

ELISA GRIMI

DELLA REALTÀ OVVERO SULLO SCOPRIRNE IL SENSO

Sommario

In questo breve saggio mi concentro sulla distinzione analitica tra *creare e scoprire il senso*, alla quale Mario Micheletti dedica ampia attenzione nell'arco della sua produzione. Dopo avere ripercorso la sua tesi riprendo alcuni passaggi della filosofa irlandese Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe al fine di mettere in luce come tale distinzione trova il suo eco in ambito etico-pratico, nella corrente cui lei stessa ha contribuito denominata *Virtue Ethics*. Sottolineo infine come la *scoperta* di senso definisca un orientamento nell'azione e richiamo quindi l'importanza del tema della preghiera e della fede dal punto di vista della filosofia analitica della religione.

Parole chiave: Filosofia analitica della religione, Wittgenstein, Anscombe, senso della vita, etica delle virtù, preghiera, fede.

Abstract

In this short essay I focus on the analytical distinction between creating meaning and discovering meaning to which Mario Micheletti devotes ample attention throughout his production. After retracing his thesis, I take up some passages from the Irish philosopher Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe in order to highlight how this distinction finds its echo in the ethical-practical field, in the current to which she herself contributed called *Virtue Ethics*. Finally, I emphasize how the discovery of meaning defines an orientation in action and then recall the importance of the theme of prayer and faith from the point of view of analytical philosophy of religion.

Keywords: Analytic Philosophy of Religion, Wittgenstein, Anscombe, Sense of Life, Virtue Ethics, Prayer, Faith.

1. Introduzione

Tra i primi studi di Mario Micheletti si annovera il lavoro *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*.¹ Un testo corposo, di oltre quattrocento pagine, risalente al 1988 e includente saggi sui Platonici di Cambridge, Pascal, Michelstaedter, il cosiddetto “fideismo wittgensteiniano”, “Il problema del senso della vita in Wittgenstein e nella filosofia analitica”, e in appendice in traduzione italiana testi di L. Wittgenstein, K. Baier, K. Nielsen, J. Wisdom, R.W. Hepburn, Th. Nagel. Tra le principali linee di ricerca dell'illustre pioniere della filosofia analitica della religione in Italia si rintraccia il tema del “senso della vita”, presente con una certa insistenza in scritti anche minori, e all'epoca dell'uscita del tomo scarsamente trattato in ambito di filosofia analitica della religione. Nell'introduzione l'Autore indicava la sua impostazione teoretica e, accanto a considerazioni di carattere storico, di storia delle idee, profilava il quadro sistematico entro il quale il problema doveva essere inserito: all'interno di esso – sottolineava lo stesso Autore – «la distinzione analitica fra *creare* il senso e *scoprire* il senso svolgeva un ruolo fondamentale».²

Ora, lo studioso navigato di filosofia analitica ha ben presente che l'analisi in tal genere di filosofia è tutto, o quasi. Lontano da riflessioni puramente ermeneutiche o fenomenologiche, la filosofia analitica della religione si propone come ambito in cui è «consentito discutere degli argomenti per l'esistenza di Dio e della determinazione degli attributi divini, in un contesto nel quale anche le critiche mosse al teismo ne presuppongono per lo più l'intelligibilità e la coerenza».³ Micheletti ha richiamato più volte la difficoltà che gli studiosi hanno mostrato nel pervenire a una concezione

¹ M. MICHELETTI, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Benucci, Perugia 1988.

² Vd. M. MICHELETTI, “Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra ‘creare’ e ‘scoprire’ il senso e la questione della dimensione normativa”, in *Riflessioni sul senso della vita*, a cura di M. BIANCA – A. CATELANI – S. ZACCHINI, Aracne, Roma 2010, pp. 85-106.

³ M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma, p. 21. Per un'analisi approfondita sulla storia della filosofia analitica della religione si legga M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002.

univoca di “filosofia della religione”.⁴ Sottolinea Micheletti come l'espressione “philosophy of religion” sia comparsa per la prima volta nella prefazione al testo di Ralph Cudworth *True Intellectual System of the Universe*,⁵ opera del 1678. Egli afferma che pare sia ragionevole pensare che la filosofia della religione abbia storicamente origine nel pensiero moderno, in quel contesto in cui vennero alla luce opere quali il *Tractatus theologico-philosophicus* di Spinoza, o ancora nel contesto inglese nel XVII secolo, in cui si svilupparono discussioni sulla fede e la religione. Micheletti sottolinea inoltre che il focus ultimo della filosofia della religione sia la religione stessa come rapporto dell'uomo con Dio, oppure genericamente col sacro. Per tale ragione essa va distinguendosi sia dalla teologia naturale o razionale, che rientra nella metafisica, sia dalla teologia rivelata, che presuppone quale punto di partenza la rivelazione stessa di Dio. Micheletti inoltre rimarca come nella filosofia della religione di stampo analitico sia stata sempre di più privilegiata la dimensione intellettuale, logica ed epistemologica, con un interesse primario per le questioni riguardanti la significanza e la giustificabilità. Dipendono perciò dalla dimensione assertiva le altre funzioni del linguaggio religioso e le asserzioni riguardanti Dio. Contenuto teoretico, capacità assertiva e credenza religiosa sono le costanti che facilmente si possono rinvenire nella filosofia della religione di stampo analitico nel corso del tempo.

L'attenzione è dunque rivolta alla credenza religiosa e non alla religione intesa nel suo senso squisitamente antropologico, come espressione psichica e sociale. In questa dimensione la riflessione sulla differenza tra creare e scoprire il senso acquista una particolare rilevanza. Mi occuperò dapprincipio di esporre la tesi di Micheletti a riguardo, e quindi proporrò un affondo attraverso alcuni passaggi della pupilla di Ludwig Wittgenstein, la filosofa del Limerick G.E.M. Anscombe, che parallelamente al filosofo di Camerano, perviene a conclusioni analoghe spalancando la ricerca filosofica al campo etico.

⁴ Ivi, cap. 1. Vd. anche *Philosophy of Religion. Classic and Contemporary Issues*, P. COPAN – C. MEISTER (eds.), Blackwell, Malden 2008; C. HUGHES, “Filosofia della religione”, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'AGOSTINI – N. VASSALLO, Einaudi, Torino 2002; C. HUGHES, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari 2005; R. POUVET, *Introduction*, «Revue Internationale de Philosophie», 57, 2003; L. ZAGZEBESKI, *Philosophy of Religion. An Historical Introduction*, Blackwell, Malden 2007.

⁵ R. CUDWORTH, *True Intellectual System of the Universe. Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated. With a Discourse Concerning the True Notion of the Lord's Supper; and Two Sermons, on 1 John II. 3, 4 and 1 Cor. XV. 57*, 1678; London, R. Priestly, 1820; Gould & Newman, 1837.

2. Creare / scoprire il senso

Il punto di partenza dell'indagine condotta in *Il problema religioso del senso della vita* è «la natura del legame fra il problema del senso e lo schema religioso di interpretazione della realtà, se esso fosse di natura logica o concettuale, oppure contingente e storico». ⁶ Il “senso della vita” come problema filosofico è ripreso da Micheletti nell'arco della sua produzione. Nel suo saggio del 2010 “Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra ‘creare’ e ‘scoprire’ il senso e la questione della dimensione normativa” egli acutamente osserva: «[...] nel contesto filosofico odierno, caratterizzato dalla preminenza di un naturalismo di tipo riduzionistico o eliminativistico, occorre chiedersi come sia possibile trattare il problema del senso della vita, quando è diventato *problematico* il concetto stesso di persona, sul senso della cui vita ci si interroga, quando sono diventati *problematici* gli stessi concetti di vita umana, di persona umana, di coscienza e di interiorità». ⁷ Da filosofo analitico della religione, anche se vedremo più avanti non essere questa la dicitura sotto la quale l'Autore vuole essere riconosciuto, Micheletti guarda alla persona nella sua interezza, come una realtà di fatto includente a sua volta realtà di fatto ben definite. Pertanto, si vedrà che non è possibile ridurre il problema del senso all'attribuzione/creazione di senso; il piano conoscitivo dello scoprire denota il punto di partenza del filosofo, punto di partenza squisitamente realistico. Egli richiamando Spaemann osserva che proprio quando la natura non ha alcuna implicazione normativa, è proprio essa ad andare allo sbaraglio; ciò che la natura vuole e fa è spiegabile “naturalisticamente”. Queste le parole del teologo di Berlino che egli richiama: «L'idea di disporre a piacere e senza limiti della natura trasforma l'uomo stesso in un essere puramente naturale». ⁸ Sulla stessa linea si pone Gabriele De Anna, richiamato dall'Autore in nota: «Se si vuole veramente spiegare tutto materialisticamente, si deve essere in grado di dare una descrizione della realtà intera che faccia ricorso solo a termini che indicano oggetti materiali. E questo, nei nostri tempi, significa che si deve usare solo il linguaggio della fisica fondamentale. Di fatto però, questo si è rivelato impossibile». ⁹ Emerge l'importanza di distinguere il piano della creazione del senso da quello della scoperta.

⁶ M. MICHELETTI, “Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra ‘creare’ e ‘scoprire’ il senso e la questione della dimensione normativa”, cit., p. 91.

⁷ Ivi, p. 88.

⁸ R. SPAEMANN, *Persone*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 94-95.

⁹ G. DE ANNA, “Persona: analisi storico-critica di una babele filosofica”, in G. BONIOLO – G. DE ANNA – U. VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano 2007, p. 131.

La stessa interpretazione del dato religioso necessita di un elemento storico, scrive Micheletti: «lo stesso venir meno del senso, nell'esperienza personale e nella situazione culturale, non è concepibile senza un cedimento dell'intera struttura interpretativa teistica».¹⁰

Micheletti è consapevole delle diverse forme che il problema del “senso della vita” può assumere. Il tema è legittimo e in rapporto alle presupposizioni implicate. Così elenca l'Autore: «1) Qual è il senso della vita? (si presuppone che la vita *abbia* un senso); 2) La vita ha un senso? (si presuppone che *possa* averlo); 3) La vita può avere un senso? (qui il dubbio investe la stessa *possibilità* e *intelligibilità* o la stessa *legittimità* del problema come avente un contenuto cognitivo)». Tale formulazione del problema trova in ambito analitico la seguente traslitterazione, in autori quali Elmer D. Klemke, Steven Sanders e David R. Cheney: «1) Perché esiste l'universo? Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla? C'è un piano per l'intero universo? 2) Perché gli esseri umani (in generale) esistono? C'è uno scopo per la loro esistenza? 3) Perché *io* esisto? Esisto per qualche scopo? Come posso scoprirlo?», che poi nuovamente si articola nello specifico con Sanders, Cheney, teisti, pessimisti e umanisti, in «1) Quali caratteristiche *deve* avere la vita per essere significante? 2) La vita, *di fatto*, ha queste caratteristiche?», interrogativi ai quali ognuno di essi risponde diversamente. Ora qui non ci interessa tanto scendere nel dettaglio delle risposte, quanto semplicemente mostrare che il problema del senso può trovare declinazioni differenti, e porre in rilievo l'osservazione conclusiva di Micheletti per cui «le risposte date in termini di *creazione* del senso non si pongono sullo stesso piano logico delle risposte date in termini di *scoperta* del senso (che presuppongono che il problema del senso riguardi in modo specifico e strutturale il senso e lo scopo *della* vita, non un senso che si possa soggettivamente *conferire alla* vita). In base a tale presupposizione implicita nella prospettiva teistica, l'umanismo *non può non* apparire un'altra forma di nichilismo».¹¹

Il problema del “senso della vita” trova il suo risvolto in quello della scoperta del senso portando con sé un'implicazione etica. Questo «non solo perché ciò che dà senso alla vita e la rende degna di essere vissuta non può non partecipare della natura del bene, ma anche perché la *ricerca* personale del senso, che è costitutiva in qualche modo di quello stesso senso, non può avvenire fuori del quadro di una qualificazione morale della persona, che richiede il possesso e l'esercizio delle virtù e l'attuazione di pratiche di trasformazione del proprio modo di essere».¹²

¹⁰ M. MICHELETTI, “Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra ‘creare’ e ‘scoprire’ il senso e la questione della dimensione normativa”, cit., p. 91.

¹¹ Ivi, p. 96.

¹² Ivi, p. 99.

Non è un caso che Micheletti dedichi ampio spazio nelle sue riflessioni al tema della “preghiera”, tema che può risultare insolito in ambito analitico, ma che invece – ribadisce l'Autore – è parte integrante della nuova stagione della filosofia analitica della religione. Tale nuova stagione segue la fase iniziale improntata dal positivismo logico e, a partire dagli anni '60 e '70 del secolo scorso, è andata sempre più sviluppandosi nei campi fondamentali della semantica e dell'epistemologia, ma anche della logica modale e della stessa metafisica.¹³ E ancora va a confermarsi il primato della scoperta del senso: è necessario uno sfondo realistico affinché la stessa dimensione intenzionale della preghiera abbia senso. Afferma Micheletti: «Ho sottolineato come il realismo non svolga un ruolo marginale nell'attuale rinascita della teologia naturale, se è vero che i tentativi di rendere conto della nozione di Dio *all'interno di prospettive anti-realistiche* risultano forme raffinate di riduzionismo che fanno del discorso teologico essenzialmente un prodotto degli sforzi umani sul piano epistemologico o sociologico. In una prospettiva non realistica o anti-realistica la preghiera, mi sembra, non avrebbe senso».¹⁴ Se il tema della preghiera può apparire marginale in filosofia, Micheletti ricorda che esso è associato al problema del “senso della vita” proprio per mano del filosofo analitico per definizione, che nei suoi *Quaderni* in data 11.6.1916 appuntava “Pregare è pensare al senso della vita”, e ancora in data 8.7.1916 affermava che “credere in Dio” vuol dire “comprendere la questione del senso della vita”, anzi “vedere che la vita ha un senso”. Micheletti, attento studioso di Wittgenstein, osserva come per il pensatore viennese, ancora nelle *Philosophische Untersuchungen* (opera composta successivamente), “pregare” sia incluso nei “giochi linguistici” in cui l'intenzionalità emerge in rapporto al mondo e all'ambito stesso della trascendenza religiosa. La dimensione della preghiera diventa pertanto espressione di senso, scoperto a partire da un dato di realtà. Per cui Micheletti afferma: «l'importanza dell'esperienza religiosa trascende di gran lunga quell'ambito di discussione epistemologica, su cui prevalentemente si sofferma la filosofia analitica della religione [...]. L'incontro con Dio costituisce il cuore e il germe della religione [S.T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh U.P., Edinburgh 1997, p. 122]. La conoscenza più profonda di Dio, ancorché pur sempre parziale rispetto al mistero della sua realtà, è quella che è resa possibile da quella *trasformazione spirituale* mediante la quale una persona entra in comunione con Dio».¹⁵ Se perciò da

¹³ M. MICHELETTI, “La preghiera al vaglio della filosofia analitica. Dialogo con Mario Micheletti”, in M. DAMONTE, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2014, p. 151.

¹⁴ Ivi, p. 155.

¹⁵ M. MICHELETTI, *L'esperienza religiosa come garanzia epistemica e come evidenza della realtà divina*, in «Fogli Campostrini», v. 1, 2012, p. 7.

una parte il nesso storico è vincolante per il diramarsi del senso, dall'altra il soggetto si deve rendere responsabile della scoperta di quest'ultimo. Per tale ragione Micheletti afferma che: «la riflessione sul senso della vita come oggetto di una possibile scoperta non comporta quell'atteggiamento di passività deplorato dai filosofi favorevoli a un umanismo radicale. Si tratta di una ricerca attiva, che presuppone l'impegno e la presenza di qualità (anche, e soprattutto, di qualità morali, delle virtù del carattere) in chi ricerca, l'apertura della ragione a ciò che la trascende e la soddisfa intellettualmente».¹⁶

3. Una questione di fede

Proseguendo nella sua analisi sul senso della vita nella filosofia analitica della religione, Micheletti, nell'approfondire il tema della preghiera, giunge a evidenziare il carattere proprio della fede: «la fede è assai più che un mero assenso intellettuale a certe proposizioni, perché richiede conversione, fiducia totale, amore di Dio, obbedienza alla sua volontà, ferma speranza nell'adempimento delle sue promesse».¹⁷ È curioso che un'altra filosofa wittgensteiniana, seppur per tradizione ma non di fatto, abbia dedicato un saggio proprio a questo tema, articolandolo secondo una prospettiva filosofica che si allinea al pensare del nostro Autore. Mi riferisco alla relazione "Faith"¹⁸ tenuta da Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe il 27 ottobre 1975 all'Oscott College, seminario dell'arcidiocesi di Birmingham. Nel saggio ella proponeva una definizione di fede umana per arrivare quindi attraverso un'articolata argomentazione, ricca di esempi, alla credenza in Dio. Ella sottolineava inoltre l'importanza dei "presupposti" della fede. Proponeva il seguente esempio: un tale riceve una lettera da un uomo che conosce di nome Jones. Nella lettera Jones dice che la propria moglie è morta. Il tale gli crede, cioè crede che la moglie sia morta perché crede a *lui*. Questo è ciò che Anscombe chiama "fede umana",¹⁹ osservando come tale

¹⁶ "Il senso della vita come problema filosofico. La distinzione fra 'creare' e 'scoprire' il senso e la questione della dimensione normativa", cit., pp. 99-100. Per un ulteriore approfondimento sul tema della preghiera e la dimensione trascendente si legga M. MICHELETTI, *Il concetto di 'preghiera' e il concetto di 'Dio'*, in «Fogli Campostrini», v. 5, 2013, n.1, pp. 95-103.

¹⁷ M. MICHELETTI, "La preghiera al vaglio della filosofia analitica. Dialogo con Mario Micheletti", cit., p. 153.

¹⁸ G.E.M. ANSCOMBE, "Faith", Fifth Wiseman Lecture, 27 ottobre 1975, Oscott College, seminario dell'arcidiocesi di Birmingham, Inghilterra, in *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, M. GEACH – L. GORMALLY, Imprint Academic, Exeter 2008, pp. 11-19.

¹⁹ Anscombe riprende questo concetto anche nel saggio "What is it to Believe

pensare sia comune nel linguaggio corrente: “perché credi la tal cosa?”, “mi fido, vado sulla fiducia, il tizio mi ha detto così e così”. Anscombe metteva quindi in evidenza come il credere a Jones, che cioè sua moglie fosse morta, abbia una serie di “presupposti”; nel credere a Jones il tale infatti presuppone: 1. che Jones esista; 2. che la lettera veramente provenga da lui; 3. che sia vero il contenuto della lettera. In circostanze normali tali presupposti non verrebbero messi mai in dubbio. Ciò che però preme ad Anscombe osservare è che tali convinzioni o assunzioni sono, logicamente, presupposti che il tale ha: il credere che la moglie di Jones sia morta dipende dal suo credere a Jones. Anscombe ribadisce finemente di avere affermato che questi *sono* dei presupposti; ella cioè non afferma che il fatto che il tizio creda a Jones implica la verità dei tre presupposti sopra menzionati, ma semplicemente che il suo credere a Jones implica che egli *creda* queste tre cose.

Vi è un'ulteriore questione circa i presupposti del credere a qualcuno. Anscombe sottolinea di non avere detto che il mero fatto di “credere a Jones” presupponga che Jones esista, abbia scritto la lettera ed abbia affermato la tal cosa in essa. A chiarimento propone una nuova situazione per cui un tale è vittima della bufala di una corrispondenza epistolare: egli crede di ricevere lettere da un mittente reale quando in realtà si tratta di una persona inventata. Si interroga Anscombe: egli crede al mittente? Che cosa dire? Dovremmo forse negare che alcuni uomini del passato credevano agli oracoli degli dei? Al dio Apollo? Risulta chiaro il ragionamento: affermare che il mittente a cui il tizio crede è inesistente non comporta inficiare la validità del suo “credere in”. A proposito riemerge il problema dello “scoprire” e del “creare” il senso prima ripercorso attraverso alcuni passaggi dei testi di Micheletti. È chiaro, infatti, che l'esistenza pone le basi della credenza, pertanto c'è una scoperta di senso, che trae le sue origini

Someone?” (in *Rationality and Religious Belief*, C.F. DELANEY (ed.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, IN, 1979, pp. 141-151, ripubblicato in *Faith in a Hard Ground, Philosophy and Ethics*, cit., pp. 1-10) afferma: «Un tempo si diceva così: la fede si distingueva in umana e divina. La fede umana era credere a un semplice essere umano; la fede divina era credere a Dio. Nella discussione senza alcun aggettivo qualificativo, la parola “fede” tendeva a significare solo o soprattutto “fede divina”. Ma il suo valore in questa linea di discendenza è abbastanza cambiato. Oggi si usa per significare più o meno la stessa cosa di “religione” o eventualmente “credenza religiosa”. Così la fede in Dio sarebbe ora generalmente chiamata “fede” – credere in Dio, non credere che Dio ci aiuterà, per esempio. Questo è un grande peccato. Ha avuto un effetto disgustoso sul pensiero della religione. L'idea sana che ci dovrebbe essere una cosa come credere in Dio è stata persa di vista. “Abramo credette a Dio, e questo contò come sua giustificazione”. Per questo è stato chiamato “il padre della fede”. Anche in questo contesto piuttosto noto, dove le parole appaiono chiaramente, non vi si presta attenzione», p. 2.

dalla realtà, e vi è poi una creazione di senso, come nel caso del nostro amico, vittima della burla epistolare. Non è un caso che Micheletti riprenda a proposito, quasi quale esito di una investigazione filosofica, il tema dell'etica delle virtù, caro ad Anscombe. Richiamando il saggio *Modern Moral Philosophy*²⁰ del 1958, Micheletti afferma: «Nella conclusione dell'articolo [...] *Modern Moral Philosophy*, la Anscombe prospettava una ripresa dell'etica delle virtù, come corrispondente a una visione dell'etica radicata in appropriate analisi dei concetti di “natura umana”, “fioritura umana”, “bene” per l'uomo. Queste indicazioni sono all'origine dell'odierna etica delle virtù».²¹ La scoperta del senso orienta l'azione, per questo diviene un affare di virtù, di etica delle virtù, stante alla corrente menzionata da Micheletti e ripercorsa, se non amplificata, dalla stessa Anscombe. Nella scoperta di senso però non ci si volge semplicemente all'azione, ma a un'azione orientata. Prosegue Micheletti: «L'incongruenza sottolineata dalla Anscombe nella maggior parte della filosofia morale moderna, l'accento posto sulla legge morale senza il riferimento, concettualmente necessario, al legislatore divino, trova in un certo senso il corrispettivo nel mantenimento, ove si verifica, del concetto di virtù senza il riferimento a un ordine teleologico dei fini, in ultima analisi all'*ordo ad Deum*».²² Tale tensione si avverte, nel pensiero di Anscombe, proprio nell'importanza da lei attribuita alla spiritualità quale caratteristica distintiva dell'essere umano, tema analizzato approfonditamente da Anselm Winfried Müller nella sua lezione²³ commemorativa in onore di Anscombe, dove si legge: «la dignità della vita umana che è conseguente alla sua natura spirituale è infatti della massima importanza per Anscombe – e dovrebbe esserlo per chiunque, a causa delle profonde implicazioni pratiche di questa dignità»,²⁴ e ancora «Anscombe dice che “non si può riverire la dignità della propria umanità”. La base di questa dignità, tuttavia, è la natura spirituale dell'uomo».²⁵ Infine: «Anche se pensiamo, come fa Anscombe, che la nostra natura spirituale si basa sul nostro essere creati da Dio a sua immagine, è plausibile ritenere che ciò che ci fa

²⁰ G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», v. XXXIII, n. 124 (1958), pp. 1-19; in *Collected Philosophical Papers*, III, Blackwell, Oxford – University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, pp. 26-42; in *Human Life, Action and Ethics*, M. GEACH – L. GORMALLY (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005, pp. 169-194.

²¹ M. MICHELETTI, *Religione, etica e senso della vita*, in «Humanitas», 66, 2011, n. 2-3, p. 368.

²² Ivi, p. 371.

²³ A. W. MÜLLER, “The Spiritual Nature of Man”, in *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, L. GORMALLY – D. A. JONES – R. TEICHMANN (eds.), Imprint Academic, Exeter 2016, pp. 12-32.

²⁴ Ivi, p. 30.

²⁵ Ivi, p. 31.

assomigliare a Dio è il nostro orientamento verso la verità e il bene. E se, sempre con Anscombe, pensiamo che le pretese di verità e di bontà la cui percezione fonda la nostra spiritualità sono, in ultima analisi, pretese di Dio stesso: anche allora la nozione di natura spirituale sembra implicare un riferimento alla verità e al bene piuttosto che a Dio. Da questo punto di vista, allora, sembra giusto dire che il fondamento della nostra dignità è una natura che ci orienta verso i fini della verità e del bene fornendoci la coscienza di essere soggetti a questi fini come norme. Questa coscienza non può trovare espressione nelle manifestazioni di una forma di vita puramente animale; essa caratterizza la natura spirituale dell'uomo». ²⁶

A conclusione della presente riflessione tengo infine a osservare che ad accumunare Micheletti e la filosofa del Limerick vi è anche il fatto che entrambi, memori nonché depositari del pensiero wittgensteiniano, prendono le distanze dal “settorializzare” il pensiero analitico. E questo dovrebbe mantenersi come insegnamento. Anscombe lo fa in modo determinato e chiaro nel suo saggio “Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers”, ²⁷ conferenza che tenne al Congresso Internazionale di Teologia Morale a Roma nell'aprile del 1986, mentre Micheletti scrive: «[...] nei miei scritti non ho mai dato molto peso, nell'ambito della filosofia della religione, alla distinzione, o addirittura contrapposizione, tra “filosofia analitica” e “filosofia continentale”, e ho sostenuto che, se mai quella distinzione ha senso, non dovrebbe essere irrigidita oltre misura, anche perché in qualche modo è la filosofia analitica della religione, insieme alla metafisica analitica, a connettersi con la grande tradizione filosofica europea, sebbene talvolta in contrasto con le prevalenti tendenze “continentali” *recenti*». ²⁸

²⁶ Ivi, p. 32.

²⁷ G. E. M. ANSCOMBE, International Congress of Moral Theology, April 1986, Rome. “Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers”, in *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, cit., pp. 66-68. Ho preso in analisi accuratamente questo saggio nel mio lavoro “Analytical Thomism: a Misleading Category?”, in E. GRIMI, *Tradition as the Future of Innovation*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 65-79.

²⁸ M. MICHELETTI, “La filosofia analitica della religione nel mio percorso di ricerca”, presente raccolta, p. 322-335