

RICHARD SWINBURNE

L'ERRORE DI HUME E DI KANT NEL RIFIUTARE  
LA TEOLOGIA NATURALE\*<sup>1</sup>

La teologia naturale, concepita come quella serie di argomenti che dalle caratteristiche evidenti del mondo naturale deducono l'esistenza e la natura di Dio, ha fatto parte della tradizione intellettuale cristiana per la maggior parte della sua durata e ha radici sia nell'Antico Testamento che nella filosofia greca.<sup>2</sup> Certo, nessuno dei Padri Cristiani, degli scolastici e dei successivi teologi pensava che proprio tutti avessero bisogno della teologia naturale; ma pensavano che essa fosse a disposizione per chiunque dubitasse dell'esistenza di Dio e fosse in grado di comprenderne gli argomenti. Tuttavia, questa intera tradizione perse credito tra filosofi e teologi a seguito di argomenti analoghi avanzati da Hume e Kant sui limiti di ciò che gli esseri umani potevano comprendere e conoscere. Gli argomenti di Kant hanno avuto un'enorme influenza negli ultimi due secoli sul pensiero dei filosofi nel continente europeo, e, tramite questi filosofi, anche sui teologi, nei paesi di lingua inglese così come nel continente europeo. Gli argomenti di Hume ebbero la loro maggiore influenza sul pensiero dei filosofi di lingua inglese; e un'ultima influenza è stata particolarmente notevole negli anni centrali del ventesimo secolo.

---

\* Trad. a cura di EMANUELE ALESSO

<sup>1</sup> Questo articolo è stato pubblicato in precedenza, in inglese, nel seguente volume: T. BUCH-HEIM – F. HERMANNI – A. HUTTER – C. SCHWÖBEL (eds.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die Moderne Vernunft*, Mohr Siebeck, 2012; esso viene qui ripubblicato, con l'accordo dei curatori e dell'editore di quel volume, per specifica volontà di Richard Swinburne, desideroso di partecipare alla presente pubblicazione.

<sup>2</sup> Per un breve resoconto dello sviluppo della teologia naturale all'interno del pensiero giudaico-cristiano, e di qualche opposizione ad esso, si può vedere il mio *Faith and Reason*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 106-121.

Eppure, mi sento di affermare che gli argomenti di entrambi i filosofi riguardo ai limiti della comprensione e della conoscenza umana sono totalmente infondati, e, pertanto, c'è una buona ragione per cui la teologia naturale possa riprendere il proprio posto nella tradizione cristiana e, più in generale, filosofica.

Comincerò da Hume. Il principio molto generale di Hume riguardo ai limiti dell'intelligibilità umana è che tutte le nostre "idee" sono composte da idee semplici e che tutte le idee semplici derivano da "impressioni".<sup>3</sup> Con il termine "impressioni" egli intende "tutte le nostre percezioni più vivaci (per esempio gli eventi consapevoli) quando ascoltiamo, vediamo, proviamo sensazioni, oppure amiamo, odiamo, desideriamo, vogliamo"; mentre, per "idee", Hume intende "le percezioni meno vivaci, di cui siamo coscienti quando riflettiamo su una qualsiasi di quelle sensazioni o percezioni sopra menzionate".<sup>4</sup> Le idee prodotte dalle impressioni possono essere analizzate come composte da idee "semplici". Noi possiamo combinare le nostre idee semplici in vari modi così da formare idee complesse di cose di cui non abbiamo alcuna impressione. In tal modo, per usare l'esempio di Hume, avendo avuto le impressioni dell'oro e quelle di una montagna, possiamo avere delle idee di oro e di montagna e poi combinarle per formare l'idea di una montagna d'oro,<sup>5</sup> della quale non abbiamo avuto alcuna impressione. Ma, afferma Hume, nessuno di noi può avere delle idee eccetto quelle composte da idee semplici derivate in ultima analisi dalle nostre impressioni. E poiché egli presume che gli esseri umani abbiano impressioni solo di determinati generi sensibili, allora è possibile avere idee solo di determinati generi. Quindi, "quando nutriamo [...] qualsiasi sospetto che un termine filosofico sia impiegato senza alcun senso o idea (com'è troppo frequente), dobbiamo solo chiederci *da quale impressione sia derivata quella presunta idea*"; e se non è possibile produrre tale impressione, cioè "confermerebbe il nostro sospetto" che il termine venga utilizzato "senza alcun senso o idea", cioè senza significato.<sup>6</sup> Quindi, afferma Hume, ciò che possiamo pensare è "confinato entro limiti molto ristretti".<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, L.A. SELBY-BIGGE (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1902, sezione 2.12. (I miei riferimenti alle "sezioni" di Hume si riferiscono ai paragrafi numerati dell'edizione Selby-Bigge).

Considerata l'ampiezza delle citazioni e la loro funzione nelle argomentazioni, si è scelto di non ricorrere alle traduzioni italiane correnti, ma di tradurle direttamente dal testo inglese, lasciando in nota gli estremi delle edizioni utilizzate da Swinburne [N.d.T.]

<sup>4</sup> Cfr. Op. cit. sezione 2.13.

<sup>5</sup> Corsivo mio. [N.d.T.]

<sup>6</sup> Cfr. Op. cit. sezione 2.17.

<sup>7</sup> Cfr. Op. cit. sezione 2.13.

Hume aveva una considerazione molto semplice della natura del pensiero. Si tratta, in effetti, di operare con idee, normalmente (e soprattutto nel mondo moderno, a partire da Kant) chiamate “concetti”; ma i concetti non sono immagini deboli di percezioni, intese come eventi coscienti che avvengono in noi quando percepiamo. È vero che a volte l'uso del concetto di  $x$  può essere accompagnato dall'aver un'immagine debole di  $x$ . Ma questo non è mai sufficiente, e raramente (forse mai) è necessario. Pensare che l'inflazione stia aumentando non significa avere una vaga immagine dell'inflazione; e se uno avesse un'immagine debole che ne accompagna il pensiero (per esempio, l'immagine di negozianti che mettono numeri più grandi sulle etichette dei loro prodotti), quella potrebbe essere un'immagine di molte altre cose, diverse dall'inflazione (per esempio, i numeri potrebbero indicare i nuovi numeri della merce in qualche catalogo). Ma, nonostante la sua rozza teoria del pensiero, Hume aveva probabilmente ragione nel punto centrale della sua ricerca, cioè che, come fatto contingente,<sup>8</sup> noi pensiamo solo per mezzo di concetti derivati (in un certo senso) dalla nostra esperienza della loro applicazione al mondo (interno o esterno). Come dicevano i medievali, *nil in intellectu quod non prius in sensu*.<sup>9</sup> Ma ci sono due problemi cruciali in questo motto. Uno è (per formulare il punto nei termini di Hume) che le nostre “impressioni” possono dare origine a molte “idee” diverse, alcune delle quali applicabili solo a sostanze e attributi molto simili in quasi tutti gli aspetti a quelli che hanno causato l'impressione originale, e altre idee che possono essere applicate a sostanze e attributi molto diversi da quelli che hanno causato tali impressioni, e sotto molti aspetti. Supponiamo che Hume abbia delle impressioni su coloro che sono in realtà gli esseri umani europei del diciottesimo secolo. Queste impressioni possono dare origine a un'idea applicabile esclusivamente agli esseri umani europei del diciottesimo secolo. Ma, allo stesso tempo, potrebbero anche dare origine a un'idea applicabile a esseri umani di qualsiasi epoca e cultura, e, ancora, a un'idea applicabile più generalmente a persone (cioè qualsiasi essere razionale, inclusi ad esempio i marziani). Il primo problema è: quanto sono generali le idee che possiamo formare dalla nostra esperienza del mondo? L'altro problema è: in che

---

<sup>8</sup> Non può essere una verità necessaria che tutti i nostri concetti derivino dall'esperienza. Senza dubbio, io ho acquisito il mio concetto del colore “verde” come risultato di aver visto cose verdi in passato. Ma supponiamo che uno scienziato del futuro sia in grado di creare un duplicato esatto di me stesso proprio come sono adesso. Il duplicato avrebbe lo stesso concetto del colore “verde” che ho io, eppure lui non lo avrebbe acquisito come risultato di aver visto cose verdi.

<sup>9</sup> L'affermazione corretta sarebbe *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu* (“nulla è nell'intelletto che non si trovi prima nei sensi”), presente nelle *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso d'Aquino. [N.d.T.]

modo è lecito combinare idee in modo da formare altre idee? Possiamo combinare l'idea di una "persona" con l'idea di una "parte", poi con l'idea di "non avere qualcosa",<sup>10</sup> e infine con l'idea di un "oggetto materiale", in modo tale da dare origine all'idea di una "persona che non ha alcun oggetto materiale come parte di se stessa" (per esempio, una persona senza corpo). E potremmo andare oltre combinando quest'ultima idea con le idee di potere, azione, bontà, conoscenza, credenza e l'idea di una proposizione veritiera (tutte idee derivabili da impressioni), per ottenere l'idea di una persona senza corpo che ha il potere di compiere ogni buona azione, che non ha la possibilità di commettere un'azione che non sia buona, che conosce tutte le espressioni veritiere e non crede a nessuna asserzione che non sia vera? In tal caso, siamo sulla buona strada per avere un'idea di Dio. Hume non ha affrontato questi problemi. Ma se si considera il fatto che "ciò che possiamo pensare è circoscritto entro limiti molto ristretti", allora tutto dipende dalle soluzioni a questi problemi.

La preoccupazione di Hume per l'intelligibilità riguarda quali parole esprimono quei concetti che possono essere combinati in modo tale da formare una frase che esprime una proposizione logicamente possibile, e che possiamo definire, in un senso oggettivo, concepibile. Una proposizione logicamente possibile è quella che non implica una contraddizione. Ora, dal momento che ogni proposizione data comporta un numero infinito di proposizioni, non possiamo dimostrare che essa è logicamente possibile esaminandole tutte quante e non trovando alcuna contraddizione tra di loro. Piuttosto, per dimostrare che qualche proposizione è davvero logicamente possibile (o, a seconda dei casi, impossibile) dipendiamo dal presupposto che una proposizione che è in apparenza logicamente possibile (o impossibile), probabilmente è davvero logicamente possibile (o impossibile, a seconda dei casi). Se si hanno intuizioni contrastanti, cioè se si discute se una proposizione  $p$  sia logicamente possibile o meno, la via da seguire è provare a mostrare che  $p$  implica una contraddizione *oppure* che qualche altra proposizione  $q$  è logicamente possibile e che  $q$  implica  $p$ . Infatti, se  $q$  è logicamente possibile, lo è anche qualsiasi proposizione implicita in  $q$ . Una proposizione  $x$  ne implica un'altra  $y$  se e solo se la proposizione ( $x$  e non  $\neg y$ ) è logicamente impossibile; perciò, la risoluzione di que-

---

<sup>10</sup> Hume sembra ammettere che noi abbiamo, in un certo senso, un concetto di "non", che lui chiama "contrarietà" e che definisce come una sorta di "connessione tra idee" (*Enquiry* 19n.); e che le idee generali, e quindi il concetto di "qualsiasi", sono in realtà idee particolari che richiamano alla mente altre idee particolari (*Enquiry* 125n. riassumendo il suo *Trattato sulla natura umana*). Ma queste brevi osservazioni costituiscono semplici "suggerimenti" (si veda *Enquiry* 125n.) su come una teoria potrebbe essere sviluppata.

ste controversie richiede ulteriori intuizioni sull'impossibilità logica; intuizioni che, ancora una volta, dipendono per la loro giustificazione dal fatto che ciò che appare logicamente possibile (o impossibile) sia una buona prova di ciò che è davvero logicamente possibile (o impossibile). Se uno di coloro che disputano al riguardo non riesce a convincere l'altro a essere immediatamente d'accordo con la sua affermazione che una proposizione  $x$  ne implica un'altra  $y$ , può essere in grado di convincerlo ad accettare che  $x$  implica  $s$ ,  $s$  implica  $t$ , e così via, fino a raggiungere  $y$ ; per la proprietà transitiva, ciò dimostrerebbe che  $x$  implica  $y$ . Ma in tutti questi modi possiamo solo dimostrare che una proposizione su cui si accende una disputa è logicamente possibile o impossibile sulla base dell'accordo preso sopra alcune altre proposizioni che sono logicamente possibili o impossibili. Non esiste una regola facile (come Hume, o, più tardi, i positivisti logici,<sup>11</sup> pensavano di poter fornire) che ci consentirà di determinare se qualche proposizione è logicamente possibile o impossibile. Solo con i metodi che ho descritto possiamo determinare, tramite un argomento deduttivo,<sup>12</sup> se

---

<sup>11</sup> I positivisti logici hanno affermato che per essere “fattualmente significativa”, intesa come “logicamente contingente”, una proposizione doveva essere “verificabile”. Ma se “verificabile” è inteso come “verificabile in modo conclusivo”, l'affermazione diventa non plausibile, poiché pochissime proposizioni sono verificabili in modo definitivo; e se “verificabile” è inteso come “tale che qualche possibile prova potrebbe renderlo più probabile di quanto sarebbe altrimenti”, pochissime proposizioni - se ce ne sono (a parte quelle che sono logicamente impossibili) - sarebbero escluse. In ogni caso, non c'è nessuna buona ragione per supporre che una qualsiasi forma di verificazionismo sia vera; la nostra comprensione di una proposizione non deriva dalla nostra comprensione di come potrebbe essere verificata, ma dalla nostra comprensione dei suoi concetti costitutivi e della forma grammaticale della frase che la esprime. Si veda il mio *The Coherence of Theism*, revisited edition, Clarendon Press, Oxford, 1993, cap.2.

<sup>12</sup> Esistono versioni probabilistiche di argomenti di questo tipo: argomenti che, dal fatto che una proposizione è logicamente possibile, arrivano alla conclusione che è (epistemicamente) probabile che una proposizione simile sia logicamente possibile, e argomenti che, dal fatto che una proposizione comporta una contraddizione, concludono che è (epistemicamente) probabile che anche una proposizione simile ne comporti una. Per esempio, se si ammette che è logicamente possibile che un essere umano possa vivere per sempre, ciò sembra rendere (epistemicamente) probabile che sia logicamente possibile che una tigre possa vivere per sempre. Tale argomento è un argomento per mostrare che (probabilmente) la proposizione rilevante non implica una contraddizione; ma non ha la forza convincente di una deduzione derivata da una premessa di sicuro logicamente possibile. Un tipo importante di argomento probabilistico per mostrare che una certa proposizione è logicamente possibile è il seguente. Può essere che alcuni fenomeni osservati sarebbero spiegati molto bene da qualche ipotesi, e quindi sarebbero molto probabili in base a criteri normali di ciò che ne è un'evidenza, se la proposizione che afferma quell'ipotesi fosse logicamente possibile. Pertanto, l'ipotesi che la luce sia allo stesso tempo particellare e ondulatoria può essere

è logicamente possibile che ci siano più di uno spazio o di un tempo, oppure se un effetto può precedere la sua causa, o se un evento può verificarsi senza una causa, o qualsiasi altra cosa; e, pertanto, solo in questo modo (per dirla nei termini di Hume) possiamo determinare i limiti di quanto generali sono le “idee” che possiamo derivare dalle impressioni, e dei modi in cui possiamo combinare idee semplici per formarne di complesse.

Hume ha affermato che deriviamo la nostra idea di “causa” da impressioni di “congiunzione costante”, cioè di successione regolare. E affermò questo sulla base del principio discusso sopra: poiché la nostra idea di  $x$  che causa  $y$  era formata da impressioni di “oggetti” (cioè di eventi), allora dal momento che  $x$  veniva regolarmente seguita da oggetti come  $y$ , allo stesso modo il nostro concetto di causa era, quindi, esso stesso un concetto di successione regolare;<sup>13</sup> cioè, dire che un evento  $x$  causa un evento  $y$  implica che per qualche  $A$  e  $B$ ,  $x$  è  $A$ ,  $y$  è  $B$  e che tutti (o forse solo la maggior parte) gli  $A$  sono seguiti dai  $B$ . È quindi naturale supporre che l'unico modo per conoscere la causa di un nuovo effetto  $y$  che è un  $B$  sia scoprire che è preceduto da qualche evento  $x$  che è un  $A$  tale che - nella nostra esperienza - tutti gli  $A$  sono seguiti da  $B$  e nessun  $B$  non è preceduto

---

dimostrata (probabilmente) come logicamente possibile, sulla base del fatto che se è logicamente possibile può spiegare tutti i vari fenomeni della luce - interferenza, diffrazione, riflessione, effetto fotoelettrico, effetto Compton ecc., mentre l'ipotesi che la luce sia una particella e non un'onda o l'ipotesi che la luce sia un'onda e non una particella può solo spiegare alcuni di questi fenomeni. Senza la supposizione che la luce sia allo stesso tempo particellare e ondulatoria, il verificarsi di alcuni di questi fenomeni sarebbe molto improbabile; quindi il loro verificarsi è la prova della verità, e quindi della possibilità logica, della supposizione. Oppure qualcuno potrebbe negare la possibilità logica di una persona che non abbia il corpo, ma di fronte a fenomeni che si spiegano sostanzialmente solo con l'ipotesi che ci sia un poltergeist (cioè una persona senza un corpo) nella stanza - per es. la scrittura a mano che si forma su un pezzo di carta senza alcuna mano visibile o tattile che la scriva, ecc. ecc. - potrebbe riconoscere l'ipotesi come probabilmente vera e quindi, con tutta probabilità, logicamente possibile. Questo tipo di argomento non è un argomento derivante dalla possibilità logica di tali fenomeni, ma dal loro effettivo verificarsi (se si verificano). Discuto questo tipo di argomento in *The Coherence of Theism*, pp. 48-50.

<sup>13</sup> «Possiamo definire una causa come un oggetto, seguito da un altro, e dove tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da oggetti simili al secondo» (Op. cit. sezione 7 (ii) .60). Hume fornisce, in questo passaggio e altrove, anche una seconda definizione di “causa” come “un oggetto seguito da un altro, e la cui apparenza trasmette sempre il pensiero a quell'altro”: in altre parole, una causa di un effetto è un evento che ci porta sempre a pensare all'effetto. Ma questa non è una definizione molto plausibile, e i pensatori della tradizione humiana l'hanno normalmente ignorata, facendo uso della prima definizione per sviluppare la “teoria della regolarità della causalità”.

da A; da cui possiamo concludere che  $x$  è la causa di  $y$ .<sup>14</sup> Quindi, quando affronta la questione se l'universo sia stato fatto esistere da Dio, Hume afferma:

Quando si è sempre osservato che due specie di oggetti sono tra loro collegati, posso dedurre, per consuetudine, l'esistenza di uno ogni volta che vedo l'esistenza dell'altro, e questo lo definisco un argomento tratto dall'esperienza. Ma come questo argomento può avere luogo laddove gli oggetti, come nel caso specifico (cioè, quando si suppone che Dio sia la causa dell'universo), sono separati, individuali, senza somiglianze parallele o specifiche, può essere difficile da spiegare.<sup>15</sup>

A ciò sembrerebbe seguire che avremmo dovuto osservare molti atti di volontà da parte di molte divinità come ripercussione dell'esistenza di molti universi prima di poter concludere che il nostro Dio è stato la causa del nostro universo. Quindi, anche se fosse comprensibile supporre che Dio possa essere la causa dell'universo, ne consegue che non potremmo sapere che lo è veramente.

Ora, in base alla mia posizione esposta precedentemente, non ne consegue che, anche se il concetto di causa è un concetto di successione regolare, non possa essere applicato in modo significativo a successioni regolari di eventi non osservabili. Infatti, potremmo desiderare che dalle impressioni di successioni regolari di eventi non ne derivi semplicemente l'idea di un evento osservabile che causa un altro evento simile, ma l'idea più generale di un evento (osservabile o non osservabile) che causa un altro evento. Quindi, possiamo certamente fare ipotesi sugli stati degli atomi che causano altri stati degli atomi, anche se non possiamo imparare molto sulla causalità in base alla scala atomica. Ma, se il concetto di causalità è un concetto di successione regolare, è plausibile supporre che sia privo di significato anche riflettere su cause singole, cioè cause che hanno causato effetti anche se nessun oggetto simile causa effetti simili.

Tuttavia, mi permetto di suggerire, Hume si sbagliava nel supporre che le nostre impressioni di successione regolare fossero le uniche o addirittura le impressioni principali da cui deriviamo la nostra idea di causalità. Tant'è

---

<sup>14</sup> Sto leggendo Hume nel modo tradizionale affermando che la "necessità" per cui una causa è seguita dal suo effetto consiste semplicemente nella "congiunzione costante". Alcuni scrittori recenti affermano che Hume è stato frainteso, e che tutto ciò che stava affermando è che non possiamo avere maggiore conoscenza della necessità di causa ed effetto di quella fornita dalla congiunzione costante. Si veda, ad esempio, G. STRAWSON, *The Secret Connection: Causation, Realism and David Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

<sup>15</sup> D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, H.D. AIKEN (ed.), Hafner, London 1948, p. 23.

che noi stessi lo sperimentiamo causando effetti. Un'azione di base è un'azione che un agente compie intenzionalmente, senza fare nient'altro intenzionalmente. Fare un semplice movimento corporeo, come muovere la mano, è normalmente un'azione di base: lo faccio e basta, lo faccio facendo nient'altro. (Sebbene, ovviamente, debbano accadere alcuni eventi neurali affinché io possa muovere la mano, non li induco intenzionalmente). Nel compiere azioni come quella di muovere intenzionalmente una mano mi sembra di essere consapevole di me stesso come causa di un effetto (il movimento della mia mano). E se le cose stanno come sembrano, la maggior parte delle azioni di base consiste nel provocare effetti (identificabili in modo indipendente). Ma ci sono azioni di base che, se le cose sono come sembrano, non consistono nel provocare un effetto; alcune azioni volte a provocare un movimento corporeo sono azioni di base, come per esempio il mio tentativo di muovere la mano se è legata da una corda, o il mio tentativo di sollevare un peso pesante, sono azioni di base, anche se l'effetto che io cerco di causare non si verifica. E cos'è che proverà a muovere la mia mano? Fare quello che mi sembra renderà causalmente più probabile che la mia mano si muova. Non c'è un evento separato che eseguo e che posso descrivere in qualche altro modo se non come "fare quello che mi sembra renderà causalmente più probabile che la mia mano si muova". In questi tentativi mi sembra di essere consapevole di esercitare un'influenza causale tale che, se ne esercitassi abbastanza e le circostanze esterne lo permettessero (ad esempio se la corda si spezzasse sotto la quantità di forza che potrei esercitare), causerei l'effetto desiderato. Quindi, sia nell'esecuzione di azioni di base facili, sia nel tentativo di eseguire azioni di base difficili, mi sembra di essere consapevole di me stesso come agente di un'influenza causale. E poiché è sicuramente probabile che le cose stiano come sembrano (cioè, come ci si ritrova inclini a credere che siano), in assenza di una contro-evidenza (un principio generale che in effetti ho già usato discutendo sulla possibilità logica) è probabile che io stia esercitando un'influenza causale quando eseguo un'azione di base facile o cerco di eseguirne una difficile.

Senza questo principio generale, che io chiamo "principio di credulità", e secondo il quale è probabile che le cose stiano come sembrano, non potremmo avere alcuna conoscenza del mondo esterno, per non parlare della conoscenza derivata dalla memoria di eventi passati che si sono succeduti ad altri eventi, conoscenza che, nella sua argomentazione circa la causalità, Hume suppone che noi abbiamo. Deriviamo, così, la nostra idea di causa dall'impressione di noi stessi che esercitiamo su qualcosa un'influenza causale con successo, cioè la causiamo. Non abbiamo potuto scoprire il fatto che causiamo il movimento di una mano dall'osservazione di

una successione regolare, dal momento che non esiste un evento precedente che potremmo scoprire essere stato normalmente seguito dal movimento di una mano (tranne in alcuni casi, come nel momento in cui si prova a muovere la mano, che, se riesce, dobbiamo già credere che sia un evento di causa). Ovviamente, potevamo occasionalmente scoprire di essere soggetti a un'illusione, nel credere di muovere la mano; ma scoprire tale illusione consisterebbe nel rivelare che qualcosa che già intendevamo come relazione causale in realtà non lo era. Dobbiamo già avere la convinzione di essere la causa dei movimenti, prima di poter scoprire che, a volte, non lo siamo.<sup>16</sup>

Avendo acquisito la nozione di causalità scoprendo che possiamo causare movimenti corporei, potremmo quindi scoprire che possiamo causare un evento di tipo B (ad es. la rottura di una finestra) provocando un evento di tipo A (ad es. un mattone tirato verso la finestra). Scopriamo che una volta che abbiamo causato A, il successivo verificarsi di B non dipende in alcun modo da noi, e quindi è un effetto causato da A; noi causiamo A e questo causa B; e poiché possiamo provocare ripetutamente B causando A, A che causa B è un'istanza di una successione causale regolare. Perciò, giungiamo a vedere che il concetto di causalità che deriviamo da noi stessi causando intenzionalmente effetti, si applica anche a successioni regolari di eventi sul cui sviluppo non abbiamo alcun controllo. Quindi arriviamo a vedere gli eventi di tipo B come causati nello stesso senso in cui sono causati gli effetti delle nostre azioni di base, tranne per il fatto che la causa ovviamente non è intenzionale.

La nostra consapevolezza primaria della causalità è quindi una consapevolezza di un agente (se stessi), non di un evento, che causa un effetto.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Hume espose un argomento contro il punto di vista per cui abbiamo una consapevolezza diretta nell'esercitare un'influenza causale. Afferma che la volontà "non ha una connessione rilevabile con i suoi effetti, più di quanto qualsiasi causa materiale abbia con il suo proprio effetto". Una tale connessione "non potrebbe essere prevista senza l'esperienza della loro costante congiunzione". Si veda il suo *Treatise of Human Nature*, appendice. Ho sostenuto sopra che una "volontà" (o una "volizione" o un "tentativo") di eseguire un'azione di base che consiste nel determinare  $x$  non può essere identificata se non come quell'azione che il soggetto crede essere un esercizio di influenza causale nei confronti della realizzazione di  $x$ ; e che quando il mio tentativo è seguito dal verificarsi dell'evento richiesto ( $x$ ), allora è probabile che il mio tentativo sia la mia causa (anche in assenza di qualsiasi evidenza di congiunzioni costanti).

<sup>17</sup> Questo può portarci - correttamente a mio avviso - ad analizzare tutta la causalità, non semplicemente la causalità da parte di agenti intenzionali, come causalità derivata da una sostanza, non da un evento. È il mattone, non il movimento del mattone, che causa la rottura della finestra. Il mattone causa questo perché ha il potere di trasferire il suo slancio a un'altra sostanza e la responsabilità di esercitare quel potere

E poiché la nostra consapevolezza della causalità non è una consapevolezza di successioni regolari di eventi (che sono indipendenti dalla loro influenza causale), ne consegue che un agente può causare un effetto senza che ciò implichi che agenti simili causerebbero effetti simili sotto simili circostanze. Quindi è possibile una causalità singolare.

Una volta che ci rendiamo conto che possono esserci cause non osservabili e cause singolari, diventa evidente che abbiamo bisogno di una spiegazione più ampia dei motivi per credere che  $x$  sia causa di  $y$ , di quella che  $x$  è un  $A$ ,  $y$  è un  $B$ , e che abbiamo osservato che (nella nostra esperienza) gli  $A$  sono seguiti da  $B$ , e che tutti i  $B$  sono preceduti da  $A$ , (o piuttosto abbiamo bisogno di una tale spiegazione dei motivi per attribuire delle cause a quegli eventi che noi stessi non abbiamo causato intenzionalmente). Questi motivi normali, per darne un resoconto molto condensato che sarebbe accettabile per molti filosofi della scienza contemporanei, sono quelli che seguono da un'ipotesi esplicativa "H" resa probabile dai dati, che  $x$  è la causa di  $y$ . Un'ipotesi esplicativa (o teoria) è resa probabilmente vera dai dati (evidenza) nella misura in cui (1) l'ipotesi predice, cioè rende probabili, molte prove osservate come vere e nessuna prova osservata come falsa, (2) l'ipotesi "si adatta" con qualsiasi "evidenza di fondo" (cioè, si adatta a teorie al di fuori del proprio ambito che sono rese probabili dalla loro evidenza in virtù di questi criteri), (3) l'ipotesi è semplice, e (4) l'ipotesi ha un ambito ridotto. Comprendo, tramite l'"evidenza", i fenomeni che l'ipotesi, se fosse vera, spiegherebbe; e contrasto tutto questo con l'"evidenza di fondo", che è una prova rilevante per teorie al di fuori dell'ambito di "H". Da questa ipotesi di "previsione" dell'evidenza, dovremmo semplicemente constatare che essa rende probabili molte prove osservate e nessuna prova osservata come falsa. Suppongo che sia irrilevante che le prove vengano rinvenute prima o dopo la formulazione della teoria. La portata di un'ipotesi dipende da quanto essa pretenda di dirci sul mondo, dalla gittata e dalla precisione delle sue affermazioni; tanto più l'ipotesi sostiene, tanto meno è probabile che sia vera. La semplicità, tuttavia, ha più peso della portata; gli scienziati considerano una teoria di

---

quando un'altra sostanza impedisce il suo movimento. Quindi, quando il suo movimento è ostacolato da una finestra fragile, trasferirà il suo slancio alla finestra e la finestra si romperà. Ne consegue che le "leggi di natura" sono generalizzazioni sulle potenzialità e sulle predisposizioni di sostanze di diverso tipo; dipendono da leggi fondamentali che riguardano le interazioni di diversi tipi di particelle (elettroni, quark, ecc.), differenti tra loro per potenzialità e predisposizioni (ad esempio, per attrarre o respingere altre particelle in modi diversi). A difesa di questa posizione, si vedano le prime quattro pagine del mio *God as the simplest explanation of the universe*, in «European Journal for Philosophy of Religion», 2 (2010) 1-24, e in A. O'HEAR (ed.), *Philosophical Essays on Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, prossimo.

enorme rilevanza (per esempio, una teoria dell'evoluzione dell'universo fisico a partire dal Big Bang) abbastanza probabile se costituisce una semplice ipotesi esplicativa. Potrebbe non esserci alcuna prova di fondo pertinente e quindi il criterio (2) viene eliminato. Un caso di questo tipo è quando un'ipotesi ha una portata molto ampia (come la teoria quantistica) e quindi si trova poca o nessuna evidenza circa i campi al di là del suo ambito. La probabilità relativa di teorie su larga scala e di uguale portata, come il teismo e le teorie concorrenti sul perché esista un universo come il nostro, dipende solo dai criteri (1) e (3); così come, nel caso di teorie che ci portano ad aspettarci l'evidenza con la stessa probabilità (cioè, che soddisfa ugualmente bene il criterio (1)), ci si basa solo sul criterio (3). Una teoria è semplice nella misura in cui postula poche sostanze, pochi tipi di sostanza, poche proprietà (inclusi potenzialità e predisposizioni), pochi tipi di proprietà e relazioni matematicamente semplici tra loro. E gli scienziati hanno spesso riconosciuto che è più semplice postulare un grado infinito (uno a cui non c'è limite) di una quantità, piuttosto che un grado finito molto ampio - quando le ipotesi che postulano entrambi i tipi di quantità sono ugualmente in grado di soddisfare il criterio (1). Ad esempio, Newton postulò che la forza di gravità fosse trasmessa con velocità infinita, mentre l'ipotesi che fosse trasmessa con una velocità finita molto grande avrebbe predetto altrettanto bene l'evidenza.<sup>18</sup>

Da questo resoconto generale risulta che se abbiamo osservato molti A seguiti da B, nessun A non seguito da B e nessun B non preceduto da A, la teoria "Tutti gli A e solamente gli A causano i B" è la spiegazione più semplice dei dati osservati, e quindi la spiegazione più probabile del verificarsi di un altro B è che sia stato causato da un A. Ma la mia spiegazione generale consente che ipotesi fornite in termini di elementi non osservabili o di entità che sono (sotto un aspetto causalmente rilevante) le uniche nel loro genere, siano rese probabili dall'evidenza. Quindi un'ipotesi che postula un'entità semplice che presenta moltissimi elementi abbastanza inesplicabili in altro modo, può essere resa probabile in tale maniera, e, pertanto, può esistere qualsiasi nuova spiegazione fornita da quella semplice

---

<sup>18</sup> Tratto ciò che rende più probabili le ipotesi esplicative nel mio *The Existence of God*, Oxford University Press, second edition, Oxford, 2004, cap. 3; e fornisco una trattazione sistematica di ciò nel mio *Epistemic Justification*, Oxford University Press, Oxford, 2001, capitoli 3 e 4. Quest'ultimo contiene una discussione completa sulla natura e sul ruolo del criterio della semplicità. Ma è insoddisfacente, nel senso che fornisce resoconti separati della semplicità di una spiegazione inanimata (in termini di condizioni iniziali e leggi di natura) da quella di una spiegazione personale (in termini di persone, loro poteri, credenze e scopi). Fornisco un resoconto unificato della semplicità che rende probabili spiegazioni di entrambi i tipi in *God as the simplest explanation of the universe* (di cui alla nota 17).

entità. Perciò, contrariamente a quanto sostiene Hume, la teologia naturale è possibile.

Dovrei aggiungere che, oltre a questi argomenti molto generali contro la possibilità di una teologia naturale derivanti dalle sue affermazioni sui limiti della comprensione e della conoscenza umana, Hume sosteneva pure vari argomenti sul fatto che, anche se permettiamo che il teismo possa essere considerato come un'ipotesi esplicativa possibile, esso risulta poco probabile. La sezione 11 del suo *Enquiry Concerning Human Understanding* e i suoi *Dialogues Concerning Natural Religion* discutono la formulazione dell'argomento del "disegno", che ha, come presupposto, la complessa struttura dei corpi degli esseri umani e degli animali, e che dimostra, quindi, come Dio ne sia il loro progettista. In effetti, egli lo considera come un argomento che pretende di soddisfare quel tipo di criteri che ho difeso in precedenza, e sostiene che non li soddisfi in maniera adeguata. Afferma che ci sono elementi incompatibili con i presupposti (come la sofferenza umana), e che esistano altre spiegazioni concorrenti ugualmente probabili riguardo gli elementi della struttura articolata dei corpi (per esempio, parlando in termini di azione di molte divinità, oppure del caso). Queste affermazioni devono essere considerate nel dettaglio: io ritengo che falliscano tutte.<sup>19</sup> Ma sono affermazioni che, a differenza di quelle che ho discusso finora, consentono di trattare qualsiasi argomento dettagliato della teologia naturale in base ai loro meriti particolari; non escludono anticipatamente la possibilità di una teologia naturale.

I principi generali di Hume sui limiti della comprensione e della conoscenza umana hanno avuto una grande influenza su Kant; e sebbene sia Kant, e non Hume, ad aver avuto una così grande influenza sulla filosofia continentale, ho speso molte parole a discutere di Hume, perché Kant ha ereditato alcuni degli spiacevoli errori di Hume. Tuttavia, Kant aveva, ovviamente, una filosofia molto più sofisticata del grossolano empirismo di Hume. Per cominciare, Kant fece la necessaria distinzione tra concetto e oggetto, in conseguenza della quale il suo "concetto" non era una semplice immagine debole. Ci dice che gli stimoli alla nostra vita mentale sono "intuizioni" e che queste sono interpretate da concetti. Kant afferma che, poiché le uniche intuizioni che gli esseri umani possono avere sono le "intuizioni sensibili", le categorie producono conoscenza solo nella misura in cui possono essere applicate a tali intuizioni: «le categorie, in quanto producono conoscenza delle cose, non hanno alcun tipo di applicazione, salvo solo per quanto riguarda le cose che possono essere oggetto di possibile

---

<sup>19</sup> Per una mia analisi e confutazione delle otto obiezioni separate che ho trovato negli scritti di Hume contro l'argomento del "disegno", l'obiettivo principale nel suo attacco alla teologia naturale, si veda il mio *The Argument from Design*, «Philosophy 43» (1968), pp. 199-212.

esperienza»<sup>20</sup> che - secondo Kant - è sempre un'esperienza "sensibile". Sebbene, a differenza di Hume, egli ammetta che possiamo avere dei concetti di oggetti al di fuori dell'esperienza possibile, come i concetti di una sostanza infinitamente divisibile, del *noumeno*, e, più particolarmente, il concetto di un essere supremo, tuttavia non possiamo ragionare circa tali oggetti; e così ha adottato una forma modificata del punto di vista di Hume. Kant ha scritto che «se non si potesse dare un'intuizione corrispondente al concetto, [...] per quanto ne so, non ci sarebbe [...] nulla a cui applicare il mio pensiero».<sup>21</sup> Quindi, come Hume, Kant ha negato che potessimo avere alcuna conoscenza delle cause oltre a quelle che collegano i fenomeni sensibili in modi regolari. Pertanto: «il principio di causalità [...] non ha alcun criterio per la sua applicazione tranne che nel mondo sensibile»<sup>22</sup> poiché la causalità consiste «nella successione del molteplice, nella misura in cui tale successione è soggetta a una regola».<sup>23</sup> In definitiva, ancora nessuna possibilità per la teologia naturale.

Tuttavia, la sua affermazione che le nostre "categorie" (cioè i concetti) non hanno alcuna utilità nel fornire conoscenza se non quando applicate a oggetti di esperienza sensibile "possibile", solleva la questione di come sappiamo quali esperienze sensibili siano "possibili". "Possibile" per Kant è ciò che è logicamente possibile oppure oggettivamente concepibile; e Kant pretendeva di aver dimostrato alcuni risultati concreti circa i limiti dell'esperienza concepibile, nessuno dei quali, però, mi sembra plausibile. Per esempio, egli ha affermato che «possiamo rappresentare a noi stessi solamente uno spazio; e se parliamo di spazi diversi, intendiamo quindi solo parti di uno stesso e unico spazio»,<sup>24</sup> e che il nostro concetto di spazio fornisce una conoscenza sintetica a priori per cui la sua geometria è euclidea.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> I. KANT, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp-Smith, Macmillan, London, 1964, B147-8.

<sup>21</sup> Op. cit. B146.

<sup>22</sup> Op. cit. B637.

<sup>23</sup> Op. cit. B183. Ovviamente Kant non pensava che tutte le successioni regolari fossero successioni causali; ma pensava, similmente a Hume, che un processo di causalità risultasse da un'istanza di una legge causale che consisteva in un evento di un tipo particolare seguito regolarmente (e, anzi, invariabilmente) da un evento di un altro tipo particolare. Negli ultimi cento anni molti pensatori di questa tradizione hanno ammesso che, oltre alle leggi causali deterministiche che consistono in un evento di un tipo particolare seguito invariabilmente da un evento di un altro tipo particolare, possono esserci leggi causali probabilistiche che consistono in un evento di un tipo particolare seguito con alta probabilità (fisica) da un evento di un altro tipo particolare.

<sup>24</sup> Op. cit. B39.

<sup>25</sup> Op. cit. B744-5.

Tuttavia, sembra possibile descrivere come sarebbe vivere la vita in un universo chiuso ma illimitato (che non sarebbe euclideo): sarebbe tale che in qualunque direzione tu vada, alla fine sembreresti tornare al punto di partenza.<sup>26</sup> E se lo trovassi possibile prendendo una pillola, o entrando in uno strano armadio,<sup>27</sup> o semplicemente addormentandoti<sup>28</sup> per raggiungere un luogo che non apparteneva allo spazio completamente esplorato dell'universo precedente, sarebbe un universo in uno spazio diverso. L'unico modo per determinare se sia logicamente possibile poter avere tali esperienze è mediante lo scrupoloso metodo descritto in precedenza, a partire dal principio che ciò che in apparenza è logicamente possibile è una buona prova di ciò che è davvero logicamente possibile.

Ma anche se una categoria derivata dall'esperienza viene applicata a qualcosa che non può essere sperimentato, non ne consegue che non possiamo avere conoscenza di quest'ultima. Se possiamo o meno averne conoscenza, dipende dal fatto che un'ipotesi che utilizza quel concetto sia logicamente possibile (come mostrato nel modo esposto in precedenza) e che venga resa probabile dall'evidenza osservata. Se un'ipotesi formulata a proposito di "persone non visibili" è logicamente possibile e fornisce molte buone previsioni, è motivo di supporre che probabilmente sia vera. E se la probabilità è abbastanza alta, possiamo (molto probabilmente) dare per certo che sia vera.

L'utilizzo più importante da parte di Kant del suo principio circa i limiti della conoscenza riguardava la sua affermazione che, poiché solo il condizionato poteva essere un oggetto di possibile esperienza, noi non possiamo avere conoscenza dell'"incondizionato" (ciò che è illimitato, come l'intero universo fisico concepito attraverso le dimensioni di spazio e tempo), e allo stesso modo non possiamo avere conoscenza di Dio, la presunta causa di tutte le cose, incondizionata nel suo potere, nella sua conoscenza, nella sua durata della vita ecc. Kant ha affermato di illustrare, mostrandolo, come i vari tentativi di acquisire la conoscenza dell'incondizionato ci portino a conflitti irresolubili. Le cosiddette "antinomie della ragion pura" pretendono di mostrare come, se adduciamo un argomento a

---

<sup>26</sup> Si veda la descrizione delle esperienze che potrebbe avere un abitante di un particolare tipo di universo chiuso, un universo "torus", in H. REICHENBACH, *The Philosophy of Space and Time*, Dover Publications, New York, 1958, sezione 12. Reichenbach sottolinea (p 66) che, date le esperienze che descrive, qualcuno potrebbe insistere sul fatto che la geometria dell'universo sia euclidea solo adottando un'ipotesi selvaggiamente inverosimile di "armonia prestabilita".

<sup>27</sup> Come nelle storie di Narnia di C.S. Lewis: si vedano i suoi *Il leone, la strega e l'armadio* e *Il nipote del mago*.

<sup>28</sup> Come nella storia raccontata in *Spaces and Times* di A. QUINTON, ripubblicata in R. LE POIDEVIN – M. MACBEATH (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

favore di una qualche posizione circa l'esistenza dell'incondizionato, troviamo che esiste un argomento altrettanto plausibile a favore della posizione opposta. Questi argomenti fanno tutti appello a presunti principi razionali, e certamente mostrano che o il principio invocato nella tesi, o il principio invocato nell'antitesi (o entrambi) devono essere fallaci; ma, a mio avviso e a dispetto di quanto abbia sostenuto Kant, nessuno di questi principi è un'ovvia e necessaria verità della ragione, e l'evidenza può spesso rendere uno di questi principi più probabile di un altro. Così, la formulazione della tesi riguardante il tempo, nella prima antinomia, dipende dal principio che «l'infinità di una serie consiste nel fatto che non può mai essere completata attraverso sintesi successive».<sup>29</sup> La risposta ovvia è che il principio (apparentemente affermato come una verità matematica) è errato. Dovrebbe recitare: «l'infinità di una serie *con un primo membro* consiste nel fatto che non può mai essere completata attraverso sintesi successive»; e poiché la prima antinomia riguarda una serie con un ultimo membro, ma senza un primo membro, essa non è rilevante. L'antitesi dipende dal principio che «non è possibile il divenire di una cosa all'interno di un tempo vuoto».<sup>30</sup> Kant afferma di aver dimostrato, nella seconda analogia,<sup>31</sup> che ciò è necessario, che è una legge indispensabile della rappresentazione empirica delle serie temporali il fatto che gli aspetti di un tempo passato determinino ogni esistenza nel tempo successivo. La sua posizione è che la nostra capacità di distinguere, in una successione di percezioni, quelle il cui ordine dipende esclusivamente da noi (per esempio, se guardiamo questo lato di una casa prima di quell'altro o viceversa) e quelle il cui ordine dipende da un cambiamento oggettivo nel mondo (come vedere che la nave prima procede più in alto nella corrente, poi più in basso nella corrente), richiede l'assunzione di una causa oggettiva nel mondo (la posizione precedente della nave che ne determina la posizione successiva).<sup>32</sup> È vero che non possiamo avere alcuna conoscenza degli eventi a meno che questi non abbiano cause o effetti da cui possiamo dedurli, e possiamo fare una tale inferenza sul mondo al di là della nostra esperienza immediata soltanto se, nel mondo, in generale ci sono sequenze causali regolari. Tuttavia, possiamo conoscere alcuni eventi osservando i loro effetti e altri eventi prevedendoli dalle loro cause. Non dobbiamo supporre che ogni evento di cui abbiamo conoscenza abbia una causa. Per esempio, potrebbe essere che, risalendo le condizioni originali del nostro universo e in ac-

---

<sup>29</sup> Op. cit. B454.

<sup>30</sup> Op. cit. B455.

<sup>31</sup> Op. cit. B233-256.

<sup>32</sup> Per un'esposizione di questo argomento, si veda P. GUYER, *Kant*, Routledge, London & New York, 2006, pp. 109-112.

cordo con ciò che, sulla base della nostra evidenza, sono molto probabilmente le leggi della natura, si arrivi fino a un punto tale per cui è fisicamente impossibile che esso sia esistito in un momento precedente, e quindi possiamo concludere che, molto probabilmente, l'universo abbia iniziato a esistere dopo quel momento,<sup>33</sup>

Problemi simili si riscontrano nella presentazione della prima antinomia riguardante lo spazio.<sup>34</sup> La tesi costruita per mostrare l'impossibilità di uno spazio infinito afferma che, per pensare un tale spazio come a un tutto, dobbiamo considerarlo come costituito da un numero infinito di parti, per cui enumerare le quali richiederebbe un tempo infinito. Kant ha affermato di aver dimostrato che non possiamo giustificatamente supporre che esista un tempo così infinito; ma, a proposito di questo, abbiamo appena visto la fallacia nell'argomento di Kant. L'antitesi dell'argomento sullo spazio si basa sull'affermazione che se «il mondo nello spazio è finito e limitato», esso potrebbe comunque esistere «in uno spazio vuoto che è illimitato».<sup>35</sup> Ma ciò non succede se lo spazio è chiuso e illimitato, e noi potremmo avere la prova che lo spazio è effettivamente chiuso e illimitato: o una prova data dall'esperienza (si veda quanto sopra), oppure un'evidenza per cui la teoria che esso è chiuso e illimitato è probabile in base a vari dati osservati dai fisici.

Sebbene ci siano, credo, simili problematiche, nel dettaglio, anche con gli argomenti delle tesi e delle antitesi delle altre antinomie, il fallimento delle affermazioni di Kant riguardo la prima antinomia dovrebbe già essere sufficiente a dimostrare che non vi è alcuna ragione generale per supporre che debbano sempre esserci degli argomenti ugualmente plausibili a favore di asserzioni contrastanti circa ciò che è incondizionato. E ci sono due problemi fondamentali con tutti gli argomenti di Kant su tali questioni. Il primo problema è che Kant pensa che la nostra conoscenza del mondo dipenda da una certa conoscenza di alcuni principi necessari riguardanti il mondo (per esempio, "ogni evento ha una causa"); e questo limita la nostra conoscenza del mondo a quegli aspetti di esso governati da quei principi di cui possiamo avere una certa conoscenza. Ma, ovviamente, come

---

<sup>33</sup> Come ho sostenuto nel mio *Space and Time*, seconda edizione, Macmillan, London, 1981, cap.15. Non avremmo alcuna giustificazione per postulare uno stato precedente dell'universo governato da leggi causali differenti.

<sup>34</sup> Il riferimento, qui, è alla prima antinomia riguardante l'idea di "mondo", che Kant affronta nella *Dialettica trascendentale*, per cui o il mondo ha inizio nel tempo ed è limitato nello spazio, oppure esso è infinito sia rispetto al tempo come rispetto allo spazio. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. CHIODI, UTET, Torino 2013. [N.d.T.]

<sup>35</sup> Op. cit. B456.

scrisse Butler alcuni decenni prima, «per noi (intesi gli esseri umani, in opposizione a Dio), la probabilità (e non la conoscenza) è la vera guida della vita».<sup>36</sup> E il secondo problema, connesso con il primo, è che Kant non ha un'idea chiara di quali siano i criteri per i dati osservati che rendano probabile una teoria sul non osservabile (cosa che ho esposto in precedenza). C'è una semplice spiegazione storica di questa ignoranza. Kant morì nel 1804. Fu solo nel 1803 che la prima versione di una teoria atomica della chimica fu proposta da Dalton, teoria che dava, secondo i criteri che ho esposto, una spiegazione molto probabile dei particolari degli elementi osservati (come i rapporti fissi di peso in cui le sostanze combinano per formare nuove sostanze). Prima di Dalton le teorie sull'inosservabile erano semplicemente speculazioni prive di prove. A partire da Dalton, gli scienziati hanno prodotto dimostrazioni che rendono probabili teorie dettagliate non solo su cose troppo piccole, ma su cose troppo grandi, troppo vecchie e troppo strane per essere osservate. Kant aveva un grande rispetto per le scienze fisiche; se avesse potuto apprendere la loro storia successiva, avrebbe potuto riconoscere la grande portata di esse per la ragione umana al fine di acquisire credenze probabilmente vere su questioni ben oltre l'osservabile.

Oltre ad addurre argomenti dipendenti dai suoi principi sui limiti dell'intelligibilità umana e sull'impossibilità di conoscere l'incondizionato, Kant aveva un ulteriore ed efficace argomento contro la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. Egli afferma, infatti, che tutti gli altri argomenti della teologia naturale, che egli considera essere argomenti meramente cosmologici e “fisico-teologici”, dipendono per la loro fondatezza dall'argomento ontologico.<sup>37</sup> Pur ammettendo che sia «un'ipotesi ammissibile» postulare «un essere tutto-sufficiente, come causa di tutti i possibili effetti»,<sup>38</sup> Kant afferma, tuttavia, che avremmo bisogno di un argomento ontologico per dimostrare che un tale essere esiste necessariamente, il che è una necessità logica; infatti, egli assume che il concetto di Dio sia il concetto di un essere che esiste per necessità logica. Egli pensa di aver dimostrato che nessun argomento del genere può funzionare, dal momento che “non c'è la minima contraddizione” nel verdetto: “Dio non è”. «Non posso», scrive, «formarmi alcun minimo concetto di una cosa che, qualora venisse rifiutata con tutti i suoi predicati, lascerebbe dietro di sé una contraddizione».<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> J. BUTLER, *The Analogy of Religion*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, Introduzione.

<sup>37</sup> Cfr. I. KANT, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Editori Laterza, Roma-Bari 1982. [N.d.T.]

<sup>38</sup> Op. cit. B640.

<sup>39</sup> Op. cit. B623.

Kant non riesce a dare alcun senso alla possibilità di un tale essere, figuriamoci se può avere motivi per credere alla sua realtà.

Sembra anche a me, come a Kant e alla maggior parte dei moderni filosofi “non religiosi”, non solo che, a partire da premesse evidenti, non possa esserci un valido argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di un Dio logicamente necessario, ma che non possa esserci nemmeno alcuna sostanza logicamente necessaria, intesa come un essere logicamente necessario che può provocare o subire un'azione causale. Per esempio, mi sembra evidente che sia logicamente possibile che “10 miliardi di anni fa non esistessero esseri razionali”; ne consegue che, poiché Dio è essenzialmente un essere razionale eterno, allora è logicamente possibile che non ci sia Dio, e quindi che non è logicamente possibile che ci sia un Dio logicamente necessario. Argomentazioni simili mostreranno che qualsiasi supposizione dell'esistenza di una supposta sostanza logicamente necessaria è logicamente impossibile. Ovviamente, un sostenitore di un argomento ontologico negherà che la proposizione “10 miliardi di anni fa non c'erano esseri razionali” sia logicamente possibile, e offrirà, invece, una o più premesse di carattere opposto che gli sembrano logicamente possibili e da cui trarrà la sua conclusione. L'unico modo per risolvere questo problema è con argomenti del tipo discusso in precedenza. Ma io suggerisco che sia molto più evidente, per la maggior parte delle persone, che la premessa che offro sia logicamente possibile, piuttosto che lo sia qualsiasi premessa di un argomento ontologico.

Dubito molto, tuttavia, che qualche filosofo o teologo prima di Anselmo pensasse a Dio come a un essere logicamente necessario nel modo simile al nostro senso moderno di quell'espressione, che è il senso in cui Kant pensa a Dio come “necessario”. Tommaso d'Aquino affermava che Dio era un essere “necessario”, ma, dal momento che pensava agli angeli, i quali non esistevano “dall'eternità” ed erano stati volontariamente creati da Dio, come esseri necessari,<sup>40</sup> chiaramente non intendeva con il termine “necessario” riferirsi a qualcosa di logicamente necessario. Egli sembra pensare a un essere necessario come a un essere non soggetto a corruzione, cioè un essere che continuerà a esistere per sempre a meno che la sua non esistenza venga causata da qualcos'altro. L'Aquinato distingueva Dio dagli altri esseri necessari come un «essere necessario per sua stessa natura (*per se*) e non reso necessario da qualcos'altro».<sup>41</sup> Gli angeli, invece, dipendono

<sup>40</sup> Si veda la sua *Summa theologiae*, Ia. 61.3ad3 e Ia.50.5ad3. Tommaso d'Aquino sostiene che anche le anime umane sono necessariamente incorruttibili (op. cit. Ia.75.6), anche se si astiene dal chiamarle “esseri necessari”.

<sup>41</sup> Op. cit. Ia. 2.3. Certamente, l'Aquinato pensava che «Dio è uguale alla sua natura o essenza» (Ia.3.3); ma prosegue affermando che qualsiasi cosa immateriale, non solo Dio, è uguale alla sua stessa natura. Il punto è semplicemente che, per Tommaso

per la loro incorruttibilità da Dio, mentre Dio è intrinsecamente necessario.

Suppongo che il fatto che non possiamo dare un senso al concetto di un essere logicamente necessario non abbia alcuna rilevanza per la possibilità di costruire un argomento convincente per dimostrare il concetto di un essere necessario in qualche altro senso, ad esempio quello di un essere non contingente all'esistenza di qualsiasi altro essere per la sua stessa esistenza, che è una proprietà che tutti i teisti tradizionali hanno creduto che Dio avesse.

Pertanto, sostengo che, nonostante la grande influenza che gli argomenti di Hume e Kant sui limiti dell'intelligibilità e della conoscenza hanno avuto su filosofi e teologi, questi filosofi non hanno fornito alcuna buona ragione per negare la possibilità di una efficace teologia naturale. Tale teologia prenderà avvio dagli elementi forniti dalle caratteristiche più generali dell'universo, come il fatto che esso sia governato interamente da semplici leggi di natura tali da condurre verso l'evoluzione dei corpi umani, e che gli esseri umani sono esseri coscienti che compiono delle scelte tra il bene e il male. Si sosterrà che la spiegazione più semplice volta a rendere probabile che si verificano questi presupposti è che l'universo è causato (o in un primo momento, oppure per sempre) da un essere essenzialmente eterno, onnipotente, onnisciente e perfettamente libero (da cui seguono le altre proprietà divine), che possiamo chiamare Dio; e così questi elementi rendono probabile che ci sia un Dio, secondo i criteri descritti in precedenza. Credo che una tale teologia naturale possa essere costruita, come ho argomentato a lungo altrove.<sup>42</sup>

---

d'Aquino, le cose materiali sono individuate dalla materia di cui sono fatte, mentre le cose immateriali sono individuate dalle loro forme, cioè dalla loro natura. Non trovo nulla in Tommaso d'Aquino che dovrebbe indurci a supporre che egli pensasse che l'esistenza di Dio fosse una verità logicamente necessaria. Sicuramente pensava che la "definizione" di Dio da parte di Anselmo non comportasse una contraddizione (Ia.2.1.ad.2), e non ho motivo di supporre che pensasse che qualsiasi altra "definizione" (nel nostro senso) avrebbe comportato una contraddizione.

<sup>42</sup> Si veda il mio *The Existence of God*, seconda edizione, Oxford University Press, Oxford, 2004; e la più breve e "popolare" versione, *Is There a God?*, revisited edition, Oxford University Press, Oxford, 2010 (*Esiste un Dio?*, trad. di P. Colonnetti, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013).