

EMILIO DI SOMMA

COME IL MONDO VERO SMISE DI ESSER FAVOLA;
MICHELETTI E IL RITORNO DEL PENSIERO TEOLOGICO-
ONTOLOGICO NELLA TRADIZIONE DELLA FILOSOFIA
ANALITICA

Sommario

Il saggio intende discutere, tramite il lavoro di Micheletti, la riacquisita dignità che la discussione ontologica e teologica ha trovato nel dibattito filosofico contemporaneo, specialmente nella tradizione della filosofia analitica della religione. In particolar modo, appoggiandosi alle trattazioni di Micheletti circa la problematica di Dio in filosofia e la riscoperta del valore delle asserzioni religiose nel contesto della filosofia analitica, il saggio si propone di offrire un contributo riguardo lo sfondo metafisico del dibattito intellettuale in corso: ossia il contrasto crescente tra teismo e “naturalismo perenne”, già accennato da Micheletti nel suo saggio “La rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica”.

Parole chiave: Mario Micheletti, filosofia analitica, Charles Taylor, metafisica, epistemologia.

Abstract

The essay aims to discuss, through Micheletti's philosophical work, the re-acquired dignity of ontology and theology within the contemporary philosophical debate, especially in the context of analytic philosophy. By relying on Micheletti's research work on the problem of “God” in philosophy and the rediscovered value of religious statements within analytic philosophy, the essay aims to explore the metaphysical framework of the debate: the conflict between theism and naturalism, already mentioned by Micheletti in his essay *La Rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica*.

Keywords: Mario Micheletti, Analytic philosophy, Charles Taylor, metaphysics, epistemology.

Introduzione

Alasdair MacIntyre iniziò il suo seminario su Tommaso D'Aquino, nel 1990, presso l'Università Marquette di Milwaukee, pubblicato in seguito con il titolo *First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*, con la seguente affermazione: *Nothing is more generally unacceptable in recent philosophy than any conception of a first principle. Standpoints mutually at odds with each other in so many other ways, of analytic or continental or pragmatic provenance, agree in this rejection.*¹

Questo rifiuto è ancora forte, e persino sovra-rappresentato, nel mondo della filosofia e sociologia accademica, nonostante le numerose critiche avanzate sia in campo filosofico che teologico. Tale soverchiante presenza è, tuttavia, solo il sintomo di una società che, come Stanley Hauerwas fa intelligentemente notare nel suo *Residents Aliens*, ci si era illusi fosse intimamente “cristiana” ed aveva, invece, solo accolto, convenientemente, una determinata conformazione sociale funzionale alla propria sussistenza.² Ora che il cristianesimo non è più il solo “show” in città, di fronte a nuovi e più attraenti spettacoli, rapidamente si abbandonano idee e concetti ritenuti vecchi e superati per schierarsi, nuovamente fin troppo convenientemente, con i nuovi vincitori.

La filosofia moderna e contemporanea ha, in effetti, recitato la parte del folle nietzscheano, correndo per le piazze e gridando che “Dio è morto”, annunciando la morte di un Dio fin troppo scomodo per la “razionalità scientifica”, che questo divino “padre/padrone” ha dato più volte la prova di mal tollerare. In questo senso, la riduzione del dialogo sulla realtà divina ad argomento per i soli appartenenti alla “cerchia” della religione è la logica conseguenza di questo rifiuto che non è solo accademico, ma innanzitutto sociale e culturale.

Filosoficamente, il rifiutarsi dell'accettare la validità, o anche solo la dignità di rappresentanza nella sfera pubblica, delle affermazioni religiose, ha trovato, nel corso degli ultimi 200 anni, svariati piedi su cui poggiare, dall'epistemologia humeana e la critica kantiana, per arrivare alla onto-

¹ A. MACINTYRE, «First principles, final ends, and contemporary philosophical issues», in *The Task of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 143.

² S. HAUERWAS – W. WILLIMON, *Residents Aliens*, Abingdon Press, Nashville, 1989.

teologia Heideggeriana, passando per la critica positivista dell'argomentazione religiosa. La filosofia analitica non è stata estranea a questo rifiuto, come Micheletti ha ben fatto notare, nel suo ciclo di lezioni su *La teologia razionale nella filosofia analitica*, traslato poi nel volume con il medesimo titolo. Una delle critiche mosse alle affermazioni religiose, sviluppata da Flew e Ayer, è quella che afferma il loro essere "infalsificabili"; o comunque prive di valore cognitivo, ossia sarebbe impossibile delinearne verità o falsità. Le asserzioni religiose, praticamente, non direbbero nulla. Sono pseudo-asserzioni, risulterebbero sempre vere indipendentemente dai fatti, sfuggendo, in questo modo, alla possibilità di essere rese false. Poiché, per questa linea di pensiero positivista, un enunciato, per essere significativo dal punto di vista cognitivo, deve poter essere falsificato, ne conseguirebbe che le asserzioni religiose sarebbero "non significative".

Tuttavia, come Micheletti, di nuovo, ci fa notare, oggi, sviluppo assai sconcertante, la filosofia analitica è uno dei pochi campi in cui si può discutere dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi. Correttamente Micheletti ci ricorda i limiti di questo ritornato approccio razionale al problema di Dio, la distinzione (non incompatibilità) tra il Dio che è oggetto della ricerca razionale e il Dio della fede,³ e riafferma che la dimensione religiosa non possa identificarsi con la dimensione razionale. Tuttavia, la rifioritura di questo approccio al problema di Dio, all'interno di un ambito che è sempre apparso ostile a questo tipo di pensiero, è istruttiva non solo per coloro che si muovono all'interno dell'orizzonte analitico, ma anche per chi intende investigare, a livello storico e culturale, la rilevanza di tali cambiamenti. Cosa ci dice, non solo sulla filosofia, ma anche sull'essere umano ed il suo essere nella storia, il fatto che alcune questioni, date per morte da scienza, filosofia e sociologia, stiano prepotentemente tornando al centro del dibattito accademico?

Come Micheletti fa notare nel suo articolo, *La problematica di Dio nell'orizzonte della filosofia*, il confronto filosofico tra naturalismo e teismo circa l'esistenza di Dio, la possibilità stessa di discutere di questa esistenza, e dei caratteri della persona divina, ha notevoli implicazioni che non si esauriscono nel campo dell'analitica, ma traslano nell'etica e nell'analisi sociale e culturale. Se il problema del teismo è vero, allora appare evidente la sua rilevanza per il problema del senso della vita e di cosa significhi, per gli esseri umani, vivere una vita vissuta in "pienezza".⁴

³ M. MICHELETTI, *La Teologia Razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma, p. 14.

⁴ M. MICHELETTI, *La problematica di "Dio" nell'orizzonte della filosofia analitica*, in «Teologia», Vol. 45 n. 2, giugno 2020, pp. 231-262.

Conseguentemente, lo scopo di questo articolo è quello di investigare lo sfondo metafisico del contrasto crescente tra teismo e naturalismo perenne, delineato da Micheletti, e le sue conseguenze per l'etica e l'analisi della società contemporanea. In particolar modo, usando il lavoro di Micheletti come guida teoretica, e facendo riferimento al lavoro filosofico ed antropologico di personalità contemporanee come MacIntyre e Taylor, il saggio intende proporre una critica al rifiuto della trascendenza, tipico del pensiero filosofico della modernità e post-modernità e riaffermare, invece, la posizione tayloriana riguardo alla necessità storica ed umana del poter "pensare la trascendenza", entrare in relazione con essa e poter discernere in essa una guida per orientarsi nel mare dell'immanenza. Rievocando, in questo, la posizione di Taylor, espressa nel lavoro *A Secular Age*, dell'uomo contemporaneo come creatura in sofferenza per la "perdita" della trascendenza.

1. *Le critiche al pensiero teistico come rigetto di una metafisica rivale*

Ne *La teologia razionale nella filosofia analitica* Micheletti discute alcune delle critiche, e relative confutazioni, che i filosofi moderni, empiristi, analitici e positivisti hanno mosso contro il teismo e la pretesa di poter discutere razionalmente dell'esistenza di Dio e degli attributi divini. La questione che qui si intende affrontare è il valutare come, sotto un linguaggio analitico, possa nascondersi una "implicita" metafisica. In questo senso, le critiche dei positivisti analitici non rappresenterebbero un tentativo di ridurre a "pura scienza" l'insieme delle asserzioni sul mondo, quanto quello di rigettare una metafisica che si considera rivale rispetto alla propria *Weltanschauung*, che però risulta ugualmente pre-razionale ed impossibile a fondarsi su basi "empiriche", come pure il criterio di "scientificità" moderna vorrebbe. La modernità, in pratica, fallirebbe nel rispettare i propri stessi criteri di oggettività e realtà una volta che li utilizzasse per valutare i propri assunti fondamentali.

La filosofia analitica, come ci fa notare Micheletti, a lungo è apparsa nel suo aspetto più positivistico, esemplificato dalle obiezioni di Ayer e Flew contro le argomentazioni di tipo teistico.⁵ Per Ayer, in *Language, Truth and Logic*, gli enunciati religiosi, che vengono sussunti alla metafisica, da Ayer decisamente separata dalla filosofia, sono privi di significanza cognitiva. Se la filosofia può essere considerata, a buon diritto, una branca del sapere, per Ayer la metafisica non produce alcun tipo di conoscenza. La filosofia pertiene al sapere solo nella misura in cui essa è "analitica" circa la realtà, o una parte di essa. Mentre gli enunciati metafisici, a

⁵ M. MICHELETTI, *La Teologia Razionale nella filosofia analitica*, p. 21.

cui quelli religiosi appartengono, non producono conoscenza su nulla che possa dirsi reale. Pertanto, sono incapaci di esprimere una qualunque verità o falsità, e vanno quindi collocati al di fuori della significanza cognitiva.⁶

Per Flew, invece, gli enunciati religiosi sono delle false asserzioni. Le asserzioni religiose, proponendo enunciati che sfuggono ad ogni falsificazione e che sono compatibili con ogni stato di cose, si ridurrebbero a delle semplici tautologie indimostrabili ed infalsificabili, risultando, così, cognitivamente irrilevanti. Tale è lo scollamento che Flew vede tra le asserzioni religiose e la realtà, che conclude il suo breve saggio con la seguente domanda, che andrebbe posta ad ogni credente/sostenitore di tali asserzioni: *What would have to occur or to have occurred to constitute for you a disproof of the love of, or of the existence of, God?*⁷

Entrambe queste critiche sono già state ampiamente discusse e confutate da filosofi analitici e della religione, come già argomentato da Micheleletti. Tuttavia, questo tipo di argomentazioni rimane interessante per comprendere lo sfondo (anti-)metafisico del positivismo nel 20° secolo. Phillips, nel suo *The Concept of Prayer* critica la posizione di Flew in quanto essa parte dall'assunto che vi possa essere un utilizzo "ordinario" del linguaggio, dato per scontato ed utilizzato come assunto generale, da far valere poi come metro di giudizio del linguaggio religioso.⁸

Swinburne, invece, nel suo *The Coherence of Theism* critica la restrizione linguistica che Flew vorrebbe apportare al linguaggio, per potervi basare una critica delle asserzioni religiose. Se Flew, da un lato, afferma che descrivere Dio tramite attributi personalistici (Dio è persona, possiede volontà ed è agente) sradica termini dal loro contesto proprio, quello umano, per traslarli in un contesto in cui perdono ogni senso, Swinburne, da un altro lato, replica a Flew che una simile critica potrebbe essere mossa a qualunque scienziato o branca scientifica nel momento in cui si trovasse ad utilizzare concetti appartenenti ad un'altra branca della scienza (ad esempio, è legittimamente possibile parlare di diametro degli atomi? O di loro massa?).⁹

Ciò che va considerato, per una analisi storica e filosofica del conflitto tra teismo e naturalismo, è che l'atto stesso di proporre una restrizione linguistica è già sintomo di una implicita presa di posizione metafisica. Come già Taylor ha proposto, nel suo *a Secular Age*, il positivismo, sia

⁶ A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1971, pp. 37-39.

⁷ A. FLEW, «Theology and falsification», in *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London, 1963, p. 99.

⁸ D.Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, The Seabury Press, New York, 1981, pp. 6-7.

⁹ R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, pp. 52-55.

come movimento che come schema di pensiero, è un tentativo storico di preservare un senso di “ordine immanente” nella realtà, ripudiando ogni riferimento verso la trascendenza.¹⁰ La pretesa di esistenza di un linguaggio “ordinario”, che fungerebbe da norma e metro di valutazione delle asserzioni religiose è indizio dell’aver già postulato l’esistenza di questo ordine, a cui pertiene un determinato linguaggio che gli è proprio e che è possibile opporre come legge e giudizio nei confronti di coloro che tale ordine immanente vorrebbero mettere in discussione, pretendendo di discutere di un principio divino delle cose.

Il proporre una restrizione linguistica è inoltre sintomo, a mio avviso, del fatto che la corrente filosofica espressa da Flew ed Ayer non sia riuscita ad evitare l’ineluttabile dramma della natura culturalmente condizionata di De Martino. Se, come De Martino, sposiamo l’idea che la modernità stessa sia nata in polemica con il pensiero magico-religioso, allora è inevitabile che all’esclusione concettuale/ontologica faccia seguito una esclusione linguistica. Ossia il linguaggio stesso è utilizzato come arma da brandire contro una forma di pensiero che si ritiene inaccettabile ed incompatibile con la natura percepita dal proprio orizzonte culturale. Un sistema metafisico, ossia una natura percepita come ordinata e connessa ad una struttura trascendente, che si ritiene inconciliabile con il proprio senso del mondo ed il proprio panorama concettuale, naturalista ed immanente, viene condannato a priori sul piano concettuale, condanna che poi sviluppa, a posteriori, la struttura linguistica che sarà strumento dell’esclusione.

Il medesimo discorso può essere avanzato circa il principio di verificabilità empirica proposto da Ayer e dal positivismo logico. Nel capitolo 1 di *Language, Truth and Logic* Ayer propone il principio di verificabilità empirica come fondamento per la valutazione della validità delle asserzioni metafisiche (procedura che poi precipita sugli altri tipi di giudizio ritenuti non letteralmente significanti, come le asserzioni etiche o estetiche). Una asserzione è fattualmente valida se e solo se il proponente della asserzione è a conoscenza di un metodo di verifica del contenuto dell’asserzione, ossia, se il proponente riesce ad offrire anche il tipo di osservazioni, e la qualità delle stesse, tramite le quali l’asserzione possa essere valutata come vera o falsa.¹¹ Ogni asserzione deve, quindi, offrire anche dei criteri di osservabilità per valutare la sua verità o falsità.

Il principio di verificabilità è stato ampiamente criticato, e le sue conseguenze paradossali investigate ed esposte largamente. Miller, ad esempio, nel suo *Emotivism and the Verification Principle*, critica Ayer ed il suo

¹⁰ C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press, Cambridge, 2007, pp. 388-391.

¹¹ AYER, *Language, Truth and Logic*, pp. 15-17.

principio di verificabilità nel suo tentativo di conservare, se non la significanza, almeno la sensatezza delle asserzioni etiche. In particolar modo, critica il fatto che Ayer, nella sua difesa dell'etica in un contesto logico-positivista, finisca col contraddire il suo stesso principio, che condurrebbe, invece, ad un nichilismo totale in campo etico.¹² Se invece tentasse di preservare la validità e la possibilità di discussione etiche, Ayer dovrebbe sacrificare la coerenza del suo stesso principio, che apparirebbe così intimamente contraddittorio.

Un argomento simile è stato avanzato da Feuer, nel suo *The Paradox of Verifiability*, in cui dichiara apertamente che il principio di verificabilità, così come è espresso, è intrinsecamente contraddittorio. Se il principio in sé stesso fosse verificabile, allora lo dovrebbe essere anche la sua contraddizione, poiché una asserzione è verificabile solo se anche la sua contraddizione è significativa. Ciò condurrebbe, nel caso del principio di verificabilità empirica, al risultato di dover ammettere che vi possano essere asserzioni significanti che tuttavia non danno conseguenze verificabili. Se il principio stesso, invece, non è verificabile, allora bisogna ammettere che anche il positivismo logico deve poggiare almeno su di una asserzione significativa che è tuttavia non verificabile.¹³ Feuer, che vuole comunque preservare la validità del principio stesso, deve quindi ammettere, in conclusione, che vi possano essere domande a cui non saremo in grado di dare una risposta verificabile.¹⁴

Meyers, invece, critica l'applicabilità stessa del principio come fondamento della validità della conoscenza, prendendo ad esame una sua applicazione specifica negli studi storici. Il problema si pone nel momento in cui, volendo utilizzare il principio come "fondamento" della conoscenza, dovremmo arrivare alla conclusione che la conoscenza storica non sia vera conoscenza, o alla conclusione che sia possibile verificare empiricamente le asserzioni storiche, oppure bisognerebbe ammettere una possibilità metafisica nella conoscenza. Meyers argomenta che Ayer, infatti, ha affermato che è possibile "verificare" in maniera "indiretta" la significanza di una asserzione storica; ad esempio: è possibile dire "stamattina ho mangiato uova e bacon", in seguito, utilizzando il ricordo di ciò che ho mangiato, o chiedendo ad altri presenti al momento della colazione, potrò verificare il fatto avvenuto.

Meyers asserisce che questo tipo di ragionamento, mentre salvaguarda la significabilità delle asserzioni storiche, allo stesso tempo aprirebbe la

¹² A. MILLER, *Emotivism and the Verification Principle*, «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, 98, 1998, pp. 103-124.

¹³ L.S. FEUER, *The paradox of verifiability*, «Philosophy and Phenomenological Research» 12, n. 1, 1951, pp. 24-41.

¹⁴ *Ibid.* pp. 40-41.

porta alla metafisica. Infatti, se una verificabilità “indiretta” è sufficiente per valutare la significanza di un enunciato P, allora è ammissibile l’esistenza di una asserzione significativa che sia logicamente impossibile da verificare. Tuttavia, se si volesse, invece, eliminare l’orizzonte metafisico dalle asserzioni significanti, allora si dovrebbe sostenere una posizione per cui sia possibile verificare in maniera diretta il fatto storico. La paradossale conseguenza sarebbe che l’applicazione del principio come criterio di verificabilità dei fatti storici, ed allo stesso tempo la negazione di ogni metafisica, ammetterebbe la possibilità logica di poter viaggiare nel tempo. Oppure dovremmo giungere alla conclusione di dover considerare la storia come una falsa conoscenza.¹⁵

Micheletti, correttamente, sostiene l’insostenibilità del principio sulla base che esso assomiglia sempre meno ad un criterio, *ex ante*, di tipo fondativo di una branca del sapere e sempre più viene riformulato, *ex post*, con l’intento di procedere ad una radicale esclusione della validità degli enunciati metafisici.¹⁶ In questo senso, il principio di verificabilità, piuttosto che essere un criterio fondativo di un tipo di discorso conoscitivo, diviene uno strumento di esclusione di enunciati che, a priori ed in maniera del tutto pre-razionale, vengono giudicati privi di significanza. Tuttavia, il paradosso è che qui si rivela, nuovamente, il dramma antropologico della natura culturalmente condizionata. Un determinato senso di realtà, sviluppato storicamente all’interno di un bacino culturale, proclama come *a priori* dei principi il cui utilizzo, in realtà a posteriori, è atto alla continua esclusione delle alternative ontologico-metafisiche che potrebbero metterlo in crisi.

Gli esponenti del positivismo logico avrebbero potuto dar prova di maggior onestà intellettuale se avessero semplicemente ammesso la propria impossibilità di *tollerare l’esistenza stessa* del discorso metafisico, piuttosto che postularne la non significanza tramite artifici logici che si sono rivelati, in ultima analisi, intimamente contraddittori.

Una simile ammissione avrebbe però condotto gli esponenti del positivismo ad una ammissione totalmente in contraddizione con la natura fondante del loro pensiero, e cioè che, almeno da un punto di vista implicito ed inespresso, il positivismo-naturalismo, invece di partire da una realtà empirica, partirebbe da una concezione metafisica del mondo. Una metafisica inespressa, assunta come un *a priori* silente, ma sempre si tratterebbe di una pre-razionale *Weltanschauung*, che non tollera rivali nella descrizione della realtà. Il conflitto tra teismo e naturalismo, quindi, sarebbe innanzitutto un conflitto tra “nature”, tra “mondi” diversi, eviden-

¹⁵ R. MEYERS, *Stace, Historical Statements and Verifiability*, «Philosophy and Phenomenological Research» 26, n. 2, 1965, pp. 260-262.

¹⁶ MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, pp. 22-23.

temente (almeno stante le argomentazioni degli atei naturalistici) inconciliabili.

Ad una simile conclusione è giunto MacIntyre, nel suo *After Virtue*. Nella sua difesa di un ritorno all'aristotelismo (tomista), il filosofo affronta la questione delle maggiori correnti filosofiche del 17° e 18° secolo, empirismo e naturalismo scientifico. Entrambe queste correnti, nel tentativo di delineare una nuova teoria della conoscenza, devono risolvere il conflitto epistemologico tra ciò che *sembra* e ciò che *è*. Per colmare questo divario, l'empirismo elabora un concetto di esperienza che pertiene al soggetto come ad un reame chiuso: non c'è nulla al di là della mia esperienza che possa fungere da metro di giudizio abbastanza oggettivo da poter fungere da paragone, così che non vi possa essere alcun contrasto tra *ciò che mi sembra* e *ciò che è in realtà*. Una simile teoria dell'esperienza, tipicamente humeana, richiede un tipo di esperienza totalmente privata.¹⁷

Di contro, il naturalismo scientifico dilata enormemente la distanza tra ciò che *sembra* e ciò che *è*. La scienza naturale ci insegna che dobbiamo prestare il nostro assenso solo ad alcune esperienze, piuttosto che ad altre, e solo dopo che abbiano assunto una forma considerata appropriata per l'osservazione scientifica. Il fatto che visioni così opposte siano co-vissute nel medesimo bacino culturale e nel medesimo contesto storico, che potessero anzi partecipare della medesima *Weltanschauung*, rappresenta, per MacIntyre, una radicale incoerenza della visione del mondo moderna.¹⁸ Era possibile risolvere e nascondere tale profonda incoerenza solo nell'individuazione, da parte di entrambe le correnti, di ciò che *non poteva in alcun modo* risultare una visione del mondo accettabile. In questo senso, la modernità ha risolto la propria incoerenza interna rigettando la visione classica della precedente era storica. Concentrando su questa i propri strali ed il proprio rigetto.¹⁹

MacIntyre sembra, così, confermare una interpretazione demartiniana della modernità, ossia che essa sarebbe nata come radicale polemica alla concezione magico-religiosa del mondo. Il rigetto di tutto ciò che rappresenta la visione precedente del mondo sarebbe il collante che permetterebbe alla metafisica implicita del naturalismo di soprassedere alla propria incoerenza interna, prima tra tutte quella di essere una metafisica essa stessa. Il fatto che, nonostante i suoi tentativi più energici, la visione naturalista del mondo non sia riuscita ancora ad estirpare, come sua intenzione pare essere, il discorso religioso dal panorama storico e sociale contemporaneo, è prova che la sopravvivenza del discorso religioso pos-

¹⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 79-80.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 81.

sa basarsi su qualcosa di ben più solido che la semplice contingenza storica.

2. La necessità di un pensiero razionale sul Dio

Se la modernità, come proclamato dal folle nietzscheano, ha decretato la “morte di Dio” e l’esser “favola” del mondo vero, è ben strano che oggi, agli inizi del 21° secolo, questa favola venga ancora narrata nella nostra società, riacquistando, anzi, dignità nel dibattito filosofico, come argomentato da Micheletti, e persino dignità nel dibattito socio-politico, come argomentato da Peter Berger nel seminario da lui tenuto presso l’università del Massachussets, nel settembre del 2013, dove argomentava che la teoria della “secolarizzazione” fosse stata provata errata dal fatto che la religione non solo non fosse sparita dall’orizzonte sociale, ma anzi, stesse riguadagnando terreno in alcune parti del globo, sia a livello culturale che politico. Tesi riaffermata da Berger nella prefazione del suo ultimo lavoro, *The Many Altars of Modernity*,²⁰ dove asserisce che l’evidenza storica ed empirica contraddice apertamente la teoria della “secolarizzazione” del mondo. Di conseguenza, asserisce Berger, sarebbe necessario un nuovo paradigma sociologico, che riconosca la persistenza del discorso religioso accanto ad altri tipi di discorso.

La domanda da porsi, dunque, a seguito dell’esame, e relativa presa di distanza, dalle teorie positiviste che vogliono le asserzioni religiose come “non significanti”, specialmente dopo aver argomentato il basarsi di queste critiche su di una “metafisica” implicita, diventa: Su quali basi possiamo pensare la “necessità” di un pensiero sul divino, argomentato in maniera razionale? Come possiamo argomentare che possiamo, e forse siamo intrinsecamente tendenti a, pensare il divino? Che il “mondo vero”, quindi, non sia una favola?

Una argomentazione potrebbe affrontare il problema da un punto di vista meramente strumentale. Ossia, si dovrebbe preservare un senso del divino, e la possibilità di pensarlo, per evitare le conseguenze ritenute negative di una morale puramente naturalistica, materialista e/o emotivista. Micheletti stesso mette in connessione la possibilità logica di pensare e discutere razionalmente di Dio con le sue conseguenze etiche.²¹ Le conseguenze di un rifiuto del pensiero di Dio sono state proposte in maniera convincente da MacIntyre, il quale afferma che un’etica puramente emotivista e naturalista poggerrebbe su di una sociologia ove l’essere umano

²⁰ P. BERGER, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Walter De Gruyter, Boston e Berlino, 2014, I-III.

²¹ MICHELETTI, *La problematica di Dio nell’orizzonte della filosofia analitica*, pp. 260-261.

sarebbe sempre considerato un mezzo e mai un fine per l'agire umano. Un'etica puramente emotivista, conseguenza degli assunti di Flew e Ayer, infatti, annullerebbe ogni distinzione significativa tra asserzioni etiche manipolatorie e non-manipolatorie. Ogni asserzione etica rappresenterebbe sempre il tentativo di ispirare sentimenti e sensazioni del proponente nell'auditore, e mai si tratterebbe, quindi, di trovare dei fondamenti oggettivi su cui basare la razionalità e la giustizia delle asserzioni etiche.²²

Tuttavia, una semplice giustificazione *a posteriori* della necessità di poter pensare Dio, non farebbe altro che ridurre Dio stesso ad un ente tra enti, utile strumento da utilizzare per la convenienza delle vicende umane, rischiando così di cadere nell'onto-teologia denunciata da Heidegger. Se si vuole definire il pensiero di dio come "necessario", ossia come componente delle società umane cui gli uomini istintivamente tendono, ed ineliminabile dall'orizzonte storico, necessitiamo di argomentazioni che fondino "a priori" tale bisogno. In questo senso, MacIntyre produce una argomentazione più convincente discutendo dello status della scienza, della conoscenza e dei principi primi nel suo saggio *First Principles*.

Il filosofo argomenta che ogni scienza umana, ogni forma di sapere, necessita di *primi principi*, di arché, che offrano le premesse per una qualunque argomentazione dimostrativa successiva pertinente a quella specifica branca del sapere e che offrano, inoltre, una descrizione dei principali agenti causali dei fenomeni dimostrati. Ne conseguirebbe che, poiché le scienze sono ordinate gerarchicamente, le scienze fondamentali dovrebbero basarsi su una serie di primi principi che possano offrire il fondamento di ogni dimostrazione comprensibile, cosa che Tommaso D'Aquino, argomenta MacIntyre, aveva individuato in Dio.²³

Ogni scienza possiede un insieme di principi che offrono le premesse fondamentali degli argomenti investigati, oltre ad asserzioni sulle verità che possono produrre le prime dimostrazioni necessarie allo spiegare perché le cose studiate siano in un determinato modo (e non un altro). E' evidente che l'analiticità e la necessità di tali verità essenziali sia considerata come evidente *per se* e non sia dimostrata a priori, ma sia invece considerata in base al loro essere in grado di produrre, all'interno della branca considerata, ulteriori spiegazioni e comprensione dei processi osservati.²⁴ In questo senso, argomenta MacIntyre, anche le strutture conoscitive moderne sono orientate verso la creazione di un framework teleologico, che mira a comprendere pienamente qualcosa nella misura in cui ne ha

²² MACINTYRE, *After Virtue*, pp. 23-25.

²³ A. MACINTYRE, «First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues», in *The Task of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 157

²⁴ *Ibid.*, p. 158-159.

identificato una causa, un principio, ed ha poi individuato le conseguenze, il “fine” di tale principio e/o processo.

Se la genealogia della filosofia moderna, secondo MacIntyre, può essere spiegata tramite un rigetto della teologia e della teleologia aristotelica e tomistica, allo stesso tempo è da osservare che la filosofia, sempre secondo la sua argomentazione, ha fatto propri alcuni fondamenti della teoria della conoscenza e dell’investigazione scientifica di Aristotele e Tommaso. In questo senso, la ricerca di un “primo principio” unificatore della realtà, quantunque apertamente negato, sarà sempre presente nei meandri della mente dell’uomo moderno, pronto per essere richiamato nelle occasioni propizie, divenendo, di fatto, una questione ineliminabile dalla vita dell’uomo.²⁵

Una argomentazione simile è stata ripercorsa da Micheletti, nel suo saggio, *La problematica di Dio nell’orizzonte della filosofia analitica*, circa la persistenza dell’indagine teistica nella filosofia e nella cultura. Nel saggio si fa riferimento a Kretzmann, che nel suo lavoro del 1997 *The Metaphysics of Theism*, sostiene che la metafisica e la teologia naturale riappariranno sempre nel dibattito culturale poiché i problemi da loro affrontati sono soggiacenti alla struttura stessa dell’indagine razionale.²⁶ Affiancandoci a Kretzmann, si può affermare che il rifiuto di tale branca filosofica può essere motivato, nell’ateo, dall’insoddisfazione per determinate risposte offerte a determinate questioni. Tale rifiuto, tuttavia, rimane all’interno della pratica filosofica stessa e, pertanto, non può arrivare mai a squalificare l’intera operazione di “ricerca” di una comprensione razionale del Divino, poiché tale ricerca poggia sul metodo filosofico stesso.

Micheletti fa riferimento, inoltre, a De Cruz e De Smedt, che nel loro libro *A Natural History of Natural Theology* (2015) propongono una interpretazione cognitivista della persistenza della ricerca di comprensione razionale del divino. Credenze e pratiche religiose troverebbero le loro radici in capacità cognitive “normali”; sarebbero, ossia connaturate alla cognizione umana. L’atto stesso di “guardare” al mondo, quindi, sarebbe terreno fertile sufficiente per la rinascita, sia in ambito pubblico che filosofico, delle problematiche circa l’esistenza del divino e la produzione di argomentazioni teleologiche, cosmologiche e morali circa la sua esistenza.²⁷

In questo senso, una argomentazione simile, anche se non su base cognitivista, è stata proposta da Charles Taylor. Nel suo lavoro, *A Secular Age*, Taylor asserisce che la modernità stessa non può fare a meno di avere qualche riferimento, anche solo negativo, verso Dio e la trascendenza,

²⁵ *Ibid.*, pp. 170-176.

²⁶ M. MICHELETTI, *La Problematica di Dio nell’orizzonte della filosofia analitica*, p. 232.

²⁷ *Ibid.*, pp. 233-235.

poiché il nostro passato è storicamente sedimentato nel nostro presente.²⁸ In aggiunta, Taylor afferma che è centrale per la nostra stessa umanità cercare un “senso” delle cose, in particolar modo della nostra stessa vita. La ricerca di tale senso delle cose, e la nostra intuizione spontanea che le cose, l’universo, abbia un “senso” più profondo, che non sia solo un mare di “assurdo”, è qualcosa che Taylor colloca nella dimensione della nostra esperienza di vita.²⁹ Tale ricerca di senso, afferma Taylor, è alla base del nostro istintuale tentativo di raggiungere un senso di “pienezza” (*sense of fullness*) nelle nostre vite; tale tendenza sarebbe inerente al nostro stesso agire storico.

Taylor colloca, quindi, tale senso di pienezza in una prospettiva trascendente (non necessariamente cristiana). L’immanentismo moderno, dopo la tragedia delle guerre di religione e l’imposizione di un “immanent framework”, con conseguente crisi del pensiero e delle strutture religiose, ha tentato, come soluzione, di ripudiare la trascendenza in quanto tale ed ogni atto di pensiero rivolto verso essa. Tuttavia, così facendo, una parte essenziale del nostro agire morale e della nostra costruzione dell’identità, secondo Taylor, è stata messa a tacere. La vita in una cultura perfettamente laica che ha ripudiato ogni forma di trascendenza non può fare a meno di percepire, sullo sfondo, un conflitto perenne tra l’individuo e tale sostrato culturale.³⁰

Per questo motivo, afferma Taylor, la dimensione religiosa non può essere soppressa ed è inestinguibile dal tessuto culturale umano. Finché l’uomo tenterà di comprendere il proprio agire sociale e storico, di trovarvi una dimensione di bontà, una dimensione etica, e soprattutto di comunicare tale dimensione ai propri simili, egli non potrà fare a meno di rivolgere nuovamente il proprio sguardo ad un senso della trascendenza e del divino, anche se non necessariamente compreso in un’ottica cristiana.³¹

Conclusione

La critica ed il rifiuto della metafisica e dei discorsi religiosi è ancora uno dei capisaldi del contemporaneo dibattito filosofico e socio-politico. Sebbene, come anche Micheletti ha dimostrato, numerosi autori, come quelli che sono stati brevemente discussi nel corso di questo saggio, specialmente negli ultimi anni, abbiano discusso e portato argomentazioni in difesa delle asserzioni religiose, il conflitto tra naturalismo perenne e me-

²⁸ C. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 29.

²⁹ *Ibid.*, pp. 583-585.

³⁰ C. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 676-678.

³¹ *Ibid.*, pp. 706-710.

tafisica è da considerarsi ancora aperto. Uno degli argomenti che ho voluto avanzare nel corso di questo saggio, tuttavia, è che il naturalismo sia da considerarsi esso stesso come una visione del mondo poggiante su presupposti pre-razionali indimostrabili e che le critiche, fallaci, mosse da alcuni esponenti di questa corrente di pensiero, ed esaminate nel corso del saggio, sono da interpretarsi come il tentativo di squalificare a priori una visione del mondo che si ritiene inconciliabile ed ostile alla propria. In questo senso, il naturalismo è da considerarsi, seguendo l'impostazione demartiniana, come l'ennesimo presentarsi alla storia di una forma di "natura culturalmente condizionata". Piuttosto che vedere ad una "realtà oggettiva" e render "favola" il "mondo vero" delle asserzioni religiose, il naturalismo non farebbe altro che generare la propria alternativa favola, su cui far poggiare le sue dimostrazioni ed argomentazioni successive. A questo punto, il problema che si pone è la direzione in cui procedere una volta giunti a tale conclusione: è da trasformarsi ogni discorso sulla realtà in una favola? E' lo scontro tra filosofie solo uno scontro tra interpretazioni? Non penso che una impostazione demartiniana ci consenta una interpretazione così radicale della natura culturalmente condizionata. Anche se "condizionata", dopotutto, è pur sempre "natura", ossia un mondo in cui viviamo ed esperiamo e che possiamo quindi conoscere e comunicare ad altri. Vi debbono quindi essere dei criteri abbastanza ampi da poter giungere a delle asserzioni significanti per il numero più vasto possibile di persone, idealmente, per l'umanità tutta. La questione che si è voluta qui affrontare, tuttavia, è che lo squalificare a priori il discorso religioso non è da intendersi come un passo avanti nell'identificazione di tali criteri di significanza; è piuttosto una mossa di forza pura che mira ad eliminare ciò che è diverso ed alternativo alla propria visione del mondo, un ennesimo caso di arroganza culturale. Se, da un punto di vista storico e sociale, il naturalismo perenne, almeno nel contesto occidentale, può essere considerato come la visione culturale ancora dominante e vincente, specialmente a livello istituzionale, il lavoro di ricerca di Micheletti fa ben sperare che il "mondo vero" smetta di esser favola nel prossimo futuro e possa essere nuovamente discusso ed investigato.