

MARIA ROSA ANTOGNAZZA

IL RAPPORTO FEDE-RAGIONE NEL PENSIERO LEIBNIZIANO¹

La posizione di Leibniz circa il rapporto fede-ragione si mantiene rimarcabilmente costante col trascorrere degli anni, presentando le sue linee essenziali fin a partire dal periodo giovanile. Fin dagli anni di formazione, è infatti possibile riconoscere la genesi di dottrine che vengono in seguito riprese ed approfondite. Pur subendo alcune correzioni ed essendo segnate da mutamenti di toni e di accenti, frutto di una più piena maturazione filosofica, esse si mantengono sostanzialmente invariate nelle linee fondamentali.

1. *Lo statuto gnoseologico dei misteri*

Elemento fondamentale della dottrina leibniziana su fede e ragione è la riflessione sui problemi posti dal particolare statuto gnoseologico di

¹ Questo contributo si basa su temi e testi discussi in M.R. ANTOGNAZZA, *Trinità e Incarnazione: il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Vita e Pensiero, Milano 1999; versione rivista: *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, trans. by G. Parks, Yale University Press, New Haven CT 2007. Abbreviazioni: A = G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (später: Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reihe I-VIII, Darmstadt (später: Leipzig, zuletzt: Berlin) 1923 ff. Con il numero romano viene indicata la serie, con il primo numero arabo il volume, con il secondo numero arabo la pagina. N. seguita da un numero arabo indica il numero assegnato dagli editori al testo. GP = G.W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, I-VIII, hrsg. von C.I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875-1890 (Neudruck: Olms, Hildesheim 1960-1961). Il numero romano indica il volume, il numero arabo la pagina.

quelle verità rivelate che sono raccolte sotto la categoria di “mistero” e di cui Trinità ed Incarnazione rappresentano gli esempi per eccellenza all’interno della rivelazione cristiana. Cominciamo perciò col vedere qual è lo statuto gnoseologico assegnato da Leibniz ai misteri della rivelazione cristiana.

Leibniz abbraccia la tradizionale distinzione tra ciò che è contro la ragione e ciò che è sopra la ragione. Una verità non può mai essere contro la ragione, ovvero non può mai implicare contraddizione. Sul principio di non contraddizione, in quanto criterio ultimo di distinzione del vero dal falso, riposa infatti la possibilità stessa di giungere alla verità. Se esso venisse a cadere nell’ambito sovranaturale, se non avesse cioè validità assoluta, non avrebbe più nemmeno senso parlare di verità e falsità. Le verità rivelate nei misteri, proprio in quanto verità, non possono dunque mai essere contrarie alla ragione, o, altrimenti detto, devono essere sempre conformi al principio di non contraddizione. Esse possono però essere superiori alla ragione, dove per “ragione” si intende la ragione finita dell’uomo e non la ragione in senso assoluto: ciò che per l’uomo è incomprendibile, è invece perfettamente compreso dall’infinita ragione divina.

Si apre però a questo punto la questione: come può la ragione umana giudicare della contraddittorietà o non contraddittorietà di ciò che per definizione è superiore alle sue capacità di comprensione? Se tale giudizio le è precluso, cade anche la possibilità stessa di distinguere tra sopra la ragione e contro la ragione. Non si dovrebbe allora dare partita vinta a chi con l’intenzione, vera o presunta, di “salvare” la rivelazione e la fede in essa, sostiene l’assoluta separazione ed incommensurabilità tra fede e ragione, rivelazione e sapere di carattere razionale, per cui i due ambiti sarebbero regolati da leggi completamente diverse? O avrebbe piuttosto ragione chi, abbracciando una conformità tra fede e ragione condivisa anche da Leibniz, propone di eliminare come contraddittorio ciò che la ragione non riesce a comprendere, negando così di fatto la differenza tra contro la ragione e sopra la ragione? Come si può insomma assicurare la non contraddittorietà dei misteri, salvando contemporaneamente il loro carattere di verità sovrarazionali? Per esempio nel *Discours preliminaire* della *Teodicea*, Leibniz riporta la seguente obiezione sollevata da Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique*:

È evidente che la ragione non potrà mai arrivare a ciò che le sta al di sopra. Ora, se potesse dare risposte alle obiezioni che combattono il dogma della Trinità e dell’unione ipostatica, la ragione raggiungerebbe questi due misteri, se li assoggetterebbe, e li piegherebbe fino al più radicale confronto con i propri principi primi, oppure con gli aforismi che nascono dalle nozioni comuni, fino a concludere, da ultimo, che si accordano con il lume naturale. Essa farebbe dunque ciò che è al di sopra delle sue forze, si eleverebbe al di sopra dei propri limiti, il che è formal-

mente una contraddizione. [...] se alcune dottrine sono al di sopra della ragione, sono al di là della sua portata, e la ragione non sarà capace di raggiungerle².

Incontriamo qui in tutta la sua forza il problema della fede come concepita da Leibniz, ovvero come una forma di sapere che ha valore conoscitivo, ma è allo stesso tempo un sapere *sui generis* in quanto abbraccia verità superiori ai limiti della ragione umana.

La soluzione proposta da Leibniz per questo problema comporta una serie di mosse collegate l'una all'altra. Leibniz fa innanzi tutto presente come altra cosa sia giudicare della non contraddittorietà di una data proposizione, altra cosa sia la dimostrazione della verità di tale proposizione. Il fatto che i misteri superino le nostre capacità di comprensione, preclude la possibilità per la ragione umana di giungere alla dimostrazione della verità dei misteri, ma non la possibilità di giudicare circa la non contraddittorietà delle proposizioni rivelate. Il giudizio sulla non contraddittorietà è soggetto però ad un'ulteriore limitazione: nonostante alcune ambiguità di Leibniz in proposito, dovute più ad oscillazioni terminologiche che ad un'oscillazione dottrinale, emerge sempre più fermamente con il passare degli anni, come tale giudizio non sia una positiva dimostrazione della possibilità (vale a dire, non contraddittorietà) dei misteri. Una positiva dimostrazione della possibilità porterebbe infatti al dissolvimento stesso dei misteri. Secondo la descrizione proposta nelle *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), vi sono due modi di conoscere la possibilità delle cose: il primo a priori, il secondo a posteriori. A priori quando la nozione viene risolta nei suoi elementi, ovvero in altre nozioni di cui si conosce la possibilità: condotta l'analisi fino ai termini ultimi, se non compare alcuna contraddizione, la possibilità della nozione è dimostrata in modo inoppugnabile. A posteriori quando si sperimenta che la cosa esiste in atto, perché ciò che esiste o è esistito in atto è anche certamente possibile³. Ora, l'applicazione ai misteri di una dimostrazione a priori avente i requisiti sopra descritti, avrebbe come conseguenza l'eliminazione completa dell'ambito sovrara-

² Paragrafi 72 e 73; GP VI, 91-92: "Il est evident que la raison ne sauroit jamais atteindre à ce qui est au dessus d'elle. Or si elle pouvoit fournir des reponses aux objections qui combattent le dogme de la Trinité et celuy de l'union hypostatique, elle atteindroit à ces deux mysteres, elle se les assujettiroit, et les plieroit jusqu'aux dernieres confrontations avec ses premiers principes, ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes; et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumiere naturelle. Elle feroit donc ce qui surpasse ses forces, elle monteroit au dessus de ses limites, ce qui est formellement contradictoire. [...] si quelques doctrines sont au dessus de la raison, elles sont au delà de sa portée, elle n'y sauroit atteindre". Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1702², p. 3140.

³ Cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*; A VI,4, 589; GP IV, 425.

zionale, in quanto coinciderebbe con la conoscenza adeguata. D'altra parte, Leibniz è il primo ad ammettere che in natura non si trova alcun esempio che corrisponda in modo adeguato a quanto indicato dai misteri e che possa quindi dimostrare a posteriori la loro possibilità. La possibilità dei misteri andrà dunque assicurata in altro modo: da una parte passando da un'argomentazione di carattere positivo ad un'argomentazione di carattere negativo, vale a dire, dalla dimostrazione della possibilità alla dimostrazione che l'impossibilità non è stata fino ad ora provata — possiamo chiamare questo percorso, la “strategia della difesa”; dall'altra parte Leibniz fa ricorso al ragionamento per analogia, ovvero ad un tipo di ragionamento che può venir considerato come una forma indebolita di conoscenza a posteriori della possibilità.

Guardiamo ora a turno a queste due strade indicate da Leibniz come vie per risolvere la questione di come la ragione umana possa giudicare di ciò che per definizione la supera.

2. Presunzione di verità e “strategia della difesa”

La “strategia della difesa” sposta l'*onus probandi* da chi difende a chi attacca una tesi. In questo modo Leibniz può respingere l'accusa che i misteri siano contrari alla ragione e salvaguardare il loro statuto gnoseologico di verità superiori alla ragione senza dover presentare una prova positiva delle verità difese – prova che sarebbe impossibile dare proprio perché si tratta di verità superiori alla ragione. La premessa di questo ragionamento è la dottrina della conformità tra fede e ragione, tenacemente e costantemente sostenuta da Leibniz. Siccome entrambi le verità di fede e le verità di ragione provengono da Dio e Dio non può contraddire se stesso, ogni autentica rivelazione divina deve essere conforme alla ragione, anche se a causa della nostra limitata capacità di comprensione spesso non siamo in grado di capire il “come” di questa conformità. Entra in gioco a questo punto l'accettazione da parte di Leibniz dell'insegnamento della tradizione ecclesiale. Ci sono dogmi che la tradizione ecclesiale ha creduto e proclamato lungo i secoli come rivelazione divina. Questi dogmi possono essere legittimamente ritenuti veri (ovvero, la loro possibilità deve essere ammessa) fino a prova contraria.

La nozione (di derivazione giuridica) di “presunzione di verità” ha qui un ruolo fondamentale, combinata con un procedimento argomentativo ben stabilito all'interno dell'*ars disputandi*: la cosiddetta “strategia della difesa”. Per una proposizione la cui verità non è stata ancora dimostrata, o, ancor più, non è possibile dimostrare (come nel caso dei misteri), si può invocare una presunzione di verità, da valersi fino a prova contraria. È precisamente quan-

to Leibniz invoca in favore dei misteri trasmessi dalla tradizione ecclesiale: primo fra tutti il mistero più problematico dal punto di vista logico, il dogma della Trinità, insieme all'altro mistero centrale della rivelazione cristiana ad esso direttamente collegato, il dogma dell'Incarnazione. È dunque l'accettazione della dottrina tradizionale di quella che Leibniz chiama "la chiesa universale" a provvedere il punto d'avvio: facendo appello alla presunzione di verità, *si ammette in partenza* che i misteri siano veri (e quindi non contraddittori) benché superiori alle nostre capacità di comprensione.

Fermiamoci ora per un momento a riflettere su questa nozione di presunzione di verità. Il concetto di presunzione è utilizzato da Leibniz in modo molto chiaro in uno scritto giovanile in difesa del dogma trinitario, la *Defensio Trinitatis* (1669). Dopo aver respinto il primo argomento proposto dall'antitrinitario Wissowatius contro la Trinità, Leibniz conclude: "Fin quando il contrario sia stato più adeguatamente provato, noi continueremo a mantenere che il Figlio e lo Spirito Santo sono colui che è l'unico Dio altissimo"⁴. Più avanti Leibniz ribadisce: "qualsiasi cosa è presunta possibile, finché sia provato il contrario"⁵.

La tesi che "qualsiasi cosa è presunta possibile, finché sia provato il contrario" o, come si legge in un testo del 1702, "ogni essere deve essere giudicato possibile, finché sia provato il contrario"⁶ è per Leibniz una tesi metafisica generale, valida al di là del caso specifico dei misteri – in breve, è la tesi che la presunzione sta dalla parte della possibilità e *l'onus probandi* ricade quindi su chi nega questa possibilità. Si potrebbe però obiettare che se la presunzione favorisce la possibilità, la possibilità di esseri contrari ed incompatibili può ugualmente far appello a questa presunzione. Sembra essere ugualmente giustificabile presumere la possibilità di un Dio tri-uno e di un Dio "monolitico" che esclude qualsiasi differenziazione interna; sembra essere ugualmente giustificabile presumere la possibilità di tre persone in un unico Dio e la possibilità di tre diversi dei. In altre parole, ogni religione può far appello alla stessa presunzione di verità. Per quanto io sappia, Leibniz non ammette esplicitamente che questo sia il caso. Dall'altra parte però neppure cerca di negarlo. Il

⁴ A VI,1, 520: "Nos enim donec contrarium melius probetur, manemus in hac sententia, quòd Filius et Spiritus Sanctus sint ille qui est unus DEUS altissimus [...]".

⁵ A VI,1, 522: "quidlibet autem possibile praesumitur, donec contrarium probetur".

⁶ *Defensio Trinitatis* (A VI,1, 522): "quidlibet autem possibile praesumitur, donec contrarium probetur". Corsivo mio. Cfr. anche *Raisons que M. Jaquelot m'a envoyées pour justifier l'Argument contesté de des-Cartes qui doit prouver l'existence de Dieu, avec mes réponses*, 20 Novembre 1702 (GP III, 444): "tout estre doit estre jugé possible, donec probetur contrarium, jusqu'à ce qu'on fasse voir qu'il ne l'est point. C'est ce qu'on appelle *presomtion*, qui est bien plus incomparablement qu'une simple *supposition*, puisque la plupart des suppositions ne doivent estre admises qu'on ne les prouve: mais tout ce qui a la *presomtion* pour soy doit passer pour vray jusqu'à ce qu'on le refute".

diritto alla presunzione di verità può e deve essere esteso in linea di principio a tutte le religioni senza che questo comprometta la strategia leibniziana. Altre religioni possono ugualmente rivendicare la presunzione di verità. Leibniz sembra convinto che quando questa presunzione di verità è chiaramente incompatibile con la religione Cristiana, può essere rovesciata. Questo può avvenire o in forma rigorosa attraverso la dimostrazione che una certa credenza implica contraddizione (come è il caso, secondo Leibniz, del politeismo), o in modo più “morbido”, per esempio mostrando che una certa presunta rivelazione manca dei necessari criteri di autenticità. In termini leibniziani, è possibile presentare in favore della religione cristiana dei “motivi di credibilità” che non sono presenti nel caso di altre religioni. Tornerò nell’ultima parte di questo contributo a spiegare cosa sono per Leibniz questi “motivi di credibilità”. Per il momento basti notare che non è ad ogni modo la presunzione di verità che può di per sé far pendere la bilancia dalla parte della rivelazione cristiana in quanto tale presunzione non discrimina tra concezioni religiose opposte. Come si è detto, questo compito di discriminazione è affidato alla presentazione di “motivi di credibilità” della religione cristiana.

Un’ulteriore, interessante precisazione circa il concetto di presunzione viene proposta dal giovane Leibniz in una minuta degli *Elementa Juris naturalis*⁷, dove leggiamo che la “presunzione” si distingue dalla “probabilità” come la dimostrazione si distingue dall’induzione⁸. Nel caso dei misteri, questa distinzione tra “presunzione” e “probabilità” sembra calzare a pennello. La logica richiesta dai misteri non può venir identificata con una logica della probabilità. I misteri, come scrive Leibniz nella *Commentatiuncula de Judice Controversiarum*⁹, sono *improbabili* dal punto di vista della ragione¹⁰. Da questa improbabilità non segue però in

⁷ A VI,1, N. 12.

⁸ “Discrimen inter praesumptionem et probabilitatem est quod inter demonstrationem et inductionem (a) scientiam et experientiam. (b) In praesumptione enim ex natura rei demonstramus esse faciliorem ac proinde praesumendam frequentiore[m]. [...] Contra probabile inductione scimus esse frequentius atque inde praesumimus esse facilius. Praesumere est (a) incertum pro certo habere in agendo (b) pro certo habere donec oppositum probetur”. Si tratta di una variante pubblicata in A VI,2, 567. Cfr. E. DE OLASO, *Leibniz et l’art de disputer*, in *Akten des II Internationalen Leibniz-Kongress. Hannover 17.-22. Juli 1972*, Steiner, Wiesbaden 1975, IV, pp. 207-228, p. 217.

⁹ A VI,1, N. 22.

¹⁰ Cfr. *Commentatiuncula*, §33: “Realis corporis Christi praesentia, item Trinitas in DEO, est probabilis secundum textum (nam ex textu nunquam quicquam nisi probabiliter colligi potest), improbabilis (NB. etsi non impossibilis, hoc enim Socinianis et Reformatis minimè largimur) secundum rationem; tunc quaeritur, in dubio magisne sit hinc rationi an verbis textus standum.”; *ibi*, §34: “Mea sententia est proprio potius textus significatui standum, etsi rationi sit improbabilis, dummodo possibilis, idque ob conditionem dicentis DEI”.

alcun modo l'impossibilità¹¹. Nella *Teodicea* Leibniz non si stanca di ripetere che i misteri vanno contro le apparenze e non hanno nulla di verosimile. Si può perciò legittimamente "ritener vero" ("verum putare")¹², o, per usare le parole degli *Elementa Juris naturalis*, "pro certo habere" ciò che è stato trasmesso dalla rivelazione, sino a quanto l'opposto non sia provato ("donec oppositum probetur")¹³.

La presunzione di verità è però valida solo fino a quanto non si dia prova contraria. Se i negatori dei misteri (nella fattispecie, gli antitrinitari) fossero in grado di dimostrare che i misteri presunti veri, implicano in realtà contraddizione, tale dimostrazione ammonterebbe ad una inoppugnabile prova di falsità. Entra in gioco a questo punto la "strategia della difesa" vera e propria. La presunzione ha il potere di spostare l'*onus probandi* da chi difende a chi attacca una tesi¹⁴. Saranno dunque gli antitrinitari, per esempio, a dover positivamente dimostrare che il mistero trinitario comporta contraddizione. Al difensore basta mostrare che tale contraddittorietà o impossibilità non è stata ancora provata, limitandosi a respingere gli argomenti dell'avversario, senza dover fornire una prova positiva della possibilità o non contraddittorietà della tesi difesa. Fino a quando egli è in grado di mostrare la mancanza di conclusività degli argomenti avversari, rimane intatta la presunzione della non contraddittorietà del mistero difeso: "quidlibet autem possibile praesumitur, donec contrarium probetur"¹⁵. In altre parole, il mistero è legittimamente presunto possibile (non contraddittorio). All'obiezione di Pierre Bayle ricordata sopra, Leibniz ribatte dunque che è l'oppositore a dover rendere evidente che il mistero è falso; il sostenitore, ammettendo il mistero sulla base della rivelazione garantita dalla tradizione ecclesiale, riconosce fin dall'inizio l'impossibilità di farne qualcosa di evidente e non è per nulla in obbligo di chiarire il mistero come tale; suo unico compito è rispondere all'avversario obbligandolo a provare in buona forma tutti gli enunciati che afferma o, al più, mettendo in luce l'equivoco celato nell'obiezione, senza che questo comporti una positiva argomentazione in favore della tesi attaccata¹⁶. Per rispondere

¹¹ Cfr. *Commentatiuncula*, §33.

¹² Cfr. *ibi*, §20.

¹³ Cfr. *Elementa Juris naturalis*; A VI,2, 567.

¹⁴ Cfr. GP III, 444.

¹⁵ *Defensio Trinitatis* (1669); A VI,1, 522.

¹⁶ Cfr. in particolare i seguenti paragrafi del *Discours preliminaire*: §73 (GP VI, 92-93): "la difficulté est plustost du côté de l'opposant. C'est à luy de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection [...] le *soutenant* n'a point besoin de se mettre en frais, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui pretend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le *soutenant*, par quelque complaisance, ou pour abreger, ou parce qu'il se sent assés fort, voudroit bien se charger luy même de faire voir l'équivoque

alle obiezioni, non è dunque per nulla necessario passare i misteri al vaglio della ragione nel tentativo di renderli comprensibili: essi sono semplicemente presi per veri (presunti veri) fino a quando la loro falsità non è stata provata. È in questo senso che la ragione può attingere ciò che le è superiore: non “penetrando all’interno della cosa”, bensì mostrando che le obiezioni finora sollevate non sono state in grado di dimostrarne l’impossibilità¹⁷.

Stabilita la strategia generale, si tratterà a questo punto di vincere le singole battaglie, respingendo di volta in volta le accuse di contraddizione. Non

cachée dans l’objection, et de la lever en faisant quelque distinction; il n’est nullement besoin que cette distinction mene à quelque chose de plus clair que la premiere these, puisque le soutenant n’est point obligé d’éclaircir le mystere même”; §75 (GP VI, 93-94): “M. Bayle continue ainsi [...] *Le but de cette espèce de disputes est d’éclaircir les obscurités et de parvenir à l’evidence*; [c’est le but de l’opposant, car il veut rendre evident que le mystere est faux; mais ce ne sauroit être icy le but du defendeur, car admettant le mystere, il convient qu’on ne le sauroit rendre evident. [...] C’est parler comme si le soutenant et l’opposant devoient être également à decouvert: mais le soutenant est comme un Commandant assiégué, couvert par ses ouvrages, et c’est à l’attaquant de les ruiner. Le soutenant n’a point besoin icy d’evidence, et il ne la cherche pas: mais c’est à l’opposant d’en trouver contre luy, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert”; §77 (GP VI, 96): “Quand on se contente d’en soutenir la verité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n’a point besoin de recourir aux maximes philosophiques, generales ou particulieres, pour la preuve; et lorsqu’un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n’est pas à nous de prouver d’une maniere claire et distincte que ces maximes sont conformes avec nostre dogme, mais c’est à nostre adversaire de prouver qu’elles y sont contraires”; §78 (GP VI, 96): “il n’est point necessaire que celui qui soutient la verité du mystere avance tousjours des propositions evidentes, puisque la these principale qui regarde le mystere même n’est point evidente. [...] ce n’est pas au soutenant à alléguer des raisons; il luy suffit de repondre à celles de son adversaire”. Nella traduzione latina della *Teodicea* curata da Des Bosses e rivista da Leibniz, in un’aggiunta al §58 – il primo in cui nel *Discours preliminaire* viene esplicitamente esposta la “strategia della difesa” – viene invocata l’autorità di Tommaso d’Aquino (*S. Th. I, q. I, a. VIII*) quale fonte di tale procedimento (cfr. *Tentamina Theodicaeae de Bonitate Dei, Libertate Hominis et Origine Mali*, Sumptibus Caroli Josephi Bencard, Francofurti 1719).

¹⁷ *Discours preliminaire*, §72 (GP VI, 91-92): “Nous pouvons atteindre ce qui est au dessus de nous, non pas en le penetrant, mais en le soutenant; comme nous pouvons atteindre le Ciel par la vue, et non pas par l’attachement. Il n’est pas necessaire non plus que pour repondre aux objections qui se font contre les Mysteres, on s’assujettisse ces mysteres, et qu’on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes: car si celui qui repond aux objections devoit aller si loin, il faudroit que celui qui propose l’objection le fit le premier; car c’est à l’objection d’entamer la matiere, et il suffit à celui qui repond de dire oui ou non; d’autant qu’au lieu de distinguer, il luy suffit à la rigueur de nier l’universalité de quelque proposition de l’objection, ou d’en critiquer la forme; et l’un aussi bien que l’autre se peut faire sans penetrer au delà de l’objection. Quand quelqu’un me propose un argument qu’il pretend être invincible, je puis me taire en l’obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes le enonciations qu’il avance, et qui me paroissent tant soit peut douteuses: et pour ne faire que douter, je n’ay point besoin de penetrer dans l’interieur de la chose”.

è possibile infatti respingere gli attacchi una volta per tutte; la vittoria del difensore dei misteri non può essere mai definitiva come lo sarebbe se una dimostrazione della verità fosse possibile. Quando Leibniz scrive nella giovanile *Commentatiuncula de Judice Controversiarum* che la fede “è compatibile con la paura dell’opposto”¹⁸, sembra intendere precisamente che “ob caliginem mentis humanae” “a causa dell’oscurità della mente umana”¹⁹, la verità delle proposizioni rivelate non può essere dimostrata, e si deve dunque ammettere in via ipotetica che il contrario delle proposizioni presunte vere possa essere dimostrato. A questo punto, il compito del difensore dei misteri è quello di sconfiggere “la paura dell’opposto”, respingendo di volta in volta i tentativi di provare l’impossibilità dei misteri. La scommessa del difensore è che tale prova non esista. La sua certezza è che se le proposizioni presunte vere sono un’autentica rivelazione divina sarà sempre possibile respingere le obiezioni. Leibniz non si tira indietro, ingaggiando con chi oppone i misteri un raffinato duello logico volto a mostrare la fallacità delle argomentazioni nemiche: un confronto serrato che inizia già nel periodo giovanile, per proseguire con costanza negli anni a seguire.

3. Il ricorso all’analogia

Il secondo modo scelto da Leibniz per sostenere la possibilità dei misteri, è (come si è sopra anticipato) il ragionamento per analogia. Percorso classico della cristianità, di cui l’insegnamento agostiniano rappresenta l’esempio più eclatante per quanto riguarda in particolare il mistero trinitario, viene ad essere, ancora una volta, non una positiva dimostrazione della possibilità, bensì la scoperta di “una traccia”, “un’immagine”, “un’ombra” nell’ambito naturale²⁰, di quanto viene affermato dell’ambito sovranaturale. Se non è infatti possibile portare esempi adeguati dell’esistenza in natura di quanto sostenuto nella rivelazione, si può però mostrare che di fatto si realizza nella sfera naturale un rapporto analogo a quello indicato dal mistero in questione e questa esistenza di fatto è indicazione della possibilità che si dia qualcosa di simile anche nella sfera del divino. Sulla falsariga dei due modi di provare la possibilità proposti dalle *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, questo procedimento potrebbe essere visto come una

¹⁸ *Commentatiuncula*, §32.

¹⁹ *De Demonstratione Possibilitatis Mysteriorum Eucaristiae* (A VI,1, 515): “ob caliginem mentis humanae”.

²⁰ Cfr. *Remarques sur le livre d’un Antitrinitaire Anglois* (circa 1693), in M.R. ANTOGNAZZA, *Inediti leibniziani sulle polemiche trinitarie*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 83(1991), 4, p. 550.

prova a posteriori “indebolita”, in quanto condotta per analogia. Pur nella sua mancanza di stringente conclusività, l’analogia con esempi naturali – nel caso della Trinità, la mente ed in particolare la riflessione della mente su se stessa; nel caso dell’Incarnazione, l’unione nell’uomo di anima (mente) e corpo – permette di raggiungere una delle condizioni *sine qua non* della fede nelle proposizioni rivelate: vale a dire, un certo grado di conoscenza, per quanto parziale e confusa, del loro significato. Leibniz è infatti convinto che la fede sia un sapere dotato di valore conoscitivo. Oggetto di fede non sono le parole, ma il significato di queste parole (“fides est sensûs, non vocum”)²¹. Credere è “verum putare”²², cioè ritenere che le proposizioni che esprimono i misteri corrispondano a verità. Ora, perché si possa parlare di verità, si deve in qualche misura sapere ciò che le parole significano. Ritorna però qui il problema posto dal particolare statuto gno-seologico delle verità rivelate. Come è possibile conoscere il loro significato se le proposizioni che esprimono i misteri sono per definizione superiori ai limiti di comprensione della ragione umana? La soluzione proposta da Leibniz ricalca la fondamentale distinzione dei gradi della conoscenza disegnata dalle *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*: sebbene non si possa giungere ad una comprensione adeguata dei misteri, affinché questi possano legittimamente porsi nell’ambito conoscitivo è sufficiente che vi sia una conoscenza confusa del loro significato. La conoscenza non si restringe infatti a ciò che è chiaro e distinto, ma abbraccia, sia pure con gradi diversi di adeguazione, anche l’ambito delle nozioni di cui abbiamo solo una conoscenza confusa. È questo il modo per sciogliere anche il nodo relativo all’uso dei concetti di “natura”, “sostanza”, “persona”: è in grado la ragione umana di possedere tali concetti ed è di conseguenza giustificato l’uso che ne viene fatto per spiegare il mistero trinitario? Secondo Leibniz, pur essendo vero che non abbiamo una conoscenza chiara e distinta dei concetti di “natura”, “sostanza”, “persona” (soprattutto quando riferiti all’ambito divino), proprio perché la conoscenza non si restringe a ciò che è chiaro e distinto, resta legittimo il loro uso anche quando sia esteso alla spiegazione del mistero trinitario. Per quanto imperfetta ed inadeguata questa spiegazione possa essere, non si deve rinunciare ad essa.

Quanto si è detto fin qui, conduce a meglio comprendere il celebre paragrafo 5 del *Discours preliminaire* della *Teodicea*, in cui in poche righe viene distillato il succo della dottrina leibniziana sul rapporto fede-ragione²³. Il

²¹ *Commentatiuncula de Judice Controversiarum* (1669-1671); A VI,1, 550.

²² *Ibidem*.

²³ *Discours preliminaire*, §5 (GP VI, 52): “il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la Philosophie et la Theologie, ou la Foy et la

paragrafo si apre con la distinzione tra “spiegare”, “comprendere”, “provare” e “sostenere”, distinzione in seguito più volte ripresa e ribadita²⁴: i misteri si possono spiegare, ma non si possono comprendere; si possono (anzi si devono) sostenere contro le obiezioni, ma non si possono provare. È chiaro come il “sostenere contro le obiezioni”, rimandi alla “strategia della difesa”, la quale ha il suo risvolto nel fatto che i misteri non si possano “prouver *a priori*, ou par la raison pure”²⁵. Vale a dire, i misteri non si possono dimostrare attraverso l’analisi della nozione in questione, fino alla conoscenza distinta di tutti gli elementi che in essa rientrano. Un’analisi di questo tipo, spinta fino agli ultimi termini, coinciderebbe infatti con la conoscenza adeguata o “comprensione”²⁶: cosa per definizione impossibile nel caso dei misteri, in quanto verità superiori alla ragione umana. Come i misteri non si possono provare a priori, così non si può neppure “faire entendre *comment* ils arrivent” o “pousser le raisonnement jusqu’au comment du mystere”²⁷, in quanto ciò coinciderebbe ancora una volta con il “comprendere” i misteri²⁸. L’indimostrabilità non toglie tuttavia la necessità di “preuves de la verité de la Religion” o “motifs de crédibilité” per poter legittimamente credere (rite-

Raison: ils confondent *expliquer, comprendre, prouver, soutenir*. Et je trouve que Monsieur Bayle, tout penetrant qu’il est, n’est pas toujours exempt de cette confusion. Les Mysteres se peuvent *expliquer* autant qu’il faut pour les croire; mais on ne les sauroit *comprendre*, ny faire entendre *comment* ils arrivent; c’est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu’à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d’une maniere imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de *prouver* les Mysteres par la raison: car tout ce qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, apres avoir ajouté foy aux Mysteres sur les preuves de la verité de la Religion (qu’on appelle *motifs de crédibilité*) c’est de les pouvoir *soutenir* contre les objections; sans quoy nous ne serions point fondés à les croire; tout ce qui peut être refuté d’une maniere solide et demonstrative, ne pouvant manquer d’être faux; et les preuves de la verité de la religion, qui ne peuvent donner qu’une *certitude morale*, seroient balancées et même surmontées par des objections qui donneroient une *certitude absolue*, si elles estoient convaincantes et tout à fait demonstratives. Ce peu nous pourroit suffire pour lever des difficultés sur l’usage de la Raison et de la Philosophie par rapport à la religion”.

²⁴ Cfr. *ibi*, §§56, 57, 59, 63, 73, 77, 85, 86.

²⁵ *Ibi*, §5 (GP VI, 52).

²⁶ Cfr. *ibi*, §73 (GP VI, 92): “pour *comprendre* quelque chose, il ne suffit pas qu’on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soyent claires, distinctes, *adequates*”.

²⁷ Cfr. *ibi*, rispettivamente §5 (GP VI, 52) e §77 (GP VI, 96).

²⁸ *Ibi*, §59 (GP VI, 83): “qui prouve une chose *a priori*, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d’une maniere exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose.” Cfr. anche le *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, risalenti al 1684 (GP IV, 425). Leibniz prosegue il §59 del *Discours preliminaire* criticando R. Lullo (1235-1316) e B. Keckermann (1571-1609) per aver tentato di “compre-

ner veri) i misteri²⁹. Si tratta di prove che possono dare non una certezza “assoluta” (come sarebbe nel caso delle prove *a priori*), bensì una certezza “morale”, fondata sulle verità positive o di fatto³⁰: verità la cui necessità è solo morale in quanto dipendenti dalla libera scelta di Dio³¹.

4. I motivi di credibilità della religione cristiana

E veniamo ora più precisamente a vedere – in conclusione – in cosa consistano questi motivi di credibilità. Anche nel *Discours preliminaire*, i “motivi di credibilità” da presentare davanti al tribunale della ragione³², affinché questa possa cedere il passo ad una fede che non sia fideismo e ad un credere che rimanga ben distinto dalla credulità, possono essere ordinati in tre grandi categorie già riscontrabili nella giovanile *Commentatiuncula de Judice Controversiarum*³³. La prima categoria può essere individuata nella verifica storica e filologica dell’autenticità del testo rivelato e della genuinità della testimonianza³⁴. Se il punto di partenza della fede è l’accettazione dell’insegnamento della rivelazione contenuta nelle Scritture e trasmessa dalla tradizione ecclesiale, primo fondamentale compito affidato alla ragione è quello di verificare con gli strumenti della filologia, della critica testuale e della storia, la genuinità ed autenticità delle Scritture e la fedeltà della tradizione. Si tratta di un compito preliminare, che non entra ancora nel merito della rivelazione.

dere” (vale a dire, dimostrare) la Trinità, invece di accontentarsi di difenderla dalle obiezioni (GP VI, 83): “C’est pour cela que les Theologiens Scholastiques avoient déjà blâmé Raymond Lulle d’avoir entrepris de demontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette pretendue demonstration dans ses Ouvrages [R. LULLO, *Disputatio fidei et intellectus*, pars II, in ID., *Tractatus parvus de logica et de disputatione fidei et intellectus valde utilis*, In civitate Barchinone 1512], et Barthelemi Keckerman, auteur celebre parmy les Reformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystere [B. KECKERMANN, *Systema SS. Theologiae tribus libris adornatum*, Apud Guilielmum Antonium, Hanoviae 1602, l. I, cap. 3], n’en a pas été moins blâmé par quelques Theologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystere et le rendre comprehensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires”.

²⁹ Cfr. *Discours preliminaire*, §5 (GP VI, 52).

³⁰ Cfr. *ibi*, §5 (GP VI, 52).

³¹ Cfr. *ibi*, §2 (GP VI, 50).

³² *Ibi*, §29 (GP VI, 67).

³³ Cfr. ANTOGNAZZA, *Trinità e Incarnazione*, cap. I.4.

³⁴ Cfr. *Discours preliminaire*, §1 (GP VI, 49-50): “on peut comparer la Foy avec l’Experience, puisque la Foy (quant aux motifs qui la verifient) depend de l’experience de ceux qui ont vû les miracles, sur lesquels la revelation est fondée, et de la Tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu’à nous, soit par les Escritures, soit par le rapport de

La ragione ha però i suoi diritti di cittadinanza anche per quanto riguarda il merito delle proposizioni rivelate. Secondo compito ad esso affidato è infatti la spiegazione dei misteri “autant qu’il faut pour les croire” (“quanto basta per crederli”) di cui parla il paragrafo 5 del *Discours préliminaire*³⁵: si tratta in altre parole della conoscenza almeno confusa del significato delle proposizioni rivelate, necessaria affinché queste non si riducano a *flatus vocis* precludendo la possibilità stessa della fede in esse. Per poter credere, specifica Leibniz a proposito di Trinità ed Incarnazione, è necessaria almeno un’“intelligence analogique” (“intelligenza analogica”) del significato dei misteri, in quanto non si possono ritenere vere “paroles entierement destituées de sens” o *sine mente soni*³⁶. Questa “spiegazione” è comunque ben lontana dalla “comprensione” e, ricorda insistentemente Leibniz, segna un limite della conoscenza umana che lascia al di là delle sue possibilità di conoscenza adeguata

ceux qui les ont conservées. A peu près comme nous nous fondons sur l’*expérience* de ceux qui ont vû la Chine, et sur la *credibilité* de leur rapport, lorsque nous ajoutons foy aux merveilles qu’on nous raconte de ce pays éloigné”.

³⁵ Cfr. *ibi*, §5 (GP VI, 52).

³⁶ *Ibi*, §§54 e 55 (GP VI, 80-81): “il ne faut pas demander tousjours ce que j’appelle *des notions adequates*, et qui n’enveloppent rien qui ne soit expliqué, puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumiere, la douceur, ne nous sauroient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les mysteres reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d’un mystere, tel que la Trinité et que l’Incarnation, afin qu’en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entierement destituées de sens: mais il n’est point necessaire que l’explication aille aussi loin qu’il seroit à souhaiter, c’est à dire, qu’elle aille jusqu’à la comprehension et *au comment*. [...] quand nous parlons de l’union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d’une connoissance analogique, telle que la comparaison de l’union de l’Ame avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l’incarnation est l’union la plus étroite qui puisse exister entre le Createur et la creature, sans qu’il soit besoin d’aller plus avant.” Cfr. anche i seguenti paragrafi: §66 (GP VI, 88): “les mysteres reçoivent une *explication* necessaire des mots, afin que ce ne soyent point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien: et j’ay montré aussi qu’il est necessaire qu’on puisse *repondre aux objections*, et qu’autrement il faudroit rejeter la these”; §74 (GP VI, 93): “lorsque j’ay la complaisance de m’expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j’employe ayent quelque sens, comme dans le mystere même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma reponse: mais il n’est point besoin que l’on comprenne tout ce qu’elle enveloppe; autrement on comprendroit encor le mystere”; §76 (GP VI, 95): “Il est permis à celui qui soutient la verité d’un mystere, d’avouer que ce mystere est incomprehensible; et si cet aveu suffisoit pour le declarer vaincu, on n’auroit point besoin d’objection. Une verité pourra être incomprehensible, mais elle ne le sera jamais assés pour dire qu’on n’y comprend rien du tout. Elle seroit en ce cas ce que les anciennes Ecoles appelloient *Scindapsus ou Blityri* (Clem. Alex. Strom. 8 [Clemente Alessandrino, *Stromata*, 8]) c’est à dire des paroles vuides de sens”.

non solo le verità soprannaturali, bensì anche un'infinità di verità naturali³⁷. La conoscenza confusa deve essere però accompagnata da un'indispensabile condizione: l'assenza di una provata contraddizione in ciò a cui si presta fede. È questo il terzo, fondamentale compito della ragione, chiamata a garantire la non contraddittorietà dei misteri attraverso la "strategia della difesa".

Una volta presentate queste "credenziali", costituite dai motivi di credibilità, davanti al tribunale della ragione, questa deve cedere il passo alla rivelazione come ad una nuova luce che le è superiore:³⁸ dall'inizio alla fine, dai primi scritti agli ultimi, la fede di cui parla Leibniz è una fede che ha le sue ragioni, senza per questo essere sottomessa alla ragione.

³⁷ Oltre ai paragrafi citati alla nota precedente, cfr. anche: §5 (GP VI, 52): "c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas"; §73 (GP VI, 92): "Il y a mille objets dans la Nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela".

³⁸ *Ibi*, §29 (GP VI, 67): "est ce une chose sans difficulté parmy les Theologiens qui entendent leur metier, que les *motifs de crédibilité* justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la S. Ecriture devant le Tribunal de la Raison, afin que la Raison luy cede dans la suite, comme à un nouvelle lumière, et luy sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau Chef envoyé par le Prince doit faire voir ses Lettres Patentes dans l'Assemblée où il doit presider par apres. [...] car il faut bien qu'elle [la religione cristiana] ait des caracteres que les fausses religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seroient aussi croyable que Moïse et Jesus Christ".