Introdurre una maschera nel mondo degli oggetti fisici, facendo sì, per riprendere ancora un esempio fatto da Archer, che la proprietà della fragilità di un oggetto non si manifesti in un frangente dove altrimenti si sarebbe invariabilmente manifestato, non significa forse produrre una simile interferenza? Ne è conferma il fatto che la possibilità, ammessa da Archer, che Dio possa introdurre maschere nella natura ogni volta che ritiene opportuno, permettendo quindi la moltiplicazione dei miracoli senza violare le leggi di natura, solleva chiaramente l'obiezione che si potrebbe arrivare a non distinguere più tra maschere e leggi di natura.³⁹ In questo modo le leggi di natura sarebbero considerate in prospettiva occasionalistica, una prospettiva per la quale, in effetti, il concetto di violazione non ha senso. Difficoltà simili sono presenti in altri autori che offrono una variante della concezione disposizionale delle leggi di natura con il medesimo intento di rifiutare una concezione del miracolo come violazione di queste ultime.⁴⁰

Il risultato è quindi che proprio una concezione disposizionale delle leggi di natura consente di sostenere la coerenza della concezione del miracolo come violazione delle leggi di natura. Non a caso, Swinburne, che nella prima fase della sua riflessione ha concepito le leggi di natura come descrizione della regolarità di occorrenza di una classe di eventi, le ha in seguito concepite come «sommari»⁴¹ dei poteri di cui gli oggetti fisici sono dotati, continuando a usare il concetto di violazione di leggi di natura a fronte di eventi che risultano fisicamente impossibili. Un evento fisicamente impossibile, infatti, è un evento che viola l'intero sistema delle leggi naturali da noi conosciute e per il quale non è disponibile una spiegazione naturalistica.⁴²

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 95.

⁴⁰ Cfr. D. VON WACHTER, *Miracles are not Violations of the Laws of Nature Because the Laws of Nature do not Entail Regularities*, in «European Journal for Philosophy of Religion», VII, 2015, pp. 37-60. Von Wachter concepisce le leggi di natura come forze o tendenze di un certo tipo in situazioni di un certo tipo, e intende distinguere questo resoconto da quello disposizionale, facendo dipendere le tendenze da stati di cose, cioè da complessi di proprietà in certi luoghi o cose in certi momenti (cfr. *ivi*, p. 50). Il miracolo consisterebbe, secondo questa prospettiva, non nell'abolire le leggi di natura, cioè le tendenze degli oggetti fisici, ma nell'operare in modo da inibirle. Ma la tesi che la violazione delle leggi di natura nel miracolo non consista in una loro abolizione è esattamente quella di Swinburne, che pure è oggetto di critica in questo articolo.

⁴¹ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, cit., p. 277 e ID., *The Christian God*, Clarendon, Oxford 1994, pp. 62-65.

⁴² Cfr. E.J. LOWE, *Miracles and Laws of Nature*, in «Religious Studies», XXIII, 1987, pp. 263-278, p. 276. L'esempio portato da Lowe è quello della lievitazione di un tavolo in assenza di un supporto, un evento che, secondo lui, fornirebbe *prima facie* l'evidenza di un «genuino miracolo».

III. MIRACOLO, INDETERMINISMO, CONTINGENZA

Una via alternativa per rifiutare la definizione del miracolo come violazione di una legge di natura è quella di concepire le leggi di natura come leggi statistiche ovvero indeterministiche. Peter van Inwagen, fra gli altri, ha sostenuto che in un mondo regolato da leggi indeterministiche Dio, per operare miracoli, deve soltanto sfruttare la loro interna flessibilità.⁴³ In questo senso non c'è bisogno di pensare al miracolo come a un 'intervento' divino che darebbe luogo ad un'occasionale *creatio ex nihilo* o a un sovrapotenziamento della natura, bensì come a un atto divino che attualizza possibilità già insite nella natura.

La concezione di van Inwagen e altre ad essa simili sono molto attraenti e oggi sono largamente riprese soprattutto nel dibattito sull'azione divina tra teologia e scienza.⁴⁴ Tuttavia, non sono esenti da difficoltà: la prima è che esse assumono che l'intero complesso delle leggi di natura sia indeterministico quando invece è discutibile che lo sia. La seconda è che, ammesso che le leggi di natura siano interamente indeterministiche, il concetto di miracolo come violazione può essere riformulato, come ha suggerito Swinburne, in quello di 'quasi-violazione', dal momento che le leggi indeterministiche danno luogo, comunque, a predizioni che presentano un certo grado di attendibilità.⁴⁵ In caso contrario, un mondo indeterministico sarebbe del tutto caotico. In terzo luogo, se il miracolo consiste nello sfruttare possibilità che sono insite nelle leggi di natura per realizzare effetti desiderati, allora anche gli esseri umani sono in grado di realizzare miracoli, oppure, posto il problema sotto un'altra prospettiva, non si vede perché Dio debba modificare i poteri causali della materia, ovvero agire direttamente su di essa, per produrre un miracolo, quando essa ha in sé la possibilità nomica di produrre effetti inusuali come quelli miracolosi.⁴⁶ L'eterno piano provvidenziale di Dio sul mondo sarebbe sufficiente a questo riguardo. Infine, il vantaggio offerto dalla spiegazione probabilistica di un determinato evento si riduce, come ha notato Nicolas Saunders, al modesto guadagno che non è mai possibile affermare con certezza che «Dio *non* sia la causa dell'evento in questione».⁴⁷

Altri autori, recependo queste osservazioni, hanno una posizione più sfumata. Daniel Saudek, per esempio, rileva che in un mondo indeterministico la nozione di violazione di leggi di natura non ha senso, ma ammette che, se alcune leggi fossero deterministiche, una concezione

⁴³ Cfr. P. VAN INWAGEN, *The Place of Chance in a World Sustained by God*, in ID., *God, Knowledge, and Mystery. Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1995, pp. 42-65.

⁴⁴ Su questo punto cfr. almeno F. LERON SHULTS - N. MURPHEY - R.J. RUSSELL (eds.), *Philosophy, Science and Divine Action*, Brill, Leiden 2009.

⁴⁵ Cfr. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004², pp. 277-292.

⁴⁶ Questa difficoltà è messa in luce, nel contesto di una discussione di teodicea, da L.C. VICENS, *On the Natural Law Defense and the Disvalue of Ubiquitous Miracles*, in «International Journal for Philosophy of Religion», LXXX, 2016, pp. 33-42, in particolare p. 38.

⁴⁷ N. SAUNDERS, *Divine Action & Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 80 (tr. it. dell'autore).

disposizionale di esse legittimerebbe la nozione di miracolo come violazione. Verso questa possibilità, egli avanza però l'obiezione teologica richiamata in precedenza, cioè che è implausibile sostenere che il Creatore della natura operi contro di essa. Come egli afferma, «se le cose devono il loro potere causale alla bontà di Dio come loro ultima causa, sembra ragionevole dubitare che Dio, per così dire, revochi il suo dono originale e privi un oggetto di una delle sue disposizioni naturali, sebbene lo possa fare». ⁴⁸ Per questo motivo Saudek ritiene che la possibilità di miracoli *contra naturam* rimanga puramente teorica e questa secondo lui è l'opinione di teisti come Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino: «Questi pensatori hanno sostenuto che i miracoli eccedono, e non tanto contravvengono, il corso ordinario della natura sebbene non abbiano fatto uso del concetto di leggi di natura nel senso in cui noi lo facciamo oggi». ⁴⁹

Questa conclusione è però discutibile: in primo luogo, perché mette sulla stessa barca Agostino d'Ippona, che effettivamente predilige una concezione non interventistica del miracolo, e Tommaso d'Aquino, che invece la ammette. Come ho detto in precedenza, per quest'ultimo esistono miracoli che vanno «contro l'ordine particolare delle cause seconde» (*Compendium Theologiae*, I, 136) e quindi non ritiene che essi rimangano una possibilità teorica, sebbene non veda nel prodursi di tali eventi una contrarietà all'ordine universale della natura. Ma a questo riguardo, occorre osservare che l'ordine universale della natura di cui parla Tommaso non è altro che il piano provvidenziale voluto da Dio stesso sul mondo, non una necessità a cui egli è sottomesso, sicché sostenere che Dio non contraddice questo ordine universale significa semplicemente sostenere che egli, con i miracoli, non contraddice il proprio governo sul mondo.

Una concezione non deterministica della natura, come quella dell'Aquinate, lascia spazio, in effetti, per la contingenza, cioè per il prodursi in natura di effetti inattesi, dovuti o a un incontro di più agenti causali oppure alla debolezza nella causa efficiente o a una scarsa disposizione nell'ente che riceve l'azione della causa efficiente. Tuttavia, con l'ammissione della contingenza, Tommaso non mira a sostenere che il miracolo sia null'altro che l'effetto inatteso e imprevedibile dell'operazione di cause naturali sconosciute o poco conosciute, ma, ancora una volta, a evitare l'obiezione che il prodursi di effetti inaspettati in natura venga considerato incompatibile con la provvidenza divina, ⁵⁰ e quindi avanzando un argomento *a fortiori* per l'esistenza dei miracoli. Se infatti già le cause naturali producono occasionalmente effetti inaspettati, tanto più può farlo Dio operando fuori dall'ordine di queste cause. La concezione del miracolo di Tommaso resta dunque interventistica e contempla che, quando il miracolo sia tale da produrre l'effetto contrario a quello atteso, esso possa intendersi una come violazione o una 'quasi-violazione' dell'ordine delle cause naturali.

⁴⁸ D. SAUDEK, *Miracles and Violation of Laws of Nature*, in «European Journal for Philosophy of Religion», IX, 2017, pp. 109-123, p. 120 (tr. it. dell'autore).

⁴⁹ Ivi, p. 122 (tr. it. dell'autore).

⁵⁰ Tommaso è quindi convinto che Dio guidi il mondo anche per mezzo di ciò che accade in modo contingente o casuale. Cfr. I. SILVA, *Thomas Aquinas on Natural Contingency and Providence*, in K.W. GIBERSON (ed.), *Abraham's Dice. Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, cit. pp. 158-174.

IV. CONCLUSIONI

Lo scopo delle riflessioni precedenti è stato quello di mostrare che il tentativo di rendere incoerente la definizione di miracolo come violazione delle leggi di natura, soprattutto quando sia unito a quello di favorire una concezione non interventistica del miracolo, non riesce del tutto. Al contrario, mantenere una validità a questa definizione è utile sotto due profili: in primo luogo, perché essa rende esplicita l'intuizione prescientifica e prefilosofica del miracolo come evento straordinario di tipo speciale, ovvero come evento che deroga 'realmente' all'ordine della natura o alle leggi di natura per come noi le conosciamo. Questo non significa che l'uso di una diversa terminologia sia da respingere: il miracolo può essere legittimamente definito anche come un'eccezione, una 'sospensione' o un 'superamento' delle leggi di natura,⁵¹ o meglio ancora dell'ordine della natura (anche perché di certi miracoli si farebbe fatica a dire precisamente quali leggi sono state violate).⁵² In particolare, il termine 'eccezione' sembra essere quello più felice. Richard L. Purtill, che opta per esso, motiva questa scelta con un paragone tra il miracolo, come libero atto di Dio, e la concessione della grazia da parte del Presidente (poniamo della Repubblica italiana). Tale atto non viola l'ordinamento giuridico, perché è previsto da esso, né sospende quest'ultimo perché si applica in modo eccezionale a un unico caso. Allo stesso modo accade con il miracolo, che è qualcosa di previsto dall'ordine naturale creato da Dio, e che non sospende la validità di quest'ultimo in tutti gli altri casi. Secondo l'esempio che fa Purtill, nella tomba accanto a quella del Lazzaro risorto, sta qualcuno che continua ad essere morto.⁵³ Il paragone è convincente, anche se, a mio giudizio, l'utilizzo di una terminologia differenziata per definire i miracoli è utile anche, come ha fatto Tommaso d'Aquino, per differenziare la loro tipologia. Non ci sono soltanto miracoli che vanno 'sopra' o 'oltre' la natura, ma anche miracoli che vanno 'contro' la natura e in particolare per questi ultimi la definizione di 'violazione delle leggi di natura' è del tutto coerente.

Un secondo motivo per conservare questa definizione è quello di non abdicare, da parte dei teisti, alla possibilità di imbastire un *argument from miracle*. Un elemento accomunante negli argomenti dei teisti che rifiutano questa definizione è la considerazione del miracolo come una speciale azione divina; una simile considerazione muove, però, dall'ammissione della possibilità di quest'ultima nel contesto del teismo, non dagli effetti visibili di questa azione, cioè dalle anomalie alle leggi di natura mediante cui si manifesta. In altri termini, l'impossibilità fisica di un

⁵¹ Come fa, per esempio, A. ŚWIEŻYŃSKI, *The Ontology of Miracle, Supernaturalism, God's Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, pp. 50 ss.

⁵² Come nel caso della resurrezione di un morto. Cfr. T. MCGREW, a. v. *Miracles*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/> (sezione 1.2) (consultato il 25.08.2023).

⁵³ R.L. PURTILL, *Thinking About Religion. A Philosophical Introduction to Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1978, pp. 70-71.

evento straordinario viene, sì, spiegata mediante il ricorso ad un'azione soprannaturale, ma, come afferma Timothy Pritchard, «l'evento è naturalmente impossibile nel senso che senza Dio quell'evento non sarebbe accaduto».⁵⁴ La circolarità del ragionamento è palese, perché anziché assumere la straordinarietà dell'evento, ovvero la sua impossibilità fisica, come premessa per inferire un'azione soprannaturale, si assume come premessa la possibilità di un'azione soprannaturale e la si propone come spiegazione plausibile del prodursi dell'evento straordinario. In questo modo si può sviluppare un *argument for miracle* ma non un *argument from miracle*.

Una posizione di questo tipo sembra dovuta a una sopravvalutazione dell'argomento di Hume che, per le ragioni richiamate all'inizio del saggio, è lungi dall'essere convincente: in sintesi, se le leggi di natura sono descrizioni della regolarità degli eventi, o mere generalizzazioni induttive, allora le leggi di natura ammettono l'accadere di eccezioni. Se invece sono concepite come relazioni causali necessarie tra enti fisici, allora, posto che si produca un'anomalia inspiegabile, bisognerà prenderne atto e interrogarsi sulla sua causa, anziché ignorarla sulla base dell'osservazione che una legge di natura, per essere definita tale, deve essere priva di eccezioni. Come si domanda Ch. Hughes, se eventi miracolosi di fatto accadono, «non sarebbe stupido insistere che *ex vis terminorum* non potrebbe aver luogo alcun miracolo?».⁵⁵

andreaaguti@hotmail.com
(Università di Urbino)

⁵⁴ T. PRITCHARD, *Miracles and Violations*, in «Religious Studies», XLVII, 2011, pp. 41-58, p. 53 (tr. it. dell'autore).

⁵⁵ CH. HUGHES, *Miracle, Laws of Nature and Causation*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», LXVI, 1992, pp. 179-205, p. 186. Hughes, per indicare il prototipo di un evento miracoloso, fa l'esempio del disporsi ordinato delle stelle in modo tale da formare la frase «GOD MADE US». Peraltro, egli è critico nei confronti della definizione del miracolo come violazione di natura, anche se è disposto ad ammettere che certi miracoli siano da intendere in questo senso.