

DAMIANO MIGLIORINI

MISTERO E ANALOGIA NELLA *TEOLOGIA RAZIONALE E*
IN *ETICA*. IN DIALOGO CON ALCUNE
TESI DI MARIO MICHELETTI

Sommario

Nel saggio si analizzano tre tesi sostenute da Micheletti riguardanti: (a) la nozione di mistero in relazione alla “pretesa evidenzialista”; (b) la metafisica analogica in relazione all’“immanentismo univocista” e quindi all’importanza di sviluppare un *teismo analogico*; (c) la concezione fallibilistica della ragione in relazione alla legge naturale, all’etica universalistica e al cosiddetto “essenzialismo” rispetto alla natura umana individuale. Nel confronto con le tesi dell’Autore, si cercherà di mostrare quanto sia profondo l’intreccio e la mutua implicazione di mistero e analogia – in metafisica e in teologia, in epistemologia e in ontologia, in antropologia e in etica – e quanto le opere di Micheletti siano state un passo importante nel riportare al centro della discussione queste due nozioni per immergersi nella “questione Dio” e nella “questione Uomo”.

Parole chiave: mistero, analogia, evidenzialismo, legge naturale, teismo.

Abstract

In the essay I analyse Micheletti’s three theses concerning: (a) the notion of mystery in relation to the “evidentialistic claim”; (b) analogical metaphysics in relation to “univocist immanentism” and to the importance of developing an analogical theism; (c) the fallibilistic conception of reason in relation to natural law, universalistic ethics and the so-called “essentialism” applied to individual human nature. I will try to show how deep is the intertwining and mutual implication of mystery and analogy – in metaphysics and theology, in epistemology and ontology, in anthropology and ethics – and how Micheletti’s works have been an important step in bringing these two notions back to the center of the discussion that

introduces oneself in the “question of God” and in the “question of Human being”.

Keywords: mystery, analogy, evidentialism, natural law, theism.

1. *Introduzione*

I numerosi contributi prodotti, nel corso di una lunga carriera, dal prof. Micheletti offrono sintesi ordinate e preziose di vastissimi dibattiti che hanno animato la Filosofia della Religione passata e contemporanea, nonché l’ambito etico. Sintesi che non forniscono solo un riepilogo indispensabile di nomi, autori, opere e posizioni (che nei dibattiti analitici tendono a moltiplicarsi all’infinito, spesso in un gioco di etichettatura un po’ stucchevole), ma anche una visione d’insieme che permette d’inquadrare *il senso generale* di tali dibattiti, il loro valore, le vere poste in gioco, le carenze e i presupposti, le visioni disciplinari latenti o manifeste. Molti di noi si sono formati su queste opere di Micheletti, verso il quale la cultura italiana è e sarà sempre in debito.

Nelle sue opere si scorgono, cionondimeno, anche delle prese di posizione piuttosto nette e almeno altrettanto preziose. Non solo, quindi, tesi di “storia del pensiero” riguardanti delle valutazioni complessive sui dibattiti summenzionati, ma anche tesi sostanziali su alcune questioni discusse che si configurano come un fecondo contributo ai dibattiti stessi. È proprio su tre di esse che vorrei soffermarmi, proponendomi dapprima di evidenziarle e – spero – esporle correttamente, e in un secondo momento di mettermi in dialogo con esse, richiamando alcune riflessioni che esse hanno suscitato. Non bisogna, infatti, essere necessariamente d’accordo con una tesi per saperne apprezzare il valore, la chiarezza e la fecondità. Anzi, è forse vero il contrario: spesso le nostre posizioni nascono proprio dalla presa di posizione di altri, che con lucidità e coraggio hanno saputo formulare un punto di vista, dal quale magari ci si discosta. Anche in questo, dunque, mi sento riconoscente nei confronti del prof. Micheletti, le cui tesi sono state un pungolo necessario e propositivo nella mia, seppur breve e ancora instabile, “formazione di un punto di vista”.

2. *Assurdo e Mistero*

La prima tesi su cui vorrei soffermarmi è riassunta dallo stesso Micheletti con una frase sintetica ed efficace: “La formula in cui riassumo questo

ordine di pensieri è che *non c'è ragione di pensare che l'esclusione dell'assurdo implichi l'esclusione del mistero*".¹ L'ordine dei pensieri riguarda le obiezioni alla teologia razionale, al seguito della cui analisi Micheletti introduce la frase citata, sottolineando che, anche in assenza di vere e proprie *dimostrazioni* della razionalità del teismo, esso può comunque ritenersi credibile. La filosofia non ha quindi una funzione *fondazionalistica*: non è necessario avere delle prove o premesse evidenti e indubitabili (piuttosto difficili a trovarsi²) per poter credere in Dio. Il teismo deve essere *plausibile*, cioè deve poter escludere l'*assurdo*, ma può aprirsi al *mistero*. Per Micheletti, dunque, «da teologia naturale è critica[bile] *solo* se interpretata evidenzialisticamente, ovvero nel senso che le prove siano una condizione *necessaria* della *razionalità* della credenza religiosa». ³ La pretesa evidenzialista, tuttavia, è per Micheletti un'*indebita deriva razionalistica* (un "razionalismo religioso"⁴), che non è capace di accogliere un mistero che supera la ragione analitica. Da tale pretesa, dunque, la teologia naturale va *liberata*.⁵

L'esistenza di un mondo, contingente e finito, non è una *prova* dell'esistenza di Dio, né a partire dall'osservazione del mondo giungiamo necessariamente a una descrizione soddisfacente della realtà di Dio. Eppure, se né atei né naturalisti, né quelli che Micheletti definisce "gli univocisti immanentisti" hanno argomenti *dimostrativi* per le loro posizioni, allora si apre uno spazio per la *questione Dio* e in qualche misura per la *ragionevolezza* del teismo (una sua *plausibilità*⁶) e dunque per l'apertura al mistero di Dio.

La posizione di Micheletti sul mistero e l'assurdo mi pare riprenda una veneranda tradizione che trova compiuta esposizione in Tommaso d'Aquino (e poi in Leibniz), per il quale esistono delle verità di fede rivelate che non possono essere *dimostrate* e che allo stesso tempo non sono passibili della *dimostrazione di contraddittorietà*. Sono verità (es. la Trinità, l'Incarnazione, la transustanziazione) non dimostrabili come *assurde*: esse sono, per usare una definizione "classica", *oltre* la ragione ma non *contro* di essa. Ora, mi sembra che, nella tesi di Micheletti espressa a inizio paragrafo, ci sia un'estensione, per molti versi geniale, di tale tradizione. Se ho ben compreso, Micheletti ritiene che anche le *verità di ragione riguardo al divino* (quelle che al tempo erano i *praeambula*) – non solo le *verità di fede* – siano *oltre* la ragione analitica: non siano dimostrabili, ma nemmeno assurde. Fintanto

¹ M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, p. 14 e p. 30.

² *Ibi*, p. 16.

³ *Ibi*, p. 43.

⁴ *Ibi*, p. 13.

⁵ *Ibi*, p. 44.

⁶ M. MICHELETTI, *Brian Davies e il "tomismo apofatico"*, in «Hermeneutica» (2017), pp. 245-260.

che l'ipotesi Dio non produce evidenti contraddizioni nella complessiva metafisica teista che essa comporta, dunque, la *questione Dio* rimane aperta e la sua esistenza plausibile. Una posizione molto limpida che supera, in semplicità ed efficacia, corpose e arzigogolate teorie sull'epistemologia religiosa che, a dispetto dei fiumi di inchiostro versati, hanno prodotto dei risultati piuttosto magri.

In un recente scambio informale di opinioni, con la sua usuale concisione, Micheletti ha chiarito la sua posizione con alcune parole che aggiungono una dimensione ulteriore:

La questione dell'assurdo e del mistero: con quella frase volevo sintetizzare la mia posizione riguardo al tema della teologia razionale e filosofica. Pur rivendicando il ruolo e il significato della teologia razionale, ho sempre sottolineato che questa rivendicazione non aveva nulla a che fare con alcun genere di razionalismo teologico, in particolare con le forme recenti di evidenzialismo. Anche se la comprensione razionale del mondo esige in qualche modo una metafisica del teismo, ciò non significa l'esclusione del mistero, non solo nel senso tradizionale per cui c'è una dimensione della fede che riguarda verità sovrarazionali, cui è ragionevole credere sulla base della rivelazione, ma anche più semplicemente nel senso che la teologia razionale non toglie quella dimensione di mistero che induceva Wittgenstein a porre (specialmente nella *Conferenza sull'etica*⁷) lo stupore per l'esistenza del mondo come un'esperienza fondamentale. Il riferimento all'assurdo aveva anche a che fare con il problema etico del senso della vita, per me collegato all'idea di un piano divino e quindi al teismo.

Sulle questioni etiche dirò qualcosa nell'ultimo paragrafo. Riguardo al mistero, in queste righe mi sembra che Micheletti alluda a un mistero, potrei dire *percepito*, legato al sentimento dello stupore, che non coincide né con il classico (e controverso) *sensus fidei* – su cui parte dell'epistemologia religiosa contemporanea basa le sue argomentazioni sulla legittimità di alcune credenze – né con l'agostiniana *trasparenza del mondo* (che proclama il proprio Autore divino) che si acquisisce prima per fede (nata dalla testimonianza credibile) e tramite la pratica purificatrice della carità, e poi mediante la ragione.⁸ Un'aggiunta che non contraddice quanto sinora detto, ma che arricchisce la prospettiva da un versante, quello del sentimento *laico* dello stupore, poco presente nella filosofia analitica. Uno stupore che appunto non porta alla *dimostrazione* della sua Origine, ma a un mistero che si può contemplare, forse con rispettoso silenzio (aggiungerebbe il Wittgenstein cui si allude).

⁷ L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, in «The Philosophical Review», 74 (1965) 1, pp. 3-12; la *Conferenza* si è tenuta nel 1929.

⁸ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 2014, p. 34 e p. 46.

2.1. Un primo “luogo” di confronto: l’onniscienza

Per quanto riguarda la parte di “dialogo con la tesi”, inizierei rievocando il fatto che la frase di Micheletti fu particolarmente importante per il mio percorso perché la re-incontrai quando ormai ero giunto alla posizione opposta. L’approfondimento del tema della conciliabilità tra onniscienza divina e libertà umana, infatti, mi aveva indotto a pensare che, almeno per questa precisa questione, il teismo classico non fosse in grado di trovare soluzioni soddisfacenti, capaci di dissipare l’evidenza che, tra l’attributo divino e quello umano, vi fosse una contraddizione. Contraddizione dovuta al fatto, piuttosto stringente, che la definizione classica di onniscienza è l’opposto della definizione di libertà umana (contraddistinta da: indifferenza, spontaneità e controllo). Un’incompatibilità radicale, dunque. Ora, molti teisti classici negherebbero questa conclusione, richiamando la soluzione boeziana, agostiniana, anselmiana, tomista, ockhamista, molinista (e chi più ne ha più ne metta). Tutte soluzioni che dovrebbero lenire la percezione della contraddizione. Il mio parere, argomentato in vari articoli, tuttavia, è che queste soluzioni di fatto falliscano.

Parere anticipato dai sostenitori del cosiddetto *open theism* – i quali preferiscono sacrificare l’onniscienza divina classicamente intesa – e dagli autori a vario titolo appartenenti al *teismo processuale*. Anche in questo caso, però, la toppa è peggiore del buco: entrambi questi teismi producono antinomie interne, su altri versanti. Avremo pure un Dio più “biblico”, ma un Dio che *progressivamente* conosce è un Dio che *ha una potenzialità* ed è un Dio composto (non più Semplice e Perfetto). Ogni teismo che abbia tentato di pensare alla potenzialità in Dio – da quello dipolare di Hartshorne al teismo processuale – ricade in aporie non migliori di quella che voleva risolvere.

La conciliabilità tra onniscienza e libertà umana, dunque, rimanda al *mistero*, ma nel senso precipuo dell’accettazione di una verità che appare *assurda*: che Dio esista, sia onnisciente e che la libertà umana esista a sua volta. Certo, forse non è poi così facile definire in cosa consista la libertà umana, giacché c’è un’ombra di mistero anche in questo concetto: in effetti, come tenere assieme le tre caratteristiche ineliminabili che qualificano la libertà (indifferenza, spontaneità, controllo) appare ancora impossibile (tanto che, nella versione *compatibilista* di Agostino, la libertà diventa *liberazione* dal peccato, ed essere liberi significa solo compiere volontariamente il bene attraverso la grazia).⁹

⁹ Quattro secoli dopo Agostino già si proponevano “limitazioni logiche” all’onniscienza di Dio, in modo analogo a quel che sostengono oggi gli *open theists*. Nell’851 Scoto Eriugena, ad esempio, nel suo *La predestinazione divina*, propose che, essendo il male una mancanza, nemmeno Dio potesse conoscerlo: del peccato, dunque, non

Come possiamo dirci liberi, dunque, è un mistero. Allo stesso tempo è un mistero la definizione stessa di onniscienza: la conoscenza di Dio è *semplice*, tutta in una volta, mentre l'onniscienza richiede la conoscenza *de se* (per conoscere come Roberto si sente Roberto, Dio dovrebbe essere Roberto...ma non può mai *coincidere con Roberto*; quindi l'onniscienza sarebbe impossibile), la conoscenza *nel tempo* (per conoscere che oggi è *oggi*, Dio dovrebbe essere nel tempo, cioè avere esperienza del tempo che passa) e una conoscenza *discorsiva* (Dio dovrebbe conoscere il valore esatto di pigreco, ma esso esiste solo come calcolo infinito: di esso non c'è conoscenza intuitiva). Insomma, sia la definizione di onniscienza che quella di libertà aprono a un "oltre" misterioso.

Per questo motivo si potrebbe sostenere che, poste delle definizioni approssimative (o analogiche) dell'onniscienza e della libertà, esse non appaiono una la negazione essenziale dell'altra, e quindi non vi sia una *evidente* contraddizione nell'affermazione di entrambe. Come già Agostino riconobbe, la predestinazione (cioè l'azione infallibile della grazia di Dio, la sua provvidenza e la sua prescienza nei confronti della libertà umana) è un *mistero* che la ragione non può scrutare.¹⁰ Si tratta di un mistero perché *supera la ragione* ma non è *contro* di essa? Pare difficile sostenerlo. Qui il mistero è una vera e propria *contraddizione*: l'uomo è *libero*, ma Dio predestina, cioè decide il destino dell'uomo; se il destino è per definizione ciò che nega la libertà, allora l'uomo *non è libero*. Siamo nel pieno di una contraddizione. Il rimando al mistero, dunque, pare una via d'uscita piuttosto debole. O meglio, paga il prezzo di *un'esplosione del mistero* in qualsiasi ambito. Un'ultima, radicale, alternativa è quella di richiudersi in una teologia narrativa, dove si rinuncia alla spiegazione *metafisica* (filosofica, o ellenizzata, secondo alcuni) di Dio e ci si apre al mistero della sua esistenza e della sua azione nel mondo. Qui però si spalancano le porte a un fideismo cieco.

Quanto detto vale per l'onniscienza, ma numerosi autori potrebbero sostenere che un esito paradossale, antinomico, dialettico, si riscontra in qualsiasi questione riguardante il divino. Se quindi le descrizioni razionali di Dio provocano in ultima istanza delle contraddizioni, il *mistero* di cui si parla sarebbe la credenza in un Dio contraddittorio. È legittimo credere in questo Dio? Ciò che forse può sembrare strano è che, nonostante l'esito differente delle mie ricerche e di quelle del prof. Micheletti – se dovessi formulare anch'io una "tesi", potrei dire che "la constatazione degli assurdi, ci impone di scegliere il migliore degli assurdi" (dove tra gli assurdi

potrebbe esservi prescienza (il suo testo fu condannato nel Sinodo di Valenza dell'855). Cfr. SCOTO ERIUGENA, *Treatise on divine predestination*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1998.

¹⁰ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., p. 181.

annovererei sia la posizione teista che quella ateista!) – mi trovo con lui in piena sintonia su di un punto: affermare che non si abbia bisogno di *prove* (come ormai è acquisito dalla sensibilità anti-evidenzialista) non equivale ad abbracciare un fideismo cieco. Laddove s'accolga che ogni nostra posizione metafisica, ontologica, di fede, scientifica (etc.) è attraversata da un atto di fede, ha ancora senso, infatti, parlare di fideismo?

2.2. Un secondo “luogo” di confronto: la Trinità

Il secondo “luogo” in cui la nozione di *mistero* è messa alla prova è la Trinità. In quanto intesa dai più come verità rivelata, essa non viene ascritta all'ambito della *teologia razionale*¹¹ bensì alla *teologia rivelata*: è un dogma aggiunto ai *praeambula* grazie all'incarnazione di Cristo, credibile in quanto è *oltre la ragione* (è un mistero), ma non *contro* di essa (non è dimostrabile la sua contraddittorietà), e in quanto tale richiede un grado di completezza di spiegazione suo proprio. Secondo questo assunto, la filosofia della religione – che si è ampiamente occupata del tema nella letteratura analitica recente – non ha il compito di fondare il dogma o spiegarlo completamente, bensì di controbattere le argomentazioni che vogliano dimostrarne l'incoerenza logica:

La filosofia della Trinità *non deve esaurire il mistero*, ma preservarlo. L'insistenza sul mistero è centrale per la riflessione sull'impresa condotta dai filosofi analitici della teologia, tanto da diventare una meta-filosofia della Trinità così formulata: data la grandezza della verità rivelata e i limiti epistemici in cui l'uomo si trova almeno in questa vita, il contenuto del dogma trinitario non può essere comprensibile in maniera assoluta e ogni tentativo di esprimerlo a parole risulta non del tutto soddisfacente.¹²

La distinzione tra “oltre” e “contro” la ragione, da cui la nozione di mistero dipende, è tuttavia sostenibile? Può un teista *cristiano* (per il quale la Trinità non è una verità accessoria: non esiste cristianesimo senza la Trinità nicena) *ragionevolmente* credere a tale dogma? Anche in questo caso, varie ricerche (di cui non si può qui rendere conto estensivamente) mi hanno portato alla conclusione che le strategie argomentative messe in atto per evitare l'ammissione della contraddittorietà della Trinità siano falli-

¹¹ Sebbene sia lo stesso Micheletti a ricordarci quante diverse opinioni vi siano nel cercare di circoscrivere tale ambito: M. MICHELETTI, *La teologia razionale*, cit., pp. 26-27.

¹² M. DAMONTE, *Il dogma trinitario nella prospettiva della filosofia analitica della religione*, in *Elaborare l'esperienza di Dio*, Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2009: <http://mondododmani.org/teologia/>.

mentari, e che essa si debba considerare come un “mistero” plausibile proprio accettandone la contraddittorietà.¹³ La Trinità potrebbe comunque dimostrarsi una necessità speculativa della ragione – laddove per “ragione” s’intenda una facoltà capace di accogliere e superare la contraddizione (in una linea che va da Cusano a Hegel, al contemporaneo *dialeteismo*¹⁴) – e quindi essere parte di una forma di teologia razionale.¹⁵ Questo presuppone che, sia l’opzione “Dio Uno”, sia l’opzione “Dio Trino”, sia l’opzione “atea” presentino aporie insolubili che le rendono equivalenti almeno sotto questo profilo; e che, nel caso si opti per l’esistenza di Dio, la ragione non possa che considerare il binomio Uno-Trino.¹⁶

Per chi voglia definirsi un teista *cristiano*, allora, l’accettazione dell’assurdo – o del *migliore degli assurdi* – è disseminata a più livelli, dai *praeambula* alle *verità di fede*, senza per questo farlo cadere nello scetticismo o nel fideismo.¹⁷ Non si crede *quia absurdum*, ma perché, tra gli inevitabili assurdi, è necessario scegliere quello che meglio risponde a un gran numero di questioni.

Un’ultima nota. Ammesso che la posizione appena esposta e quella di Micheletti siano inconciliabili (non ne sono certo) e ammesso anche che abbia ragione il prof. Micheletti, cioè che si riesca davvero ad escludere l’*assurdo* nei vari livelli, ci si potrebbe chiedere – ma è tema che meriterebbe un approfondimento ulteriore – se la necessità speculativa di tale esclusione non sia una velata forma di *evidenzialismo*. Più debole, forse, addirittura irriconoscibile per certi versi. Una fede che dia alla filosofia l’onere di escludere le assurdità, tuttavia, non è ancora una fede che chiede un fondamento razionale, senza il quale sarebbe ingiustificata?

¹³ Seguendo un “Kantian-inspired Argument”: D. MIGLIORINI, *Ten Strategies for the Trinity*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 9 (2019) 1, pp. 1-20; cf. ID., *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, Morcelliana, Brescia, forthcoming (2021).

¹⁴ G. PRIEST – F. BERTO – Z. WEBER, *Dialeteism*, in *Stanford Encycl. of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialeteism/>.

¹⁵ Una rinnovata attenzione alla questione della contraddittorietà delle dottrine cristiane si può trovare in: JC BEALL, *The Contradictory Christ*, OUP, Oxford 2021; ID., *Divine Contradiction* (OUP, forthcoming).

¹⁶ D. MIGLIORINI, *Ten Strategies*, cit.

¹⁷ E senza timore dell’“esplosione” della contraddizione a tutti i livelli del discorso: cf. G. PRIEST, *Dialeteism*, cit.

3. Il teismo analogico

3.1. Il ruolo dell'analogia

Il secondo tema su cui il prof. Micheletti si è soffermato spesso, sostenendo tesi sostanziali, riguarda l'uso del discorso analogico a supporto della metafisica teistica. Egli ritiene che si possa evitare l'eccessivo ricorso alla teologia negativa e il radicale apofatismo che ne deriva, proprio apprezzando il fatto che «l'accento sul mistero non esclude il riferimento all'analogia».¹⁸ Tra l'*accettazione del mistero* (e non dell'assurdo) e l'*uso del discorso analogico* pare esservi allora – se ben interpreto – un nesso di mutua implicazione. Certo, la *radicale alterità* di Dio, che è necessario affermare dopo aver considerato la sua Semplicità, può spingerci a dubitare delle parole e dei concetti che utilizziamo per descrivere il divino (per un fatto piuttosto basilare: se Dio è Semplicità Assoluta, in lui tutti gli attributi sono una cosa sola, quindi sono indefinibili, così come sono una cosa sola natura, volontà e intelletto, essenza ed esistenza), ma senza mai giungere a un silenzio che neghi le ragioni dell'analogia. Il discorso analogico, piuttosto, «incorpora questa distinzione radicale», permette ad essa di esprimersi grazie anche alla dottrina della partecipazione, di cui il discorso analogico si nutre.¹⁹

La questione sembra potersi porre in questi termini: quando si fanno affermazioni univoche su Dio si produce un teismo privo di senso, o al più cadiamo in quello che Micheletti chiama “immanentismo univocista”; quando, al contrario, sottolineiamo troppo l'apofaticità del discorso su Dio (sottolineando la sua infinita trascendenza e l'assoluta differenza ontologica) rischiamo di non dire nulla e di cadere nell'agnosticismo o in un “ateismo equivalente”. Non resta che il linguaggio analogico, ma la questione da verificare è appunto se un *teismo analogico* sia una buona alternativa. Riprendendo la critica mossa da Flew al discorso analogico²⁰ – il quale deve lentamente depurare ogni analogia fino allo svuotamento della stessa e quindi alla perdita di significanza dell'intero procedimento analogico – Mi-

¹⁸ M. MICHELETTI, *Brian Davies e il “teismo apofatico”*, cit.

¹⁹ Rimanderei, per questa questione a: C. FABRO, *Participation*, in *New Catholic Encyclopedia* [1967], disponibile in <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/participation>

²⁰ A. FLEW, *Creation*, in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, p. 180.

cheletti sottolinea che, a partire proprio da questa provocazione, è il «tradizionale problema del discorso analogico su Dio»²¹ a dover essere ripreso ed esaminato.

L'auspicio di un recupero del discorso analogico proposto da Micheletti risponde a una preoccupazione sollevata non molti anni orsono da Hasker in questi termini:

The nature of trinitarian language requires, I believe, that we exercise restraint in our attempts to formalize this language [...] Here, I am afraid, is where the shoe really begins to pinch so far as we analytic philosophers are concerned! We have a *strong professional bias* that impels us to make our own language as precise as it can possibly be [...] When confronted with *vague and imprecise formulations* we feel a powerful urge to disambiguate them. [T]he *urge to precision*, and the corresponding urge to construct tight formal arguments, remains very much a part of our mindset [...] I am not decriing these tendencies [...] I merely point out that the nature of trinitarian language [...] places necessary *limitations on the tendencies* in question [...] With *analogical language*, on the other hand, there is often a *degree of ambiguity* or vagueness concerning the intended meaning [...] I am not putting up a sign saying to my fellow analytic philosophers, 'Abandon hope, all you who enter here.' I merely suggest that we treat a bit softly, and consider carefully whether our professional inclinations are serving or impeding the task of understanding trinitarian doctrine.²²

Sebbene tale riflessione si riferisca specificatamente alla Trinità, Hasker sta mettendo in discussione l'impostazione epistemologica dominante nella contemporanea Filosofia Analitica della Religione, senza tuttavia vedere nel linguaggio analogico la possibile soluzione ai dilemmi dai lui evidenziati. Forse perché, in ambito analitico, è ancora troppo forte il pregiudizio anti-analogico che la filosofia ha ereditato dai pensatori moderni e che Hasker esprime con chiarezza (quello che Hasker lamenta, Hegel lo definirebbe *atteggiamento intellettualistico*).

²¹ M. MICHELETTI, *Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione*, in «Rivista Teologica di Lugano», 9 (2004) 1, pp. 25-45.

²² W. HASKER, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, OUP, Oxford 2013, p. 171 [corsivi aggiunti].

3.2. Possibili utilizzi della strategia analogica

Cerchiamo dunque di aggiungere qualche elemento, per quanto provvisorio, a questa questione. L'analogia può essere utilizzata come strumento in (A) logica, (B) teologia o (C) metafisica.²³ Nella seconda, in particolare, è utile per poter predicare qualcosa di positivo riguardo a una realtà infinitamente diversa – ontologicamente parlando – rispetto alle creature, senza alterare troppo il significato delle parole. Ci torneremo a breve. Nella metafisica classica, invece, dove si parla di *analogia dell'essere*, l'analogia è uno strumento fondamentale per poter descrivere qualsiasi nozione, da quella di sostanza a quella di causa. Vediamo allora alcuni casi legati a (C) che ci aiutano a comprendere l'importanza di tale strumento.

C.1. Nella metafisica classica si usa la nozione di *atto d'essere*, distinto dall'*essenza*. Da dove deriva l'atto d'essere delle creature? Da un altro Atto d'Essere, l'Atto Puro che è Dio, il quale è “partecipato” dall'atto d'essere delle creature. Ciò significa che Dio è presente nelle essenze create attraverso l'atto d'essere, ma il loro atto d'essere non è *esattamente* l'Atto d'essere di Dio. Vi somiglia, vi partecipa, ma è anche *infinitamente diverso*. Come è stato spesso fatto notare dallo stesso Micheletti (sulla scorta di autori appartenenti al tomismo analitico), non può esistere una *teoria creazionista* che non diventi *panteismo* senza la dottrina della partecipazione all'atto d'essere, e tuttavia quest'ultima non può esistere senza la dottrina dell'analogia dell'essere.²⁴ Su questo sarebbe necessaria una glossa: la sicurezza con cui Micheletti espone questa posizione deriva dal fatto che essa è una sorta di retropensiero condiviso dalla cultura metafisica continentale, che tuttavia è quasi assente in altri ambiti, tra cui quello analitico.

Quanto la metafisica analogica della partecipazione sia del tutto sotto-stimata o del tutto dimenticata, si evince infatti, solo per fare un esempio, dalla sua totale assenza nell'opera di due campioni dell'apologetica contemporanea, la quale, stando al titolo enfatico, si propone di delineare le *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*.²⁵ Nelle scarse pagine dedicate all'epistemologia religiosa (incentrate su Plantinga, per concludere che una giustificazione filosofica alle credenze religiose è necessaria) l'analogia non compare; come è del tutto assente nel momento in cui si discutono le

²³ E.J. ASHWORTH, *Medieval Theories of Analogy*, in *Stanford Encycl. of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.

²⁴ Tesi interpretativa il cui esponente principale è sicuramente C. FABRO (*Partecipazione e Causalità in San Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960), assieme a T. TYN (*Metafisica della sostanza: partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991).

²⁵ J.P. MORELAND – W.L. CRAIG, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity, Downers Grove 2003.

basi metafisiche del reale e le loro relazioni con le credenze di fede. Se consideriamo che l'opera in questione consta di circa settecento pagine, configurandosi come una sorta di *Summa* enciclopedica, questa mancanza ha un valore ermeneutico ben superiore a quello di una semplice svista.

C.2. Un altro esempio della strutturale dipendenza della metafisica classica dall'argomentare analogico è la *nozione di causa*: cosa permetta la comunicazione causale tra due entità materiali è "qualcosa" che noi chiamiamo appunto causa, ma essa è detta solo per analogia alle cause che osserviamo nel mondo (quelle fisiche, efficienti, *in primis*). In ultima istanza, ciò che connette tutte le cose nelle loro relazioni causali è Dio stesso, Causa di tutte le cose in modo suo proprio: attraverso la composizione di essenza ed atto d'essere nelle creature. Ancora l'atto d'essere dunque: la causa profonda di ogni evento è la Causa Prima, presente in modo analogico-partecipativo nelle cose create.²⁶ Questa causazione "profonda" trova una delle sue manifestazioni più conosciute nel trasferimento di energia (quindi di massa, e di materia) tra entità fisiche, ma tale trasferimento materiale, per potersi descrivere, rimanda a una causalità analogica che sfugga al paradossale scambio infinitesimale di particelle.

C.3. Terzo esempio: Spinoza definisce la sostanza in modo univoco (come *causa sui*) giungendo ad affermare, attraverso una deduzione analitica rigorosa, che possa esistere una sola sostanza, approdando così a una forma di panteismo e di immanentismo (dato che un attributo infinito dell'unica Sostanza è l'estensione, *tutta* la Sostanza si manifesta in estensione e pensiero, facendola coincidere così con l'universo). Tommaso, Aristotele, Platone e anche Cartesio, però, potrebbero rispondere che ciò che Spinoza non ha compreso è proprio che esistono *sostanze per analogia*: le sostanze dell'universo e la sostanza divina. Le prime sono sostanza in quanto non dipendono da altro *se non* da quella divina (alla quale *partecipano*), mentre la sostanza divina è l'unica a potersi dire propriamente sostanza in quanto realmente *causa sui*. La sostanza delle cose create è analoga a quella divina, ne partecipa, le assomiglia, pur nell'assoluta differenza (differenza ontologica) derivante dal fatto che quella creata è una sostanza *dipendente e non assolutamente semplice*. E del resto, se l'unica sostanza si differenzia in attributi e modi, perché questi non possono essere pensati proprio come "sostanze per analogia"? Come si vede, pur nella lontananza del lessico e dei concetti, alla fine le posizioni non sono poi del tutto opposte: il linguaggio univoco spinoziano deve ammettere la pluralità, e lo può fare rinunciando alla coerenza (si ha una sostanza in due attributi, che però sono *di tutta la sostanza*, cioè sono coincidenti... Sono una distinzione né

²⁶ D. MIGLIORINI, *Are there hidden problems in how Power Structuralism accounts for causation?*, forthcoming.

reale né formale!); lo stesso deve fare il linguaggio analogico, pur nascondendo l'inafferrabilità del rapporto Dio-mondo attraverso l'analogia (l'essere delle cose è nell'assoluta vicinanza e nell'assoluta distanza dall'essere di Dio).

Molti sostengono che la metafisica aristotelico-tomista può evitare il monismo e il panteismo attraverso l'uso analogico dei termini. Nella dottrina creazionista che s'ispira a Tommaso, la distinzione tra essere *origine* del tutto, essere *in* tutto, e *essere tutto* è possibile grazie alla dottrina dell'analogia, secondo la quale tra l'essere degli enti e l'essere dell'Uno (puro atto d'essere) vi è una differenza ontologica capace di giustificare la presenza di tale *atto* negli enti senza sostituirsi ad essi. La metafisica tomista risolve il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza attraverso la nozione (analogica) di partecipazione e la composizione di 'atto d'essere' ed 'essenza' (anche quest'ultima partecipa delle idee di Dio). Nelle creature – e nei loro diversi gradi di partecipazione all'Atto Puro – 'atto d'essere' indica la presenza intima di Dio, 'essenza' indica la specificità della creatura medesima²⁷ che marca la differenza della creatura da Dio (specificità e autonomia). Così, la nozione di partecipazione risolve «la visione panteista, chiarendo che Dio è l'essere di ogni cosa non come costitutivo essenziale, bensì come causa».²⁸

Il teista classico afferma dunque che la *presenza* di Dio nell'entità x non ci permette di dire che ' x è Dio', perché tale presenza appartiene a un livello ontologico diverso. La presenza è dunque detta in modo *analogico*. Dio non 'diventa' il mondo, perché la differenza ontologica tra Dio e creature è infinita: la sostanza infinita, eterna e necessaria di Dio non può mai accogliere la potenzialità e pertanto, se si vuole immaginare un'influenza del mondo su Dio, lo si deve fare a partire da Dio stesso e tutto quanto Egli ha in sé. Il contingente del mondo gli resta del tutto estraneo: non sappiamo in che modo, ma siamo costretti ad affermarlo per varie ragioni. La più impellente è che l'essenza delle sostanze create è diversa dall'essenza divina²⁹ (l'una contingente, l'altra necessaria): Dio è presente nel mondo nell'atto d'essere delle creature, il quale *partecipa* dell'atto puro d'essere di Dio; e attraverso le essenze, che *partecipano* alle idee di Dio. In questo senso, Dio è nelle creature *in quanto creature*, cioè in quanto esse possiedono un atto d'essere e un'essenza. E Dio *agisce* nelle creature attraverso il

²⁷ G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, voce in «Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede» (disf.org) 2002.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Il discorso analogico da alcuni potrebbe essere interpretato, all'inverso, come affermando la totale non-presenza di Dio nel mondo: N. EVERITT, *The Divine Attributes*, in «Philosophy Compass», 5 (2010) 1, p. 86.

modo in cui le creature sono, cioè la loro essenza, che consiste nella loro capacità causale (i loro *powers*), che *partecipa* la Causa Prima. Dio è presente nelle creature come *fonte* del loro essere, in quanto *esistenti*, ma è presente *secondo il Suo modo di essere*.³⁰

Tuttavia, proseguirebbe un teista classico, la presenza di Dio è comunque reale, sebbene non abbiamo alcun concetto per esprimerla:³¹ possiamo affermare, al massimo, che non c'è nulla di x che non sia anche Dio. Anche se per analogia, dunque, dobbiamo dire che x è Dio. L'identità di Dio è sempre *oltre* quella delle entità, ma Dio è anche quelle entità, in quanto non c'è nulla di esse in cui Dio non sia presente (siano le loro parti materiali o parti astratte), come essenza, conoscenza e potere causale.³² Se questo è vero per il teismo classico, ancor più lo è per il teismo processuale, dove la presenza è intesa in senso *univoco*, cioè come Dio che diventa il mondo.

La posizione di Hartshorne è più sfumata, giacché riconosce la dottrina medievale della presenza, ma afferma pure che il mondo è il *corpo* di Dio.³³ In quanto dipolare, Dio è immanente e trascendente. L'alterità e la presenza di Dio nel divenire sono inseparabili. Dio agisce sia come principio di concrescenza (scopo e inizio del processo di divenire), sia come principio interattivo che si lascia cambiare dall'imprevedibilità del divenire (Dio non è coercitivo). Dio conosce e registra tutto ciò che avviene perché le occasioni attuali diventano immortali (passate) e quindi parte della sua natura. Dio fluisce nell'acquisire conoscenza, mentre il mondo fluisce nel nascere e morire delle occasioni attuali.

Nonostante le strategie argomentative messe in campo dal teista classico, lo statuto dell'*onnipresenza* di Dio negli enti resta comunque molto ambiguo. Dio *è* e *non-è* i molti creati, a seconda di cosa intendiamo per

³⁰ Ciò che vieta il passaggio dalla presenza di Dio *nelle* creature all'affermazione della sua identità con esse è la necessità d'affermare la sua Semplicità. Due verità apparentemente contraddittorie (Semplicità e Onnipresenza) sono dunque mantenute attraverso l'analogia e la dottrina della partecipazione; l'ambiguità di esse è difesa riaffermando che esse sono l'unico mezzo speculativo per evitare monismo ed eternismo. Se però Dio diventa *molteplicità trascendentale*, indebolendo la Semplicità divina, forse abbiamo una ragione per tenere assieme queste verità (cf. D. MIGLIORINI, *Ten Strategies*, cit.).

³¹ Per H. BLOCHER (*Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology*, in K.J. VANHOZER (ed.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, p. 111) l'immanenza non può essere pensata come in Spinoza, in senso panteistico; eppure c'è sicuramente l'onnipresenza di Dio (*indwelling*) nel mondo. Attraverso l'analogia, ritiene l'autore, immanenza e trascendenza non sono antagoniste, e molti teologi hanno visto nella speculazione trinitaria un modo per accomodarle.

³² Seguendo Tommaso: *STh.* I, 8, 2, ad 1; *SCG* III, 68, 3 (cf. E. WIERENGA, *Omnipresence*, in E.N. ZALTA (ed.), *Stanford Encycl. of Philosophy*, online, 2017, par. 2; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017, p. 71).

³³ E. WIERENGA, *Omnipresence*, cit., par. 3.

partecipazione e analogia. L'atto d'essere creato, infatti, deriva dall'atto d'essere divino, lo partecipa; allo stesso modo, le essenze partecipano delle idee di Dio. Entrambi (atto d'essere creato ed essenze), però, divengono contingenti e create attraverso l'essenza di Dio (altre sue idee o sue volontà): alcune parti di Dio, dunque, divengono create tramite Dio stesso, e tali parti continuano a partecipare all'atto d'essere e alle idee di Dio. Inutile dire che questo processo sembra assomigliare troppo alla Sostanza spinoziana che diventa i Molti tramite Sé medesima.

Questo determina, come è stato notato spesso, che anche il teismo più classico abbia degli elementi di panenteismo,³⁴ giacché afferma «da contemporanea e non contraddittoria immanenza-trascendenza di Dio».³⁵ Dio è il mondo, giacché è presente in ogni sua parte, ma *non-è* il mondo, giacché vi è tra Dio e il mondo quella sottile *distinzione* dovuta all'atto creativo (intellettivo e volitivo): il mondo è 'diverso' da Dio, e quindi non-è Dio, in quanto il mondo *dipende* da Dio, ma Dio *non dipende* dal mondo e così la loro sostanza non può che essere diversa (una contingente, l'altra necessaria e perfetta). Dio è presente nel mondo in modo "ordinario", non "straordinario",³⁶ ma non coincide con il mondo, né dipende dal mondo per essere Dio. Dio è *il mondo*, ma è anche *altro dal mondo* e può agire in esso – pur partendo dalla sua presenza ordinaria – con azioni non-ordinarie. Come si vede, qui il problema dell'onnipresenza mostra la sua duplice natura: prima di poter definire come Dio sia presente *nelle creature* (unico tema in oggetto nella filosofia analitica contemporanea³⁷), è indispensabile definire come le creature possano davvero essere *ontologicamente diverse* da Dio.

Ciò detto, dobbiamo concludere che chi rifiuta la strategia analogica – sostenendo che l'analogia sia un equilibrio troppo instabile tra univoco ed equivoco – debba necessariamente essere monista o panteista? Sì e no. Sì, se non si ammette il pensiero dialettico, cioè un pensiero che accoglie la contraddizione almeno a qualche livello del discorso. No, se lo si ammette:

³⁴ G. BRÜNTRUP, *Why "Pantheism" Might Not Be a Useful Concept*, paper presented at *Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism*, Monaco di Baviera, 8-11 Agosto 2017.

³⁵ G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, cit.

³⁶ Secondo P. GAMBERINI (*Transcendent Presence*, in «Archivio di Filosofia», 86 (2018) 2, pp. 91-100), invece, il teismo classico avrebbe inteso la presenza di Dio nel mondo come *extra-ordinary*.

³⁷ Alcune opere sul tema dell'onnipresenza: H. HUDSON, *Omnipresence*, in T.P. FLINT - M.C. REA, *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, OUP, Oxford, pp. 199-216; R. INMAN, *Omnipresence and the Location of the Immaterial*, in J. KVANVIG (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 8, OUP, Oxford 2017, pp. 168-206; J.R. GORDON, *Rethinking Divine Spatiality*, in «Heythrop Journal», 59 (2018), pp. 534-543; G. GASSER, *God's Omnipresence in the World: on possible meanings of 'en' in pantheism*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 85 (2019), pp. 43-62.

l'esponente emblematico è in questo caso Hegel. Come si è accennato, non sarebbe corretto affermare che Spinoza – e con lui Giordano Bruno – sia del tutto panteista e immanentista. Le formule usate da questi due autori (*Mens super omnia* \ *Mens insita omnibus* per Bruno, *Natura naturans* \ *Natura naturata* per Spinoza) lasciano intendere che tra il Dio-originante e il Mondo-originato vi sia una distinzione almeno logica (anche se non temporale, né spaziale) in grado di salvaguardarne la differenza ontologica. Che si tratti di formule introdotte per evitare delle condanne, è una questione per gli interpreti. Posto invece che questi autori, pur rifiutando l'analogia, avessero colto la necessità di una distinzione tra Dio e il mondo, rimane il fatto che il loro esito è dialettico: Dio è trascendente e immanente, coincide con il mondo, ma mai del tutto. Sarà proprio Hegel – il cui sistema è per sua ammissione “spinoziano” – ad accettare che il discorso dialettico della ragione sulla Totalità (opposto a quello intellettualistico-divisivo dell'intelletto analitico) è l'*evidenza* della sua *verità*: l'infinito è sempre anche finito, e viceversa.

Ciò che appare incontestabile – e Micheletti lo sottolinea frequentemente – è che quella analogica sia una vera e propria strategia argomentativa che parte dall'osservazione di alcune realtà definite di senso comune (l'esistenza di enti plurali, del movimento e della contingenza) e ha come fine la giustificazione di tale senso comune. Si tratta di una “metafisica descrittiva”. Contro l'idea di Parmenide e altri secondo cui pluralità, contingenza e movimento sono apparenze, la strategia analogica permette di pensare l'unico concetto in grado di garantire pluralità-movimento-contingenza e cioè la dottrina della *creazione ex nihilo* (e la relativa esistenza di un Dio trascendente), la quale, come ben dimostra tutta la tradizione medievale, si regge sulla dottrina della partecipazione, ancorata a sua volta sull'analogia. Solo l'analogia permette infatti di connettere per partecipazione – senza fonderli nell'unico Essere – il Dio Uno-Semplice-Immutabile-Eterno-Immobile con il mondo che è il suo opposto: Multi-Composti-Mutabili-Contingenti-Mobili.

Pertanto, senza analogia non avremmo la dottrina creazionista, né la pluralità, né il movimento, né la contingenza dell'essere, né la causalità, cioè ciò che il senso comune ci attesta come esistente. Senso comune, anche detto “esperienza fenomenologica” dell'io, dell'esternalità degli oggetti plurali del mondo, della contingenza, dei rapporti causa-effetto. Le metafisiche che non usano l'analogia, al contrario, non hanno problemi a costituirsi come *correttive* cioè a vedere nella pluralità-movimento-contingenza solo un'apparenza di una realtà più profonda che è quella monista, nelle sue varie forme (Parmenide, Spinoza, Hegel, Bradley...). Oppure a riconoscere che la coesistenza dell'Assoluto con il Particolare si debba affermare per via dialettica (cioè con l'accettazione della contraddizione a certi

livelli del discorso): *apparenze e realtà, unità e pluralità, infinito e finito*, si danno in un rapporto dialettico di mutua dipendenza.

Per quanto riguarda (B), cioè l'ambito teologico: nel caso specifico dei Nomi Divini, l'analogia consente, invece, delle predicazioni sul divino che, pur salvaguardandone l'assoluta alterità, ne permettano una parziale afferibilità. Dove nasce, in questo caso, il problema? Nasce dal fatto che, nel momento in cui si predica di Dio l'Assoluta Semplicità, sembra che qualsiasi attributo perda di coerenza (in quanto ogni attributo coinciderebbe con ogni altro). Il risultato potrebbe essere quello di rifugiarsi in una teologia negativa e in un apofatismo *radicali*, che però, come detto pocanzi, diventano una forma di cripto-ateismo. In alternativa non si potrebbe abbandonare, verrebbe da chiedersi, la nozione di Assoluta Semplicità? Su questo Micheletti è piuttosto netto: per articolare un discorso su Dio è necessario per prima cosa definire quali siano le caratteristiche che ne garantiscano l'esistenza. E tra queste vi è appunto l'Assoluta Semplicità. Gli altri attributi devono essere subordinati a quest'ultima. È qui che entra in gioco l'analogia: solo la *strategia argomentativa* dell'analogia permette di tenere assieme le predicazioni divine senza contraddizioni evidenti. Il termine "saggio" vale per noi e per Dio, è usato correttamente e appropriatamente per entrambi gli enti ma, stando la loro infinita differenza ontologica, il modo in cui Dio è "saggio" è infinitamente diverso da come lo è un uomo. Eppure, in questa infinita distanza, vi è una vicinanza, un'affinità che permette di predicare in modo adeguato il termine "saggio" ai due enti.

Mi permetto a questo punto una digressione. Micheletti ha giustamente sostenuto che chi parte dalle caratteristiche necessarie a Dio per *esistere* (CNE), formula una teologia molto diversa dalla (anselmiana) *perfect being theology* (*Pbt*), la quale considera Dio l'esemplificazione perfetta delle caratteristiche positive (CP) che riscontriamo nel mondo. È diversa per il fatto che le CP devono essere *subordinate*, nell'ordine di spiegazione, all'affermazione delle CNE. Nella *Pbt*, invece, le CNE possono anche essere sacrificate, perché di egual valore rispetto alle CP. Un discorso simile si può fare – Micheletti stesso vi allude³⁸ – per i *teismi non-standard*. Prendiamo il caso dell'*open theism* (OT). Per l'OT la domanda di partenza è quali siano le condizioni affinché, posto che Dio debba esistere, sia garantita la libertà umana. È tale questione a implicare una *ri-definizione* degli attributi divini, con il conseguente indebolimento della semplicità divina e di tutta una serie di altri attributi.³⁹ Dio non è primariamente Semplicità, bensì Amore.

³⁸ M. MICHELETTI, *Radical Divine Alterity and the God-World Relationship*, in D. BERTINI – D. MIGLIORINI (eds.), *Relations*, Mimesis International, Verona 2018, pp. 157-170, qui pp. 168-169.

³⁹ D. MIGLIORINI, *Il Dio che "rischia" e che "cambia". Introduzione all'Open Theism*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 8 (2018) 2, online.

Hartshorne giunge perfino a distinguere tra *esistenza* ed *attualità* di Dio, pur di rendere conto della conoscenza incrementale di Dio.⁴⁰

Per un *teista analogico* come Tommaso, questo sarebbe inaccettabile: *prima* vengono le caratteristiche essenziali per l'esistenza di Dio, *poi* la ragione cercherà di risolvere le problematiche che da esse possono discendere riguardo alla compatibilità degli attributi tra loro, o degli attributi con alcune realtà create (es. l'esistenza del male, la libertà umana). Ancora una volta, il discorso analogico viene in soccorso, come abbiamo visto nel primo paragrafo. Gli autori dei teismi non-standard, invece, non apprezzando le potenzialità del discorso analogico, preferiscono aderire a forme – più o meno esplicite – di *teismo dialettico* (o univocista), anche se loro preferirebbero definirlo teismo “più biblico” o, in alternativa, per richiamare la terminologia usata da Micheletti, un *teismo radicalmente apofatico*. Il teismo processuale, del resto, è implicitamente un teismo dialettico, dove caratteristiche *opposte* sono accettate come indispensabili per la descrizione compiuta di Dio.⁴¹

3.3. Una strategia vincente?

Ora, se è corretta la posizione di Micheletti riguardo al fatto che l'uso dell'analogia sia *decisivo* per il teismo, tale recupero del discorso analogico contro l'univocismo e l'antropomorfismo,⁴² in funzione della preservazione del *mistero*, è una mossa risolutiva e auspicabile? Un breve articolo come questo non è certo il luogo adatto per rispondere a un interrogativo di tale portata. Si possono, al più, evidenziare dei nodi problematici:

1. In ambito analitico l'analogia va compresa nuovamente: è un'intera strategia argomentativa che è spesso fraintesa, svilita, o dimenticata. La distinzione tra metafisiche descrittive e correttive riesce a esprimere solo parzialmente la differenza tra *metafisiche analogiche* e *metafisiche univoche* (o dialettiche). Le metafisiche analitiche contemporanee sono per lo più descrittive⁴³ pur essendo univociste, ma forse sono ignare dei loro esiti dialettici.

2. Va definito se l'analogia sia una strategia risolutiva per dare consistenza al teismo. Questo è un problema profondo, che non riguarda la

⁴⁰ D.A. DOMBROWSKI, *Oppy, Infinity, and the Neoclassical Concept of God*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 61 (2007) 1, pp. 25-37.

⁴¹ D. PRATT, *Relational Deity*, Univ. Press of America, Lanham 2002; cf. D.W. VINEY, *Hartshorne's Dipolar Theism and the Mystery of God*, in *Philosophia* 35 (2007), pp. 541-350.

⁴² M. MICHELETTI, *Radical Divine Alterity*, cit., p. 169.

⁴³ A.C. VARZI, *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in E. BERTI (ed.), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 355-384.

singola espressione analogica, ma l'analogia in sé, nel suo difficile equilibrio tra equivoco e univoco. Come ebbe a dire un mio docente, l'analogia ha il pregio e il difetto di essere sempre *sia vera che falsa*. L'analogia è uno strumento teoretico potente, ma anche fuggevole e problematico. Del resto, la critica all'analogia viene da lontano, da Scoto⁴⁴ e Ockham, autori che, non a caso, hanno aperto la strada, con il loro nominalismo, agli autori moderni, anti-analogici (per la maggior parte). Per Ockham univocità e analogicità possono essere equivalenti una volta chiarito cosa intendiamo con essi e in quali forme essi si presentino.⁴⁵

Ha senso, allora, ritornare al linguaggio analogico, dopo che la storia lo ha abbandonato? Tale abbandono è frutto di un fraintendimento, oppure, effettivamente, la strategia analogica presenta delle problematiche intrinseche e insuperabili? Non è forse vero che le metafisiche costruite su Platone, Aristotele e Tommaso – cioè tutte le metafisiche analogiche della scolastica – avevano raggiunto un livello di barocchismo che le rendeva grottesche? Non che le metafisiche analitiche odierne non presentino un esito simile, quanto al proliferare di un lessico microspecialistico, entità postulate e bizzarrie accettate come verità. Allora, dunque, ha senso *decidersi* per una metafisica univocista o una analogica? Oppure non c'è affatto una possibilità di scelta?

3. Le ultime domande del punto precedente rimandano a un'altra questione di fondo: analogia e dialettica sono davvero due linguaggi alternativi? Il teismo analogico e quello dialettico sono davvero antitetici? Il discorso univoco che, partendo dall'abbandono della sensibilità analogica, conduce alla critica alla teologia razionale di Kant e poi alla dialettica di Hegel e al teismo processuale (o bipolare) che ne è disceso, è un percorso inevitabile? Altrove ho argomentato⁴⁶ che analogia e dialettica sono false alternative, perché l'una esplicita ciò che l'altra solo nasconde. Non potendo riprendere qui interamente la questione, mi limito a osservare che, se è vera l'equivalenza da me posta, la teologia razionale dovrebbe incorporare una nuova visione della ragione (al modo di Hegel). La questione dell'analogia, quindi, coinvolge il modello stesso di ragione che un pensatore adotta.

4. Infine, mi permetto di evidenziare un piccolo "pericolo" derivante dal sottolineare il ruolo "risolutivo" dell'analogia per la tenuta della metafisica teistica e del relativo discorso su Dio. Micheletti osserva che «la possibilità di verità per il discorso su Dio e sulle asserzioni religiose è connessa

⁴⁴ A. SACCON, *Metafisica*, in M. FERRARIS (ed.), *Storia dell'Ontologia*, Bompiani, Milano 2009, pp. 67-97, qui p. 88.

⁴⁵ A. GHISALBERTI, *Guiglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 98-106.

⁴⁶ D. MIGLIORINI, *Il Dio che "rischia" e che "cambia"*, cit.; ID., *Trinity and Mystery. Three Models for the Contemporary Debate in Analytic Philosophy of Religion*, forthcoming.

col realismo e con una concezione realistica della verità, e che essere realisti riguardo alle asserzioni religiose implica ritenere che le asserzioni religiose posseggono un valore di verità oggettivo»;⁴⁷ tale possesso dipende dall'analogia, se è vero che essa «rende possibile in definitiva dare espressione alla stessa relazione asimmetrica di *dipendenza esistenziale e causale* degli enti mondani da Dio e consente di risolvere il problema di preservare la trascendenza divina senza incorrere in un'autodistruttiva teologia negativa». ⁴⁸ L'enfasi posta sul discorso analogico, però, non è un velato rimando alla necessità di una fondazione razionale della credenza religiosa?

Personalmente, ho molte perplessità – si sarà intuito – sul fatto che il discorso analogico sia risolutivo. E tuttavia riconosco l'importanza della discussione intorno a questo tema, nonché la necessaria presa di coscienza del bisogno di collocarsi in un paradigma metafisico definito, prima di avventurarsi nei discorsi riguardanti il divino. Da questo punto di vista, le osservazioni del prof. Micheletti sono di straordinaria importanza e di grande fecondità. Le sue tesi sono preziose perché concorrono a un doppio smascheramento: da un alto, dell'autoreferenzialità di certa metafisica classica continentale e, dall'altro, della poca accortezza storico-metafisica dell'ambiente analitico (ammesso che la distinzione analitico-continentale abbia oggi ancora un senso).

4. *Etica e antropologia analogiche?*

Gli interventi di Micheletti, sia nell'ambito della discussione sulla ragionevolezza del teismo, sia nell'ambito morale, mirano sempre a sottolineare quanto la ragione umana, pur *fallibile*, abbia un'insaziabile sete di oggettività e di universalità. Si tratta di difendere, usando le sue parole, una «concezione realistica della verità». ⁴⁹ Il che non significa, come ha giustamente sottolineato lo stesso Micheletti, riferendosi al recupero della *legge morale naturale*, escludere il carattere storico, contingente della *conoscenza* degli universali: «Non c'è ragione di pensare che l'oggettivismo etico *necessariamente* escluda la dimensione storica e non possa integrarla col realismo etico». ⁵⁰ Un insegnamento che risale a Platone e che spesso è dimenticato da chi

⁴⁷ M. MICHELETTI, *La verità religiosa e il dibattito su realismo e antirealismo*, in «Filosofia e teologia», 3 (2017), pp. 444-455.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ M. MICHELETTI, *Tolleranza e diritti umani. L'etica del rispetto*, in «Prospettiva EP», 33 (2010) 3, p. 41; cf. ID., *John Locke, i platonici di Cambridge e i latitudinari: la critica alla superstizione e al fanatismo e il problema della tolleranza religiosa*, in F. ROSSI (ed.), *Cristianesimo Teologia Filosofia*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 265-283.

propone essenzialismi rigidi che non contemplino la storicità del nostro cammino di avvicinamento alla verità.⁵¹

Tale posizione realista implica di sostenere che la tolleranza nei riguardi delle differenti culture non sia dovuta a una questione *epistemologica* (relativismo o ignoranza) bensì all'insostenibilità *etica* dell'intolleranza (essa viola infatti il rispetto del nucleo costitutivo della persona e della sua libertà: la cultura ha valore per la persona e va rispettata finché non entri in contrasto con la sopravvivenza altrui; è l'unica soluzione plausibile al ben noto *paradosso della tolleranza* discusso da Popper e Rawls). Contrariamente al pensiero decostruzionista relativista, tre linee sono per Micheletti imprescindibili: *oggettività, permanenza, universalità*.⁵² Esse sono riscontrabili in teorie all'apparenza rivali⁵³ (le cui vicende Micheletti ha più volte ripercorso) come l'etica delle virtù e la morale della legge naturale.⁵⁴

Come Micheletti, ho difeso la necessità di un riferimento alla *natura umana* per la costruzione di un sistema di *diritti universal*: laddove tale natura sia identificata, un compimento del discorso riguardo alle virtù che ne rendono possibile l'espressione (il cosiddetto *human flourishing*) diventa parte integrante di un'etica equilibrata, cioè rispettosa del lato teoretico della dimensione pratica dell'agire. E tuttavia, proprio come Micheletti ha insegnato, l'eventuale ritorno alla legge naturale non può consistere nel ritorno a un naturalismo ingenuo, destoricizzato, a un *realismo* che diventi dogmatico. La natura è scoperta dalla ragione e, se è vero che le due cose possono coincidere dal punto di vista metafisico, storicamente la ragione svela la natura solo come continuo avvicinamento ad essa. Si pensi al caso dell'omosessualità, vero *punctum dolens* per la dottrina della legge morale naturale. Essa ha generato innumerevoli diatribe proprio per la rigidità teoretica di autori come Finnis,⁵⁵ quando, invece, «il concetto scolastico di legge naturale non pretende di offrire una guida infallibile».⁵⁶ Non è un caso che oggi, sul tema, si riscontrino delle aperture proprio da parte dei tomisti.⁵⁷ In fondo, se un'etica delle differenze sessuali è possibile, essa parte da una fenomenologia e antropologia davvero *adeguate*, cioè capaci di

⁵¹ Cf. D. MIGLIORINI, *Gender, filosofie, teologie. La complessità contro ogni ideologia*, Mimesis, Milano 2017, p. 41 e p. 193.

⁵² M. MICHELETTI, *Tolleranza e diritti umani*, cit., p. 43.

⁵³ M. MICHELETTI, *Il problema dell'etica nel tomismo analitico*, in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo*, ESD, Bologna 2015, pp. 283-316.

⁵⁴ M. MICHELETTI, *La rinascita dell'etica delle virtù nella filosofia morale contemporanea*, in «Egeria», 2 (2013) 3, pp. 9-26.

⁵⁵ Cf. D. MIGLIORINI, *È possibile una teologia del genere?*, in P. RIGLIANO (ed.), *Sguardi sul genere*, Mimesis, Milano 2018, pp. 177-285.

⁵⁶ M. MICHELETTI, *Tolleranza e diritti umani*, cit., p. 42.

⁵⁷ A. OLIVA, *Amours: L'église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Cerf, Paris 2015.

descrivere la natura umana come essa realmente è – come la attingiamo a mano a mano che si manifesta nella nostra conoscenza storica di essa – non come si vorrebbe che fosse.⁵⁸

Penso che Micheletti sarebbe d'accordo nell'affermare che pure nella riflessione sulla *natura umana*, sulle cui fondamenta si costruisce solitamente l'edificio etico, si nasconda un mistero profondo, che in definitiva ha a che fare con il rapporto tra l'universale e il particolare: la natura di ciascun uomo è il risultato individuale della realizzazione dell'universale che avviene attraverso l'interazione tra il dato *ontologico* (il corpo *dato*, biologico) e le avventure *relazionali* che lo strutturano, in conformazioni uniche e irripetibili. La persona individuale è *incomunicabile*, è una *haecceitas*, un Volto irriducibile al Sistema, contiene una venatura di nominalismo che la rende non interamente catturabile dal concetto. Essa è sempre un *unicum*, mai un semplice individuo della specie.

Se è vero, però, che esiste un nesso inscindibile tra *preservazione del mistero* e *utilizzo dell'analogia*, si dovrebbe incominciare a pensare a un'*antropologia analogica* che possa essere la base di un'etica davvero adeguata, cioè fondata su una *legge naturale* che non sia affetta né da biologismo, né da essenzialismo, né, al contrario, si abbandoni a un costruttivismo nominalista che impedisce ogni discorso etico universale. Tra essenze e individuo, generale e particolare, infatti, c'è un rapporto analogico, di partecipazione, ma mai di sovrapposizione univoca. Il Singolo è un mistero,⁵⁹ nella massima vicinanza e nella massima distanza dai concetti che concorrono a definirlo.

Ancor più se si riconosce, come Micheletti, che di tali essenze "naturali" noi abbiamo una conoscenza progressiva, storica, che parte dall'osservazione – precaria e parziale – di come tali essenze si siano *relazionalmente incarnate* in questa e quella persona concreta, unica, storicizzata, culturalmente situata. Tra le sostanze (individuali, le persone) e le loro relazioni, esiste un rapporto misterioso di *co-primarietà* perché di entrambe le categorie (sostanza e relazioni) si può avere un discorso o dialettico o analogico,⁶⁰ che mai esaurisce del tutto tale mistero (che la tradizione cattolica ha chiamato *relazionalità sussistente*). Anche l'ontologia e la metafisica contengono un loro *mistero*, il mistero dell'essere che si manifesta proprio nella sostanzialità delle relazioni o sulla relazionalità della sostanza:⁶¹ la natura dell'essere umano non può che esserne un riflesso. L'interminabile diatriba

⁵⁸ D. MIGLIORINI, *Per un'etica delle differenze sessuali*, in «Ricerca Psicoanalitica», 31 (2020) 2, pp. 161-175.

⁵⁹ L. VANTINI, *Il Sé esposto*, Cittadella, Assisi 2017, p. 11, pp. 116ss., p. 150.

⁶⁰ Per le aporie e l'uso analogico del concetto di sostanza e di relazione rimando a: D. MIGLIORINI, *Ontologie relazionali*, cit.

⁶¹ *Ibidem*.

tra *natura* (sul cui versante si pone la sostanza) e *cultura* (sul cui versante si pone invece la relazione)⁶² può essere interpretata proprio come una dialettica senza uscita, oppure come la necessità del rimando analogico: la persona è analoga a una natura e a una cultura, partecipa ed entrambe, essendo (ma mai del tutto) ciascuna di esse, in una circolarità esplicativa che non permette di essere superata.

5. *Note conclusive*

L'intreccio e la mutua implicazione di mistero e analogia è un fiume carsico che riemerge di frequente in metafisica e in teologia, in epistemologia e in ontologia, in antropologia e in etica. Prendere posizione su questi concetti significa svelare lo sguardo profondo con cui si osserva la realtà, nel rispetto e nella contemplazione che si deve – mi sia consentito questo gioco di parole – proprio al mistero dell'essere (alla sua natura profonda) e al mistero di una ragione che, a partire da se stessa, è capace di sfiorare ciò che è *oltre se stessa*, pur non essendo *contro se stessa*. Un mistero che dà le vertigini.

Come si è visto, si possono manifestare, com'è usuale in filosofia, dei disaccordi su cosa si intende per mistero o sulla valutazione dell'efficacia della metafisica analogica, ma ciò rende ancor più evidente quanto sia importante riportare al centro della discussione tali nozioni. Le opere di Micheletti si sono dimostrate un passo decisivo in tale direzione, con puntuali e preziosi inviti a riscoprire nozioni e problemi che accompagnano l'immersione, talora abissale, nella "questione Dio" e nella "questione Uomo".

⁶² Cf. D. GOLDHABER, *The Nature-Nurture Debates*, CUP, Cambridge 2012.