

MARIO MICHELETTI

LA FILOSOFIA ANALITICA DELLA RELIGIONE
NEL MIO PERCORSO DI RICERCA*

Sommario

Alla luce del mio personale percorso di ricerca, descrivo gli sviluppi della filosofia analitica della religione, dalla critica neopositivistica del linguaggio religioso in quanto privo di significato cognitivo alla corrente wittgensteiniana di filosofia della religione e all'epistemologia riformata. Infine pongo l'accento sulla rinascita della teologia naturale, sulle discussioni riguardo agli argomenti teistici, agli attributi divini e alla loro possibilità, nonché al dibattito sull'ateismo e sul naturalismo ontologico.

Parole chiave: Positivismo logico, filosofia wittgensteiniana della religione, epistemologia riformata, teologia naturale, il senso della vita.

Abstract

In the light of my personal research, I describe the developments in analytic philosophy of religion from the neopositivist critique of religious language, seen as devoid of cognitive meaning, to the Wittgensteinian philosophy of religion and to Reformed epistemology. Finally, I emphasize the rebirth of natural theology, the discussions about theistic arguments, the divine attributes and their possibility, as well as the debate on atheism and ontological naturalism.

* Rispondendo all'invito rivoltomi dai curatori di questo numero monografico a presentare un mio intervento sul tema della filosofia analitica della religione, ho scelto la via di fornire una sintesi degli sviluppi di tale tendenza filosofica alla luce del mio personale percorso di ricerca. Esprimo nel contempo tutta la mia gratitudine agli amici e colleghi che con i loro scritti hanno partecipato a questo numero monografico della rivista e che hanno voluto con grande gentilezza dedicarmi i loro contributi.

Keywords: Logical Positivism, Wittgensteinian philosophy of religion, Reformed epistemology, natural theology, the meaning of life.

1. *Lo status logico della credenza religiosa e il problema del senso della vita*

Il mio interesse per la filosofia della religione nacque sulla scia del mio primo libro, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein* (1967), dove avevo finito col mettere in evidenza le tematiche etiche e religiose negli scritti del grande pensatore viennese. Diventò per me importante allargare lo sguardo alla ricezione di tali temi nel contesto della filosofia contemporanea, in particolare ovviamente nell'ambito analitico. Nel primo dei due volumi su *Il problema teologico nella filosofia analitica* (1971-1972) dedicai un intero capitolo al «problema etico e teologico in Ludwig Wittgenstein», dando spazio anche alla nozione wittgensteiniana di “teologia come grammatica” e alla metodologia seguita dalla corrente di filosofia della religione, che, a partire da Dewi Z. Phillips, Peter Winch, Rush Rhees, Norman Malcolm, si propose di applicare in modo originale la metodologia dell’“ultimo” Wittgenstein allo studio della religione sulla base dell'utilizzazione dei concetti di “gioco linguistico” e di “forma di vita”. Come è noto, questa prospettiva filosofica fu polemicamente definita da Kai Nielsen “fideismo wittgensteiniano”, e criticata in quanto considerata una forma inaccettabile di relativismo e una difesa ingiustificata della completa autonomia del discorso religioso implicante la sua immunizzazione da qualsiasi critica esterna. Suggestendo la possibilità di estendere la concezione della “teologia come grammatica” nella direzione piuttosto di una teologia filosofica, misi in relazione questo tema con la concezione riflessiva della filosofia che, sulla scorta di Wittgenstein, aveva sviluppato John Wisdom, un filosofo oggi ingiustamente quasi dimenticato, ma a suo tempo significativo e influente. Non a caso dedicai, nel secondo volume, a Wisdom e alla sua “logica di Dio” un intero capitolo.¹ Sul dibattito suscitato da Kai Nielsen circa il “fideismo wittgensteiniano” sono ritornato più volte nel mio percorso di ricerca, sia tenendo conto di taluni

¹ Cfr. M. MICHELETTI, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967 (Nuova edizione, La Garangola, Padova 1973); ID., *Il problema teologico nella filosofia analitica*, 2 voll., La Garangola, Padova 1971-1972. Per la critica di Nielsen al “fideismo wittgensteiniano”, cfr. K. NIELSEN, *Wittgensteinian Fideism*, in «Philosophy», 42 (1967), pp. 191-209. Cfr. K. NIELSEN – D.Z. PHILLIPS, *Wittgensteinian Fideism?*, SCM Press, London 2005.

fraintendimenti riscontrabili nel discorso critico di Nielsen insieme a notazioni apprezzabili, sia considerando gli sviluppi successivi del pensiero di Phillips. Ci sono certamente in Phillips ambiguità che giustificano in parte le critiche che da varie parti gli sono state mosse, nonostante egli abbia col tempo fornito alcuni utili chiarimenti: nella sua prospettiva la religione non si *identifica* con una forma di vita, ma esiste *in* una forma di vita, i giochi linguistici della credenza religiosa non sono ovviamente senza rapporto con gli altri giochi linguistici, e se per l'intelligibilità di 'Dio' non possiamo prescindere dall'uso di tale termine nel linguaggio, non ne consegue che il nostro discorso non possa in alcun senso *riferirsi* a Dio né che Dio si debba paradossalmente identificare con la nostra pratica linguistica, essendo 'reale' solo in essa. La tendenza wittgensteiniana aveva, per me, solo il merito, non trascurabile, di richiamare l'attenzione sulla *specificità* del linguaggio religioso, e di conseguenza sul rischio di *fraintendimenti* impliciti in talune posizioni critiche verso la credenza religiosa, anche se questa difficoltà non doveva essere intesa nel senso di un'invulnerabilità logica del discorso religioso, del resto non ottenibile senza il rischio di esporre tale discorso ad essere interpretato come irrilevante dal punto di vista conoscitivo e pratico.²

Nei due volumi su *Il problema teologico nella filosofia analitica* la tendenza wittgensteiniana era trattata sia autonomamente, nel contesto dell'influsso esercitato da Wittgenstein sugli studi di filosofia della religione, sia all'interno della discussione sullo *status* logico della credenza religiosa suscitata soprattutto dalla critica della teologia, o meglio della *significanza cognitiva* delle proposizioni religiose e teologiche, sviluppata all'interno del ne empirismo e positivismo logico (in particolare in Inghilterra per opera di Alfred J. Ayer in *Language, Truth and Logic* del 1936), dalla "sfida falsificazionistica" di Antony Flew, e dalla riduttiva interpretazione in chiave etica del linguaggio religioso proposta da Richard B. Braithwaite.³ Nella presentazione di questi temi diedi rilievo alle difficoltà insite nelle posizioni più radicali e quindi al dibattito analitico su di esse.

² Su questo punto, cfr. M. MICHELETTI, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla Filosofia analitica*, Benucci, Perugia 1988, cap. IV: «Interpretazione empiristica della credenza religiosa e "fideismo wittgensteiniano"».

³ A. FLEW, *Theology and Falsification*, in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, pp. 96-99, 106-108; R.B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge U.P., Cambridge 1955. Cfr. anche il tipo di reinterpretazione del linguaggio religioso a suo tempo fornita da R.M. HARE, *Theology and Falsification*, in A. FLEW – A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, cit., pp. 99-103. Su posizioni vicine a quelle di Braithwaite, anche se non identiche, cfr. R.M. HARE, *The Simple Believer* (1968), in ID., *Essays on Religion and Education*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 1-36.

In un capitolo esaminai in particolare le discussioni sul tema dell'esperienza religiosa, mentre agli argomenti teistici, allora scarsamente proposti ed esaminati, non dedicai una trattazione sistematica, con l'eccezione di un capitolo su «l'argomento ontologico nella filosofia analitica», in cui diedi risalto alle riformulazioni dell'argomento sviluppate muovendo dall'accento posto specificamente sul capitolo III del *Proslogion* di Anselmo, in una direzione che portava a una paradossale “confutazione ontologica del teismo” in John N. Findlay, e positivamente verso una versione *modale* dell'argomento in Norman Malcolm e Charles Hartshorne (il principale esponente della “teologia del processo”).

Una linea di ricerca all'interno dell'etica e della filosofia analitica della religione, significativa anche se non sempre posta in evidenza negli studi critici, è quella che riguarda il problema del “senso della vita”. In un saggio pubblicato nel 1988 su *Il problema del senso della vita in Wittgenstein e nella filosofia analitica*, estesi l'attenzione, appunto a questo tema, specialmente in filosofi come Wittgenstein e Wisdom, Kurt Baier, Kai Nielsen, Ronald W. Hepburn, Thomas Nagel, David Wiggins e Robert Nozick. Il saggio si inseriva in un volume, in cui il punto di partenza dell'indagine era la domanda circa la natura del legame fra il problema del senso della vita e lo schema religioso di interpretazione della realtà. Il nesso è di natura logica o concettuale – mi chiedevo –, oppure contingente e storico? C'è una connessione logica oppure il rapporto è solo contingente? È possibile porre quel problema fuori della dimensione religiosa, oppure la difficoltà di sottrarre il problema a quella struttura concettuale è solo la conseguenza di un forte legame storico, di cui il lessico stesso in cui è formulato e sviluppato è un documento significativo? Il quadro sistematico entro il quale era inserito il problema, che più volte in seguito ho ripreso, in un quadro di pensiero realistico, era quello in cui la distinzione analitica fra *creare* il senso e *scoprire* il senso svolge un ruolo fondamentale.⁴

Quando ritornai sistematicamente ad occuparmi delle principali tendenze emergenti nella filosofia analitica della religione, soprattutto con i volumi *Filosofia analitica della religione* (2002), e *Tomismo analitico* (2007), diedi rilievo al ruolo svolto dalla “epistemologia riformata” (Plantinga, Wolterstorff, Alston), nonché alla singolare rinascita della teologia razionale nella filosofia analitica, anche in rapporto con la tradizione tomistica. L'obiettivo principale di Plantinga si collocava nell'ambito prettamente epistemologico, in cui notoriamente difendeva la posizione, esternalistica, secondo cui una credenza ha un positivo *status* epistemico nella mi-

⁴ Cfr. M. MICHELETTI, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla Filosofia analitica*, cit., cap. V: «Il problema del senso della vita in Wittgenstein e nella filosofia analitica»; ID., *Religione, etica e senso della vita*, in «Humanitas», 66 (2011), pp. 355-388.

sura in cui è prodotta dalle nostre facoltà cognitive funzionanti in modo appropriato, in un ambiente e contesto appropriati, secondo un disegno progettuale orientato alla verità. In *Warranted Christian Belief*⁵ la conseguenza significativa, meritevole di particolare attenzione, derivante da questa tesi era, per Plantinga, che se la credenza teistica è vera, allora, con ogni probabilità, soddisfa le condizioni di garanzia, mentre, se è falsa, con ogni probabilità non le soddisfa, di modo che diventa impossibile dichiarare la credenza teistica priva di garanzia senza *presumere* che sia di fatto falsa. Le due tendenze emergenti, che ho messo sopra in evidenza, l'epistemologia riformata e la rinascita della teologia naturale o razionale non mi sembravano *necessariamente* in contrasto, specialmente se si leggeva l'obiezione dell'epistemologia riformata all'evidenzialismo come non implicante il rigetto della teologia naturale. Nonostante la cosiddetta obiezione "riformata" alla teologia naturale, Plantinga stesso si è cimentato nell'ambito non solo dell'apologetica negativa (la confutazione di argomenti critici del teismo, specialmente del teismo cristiano), ma anche di positive argomentazioni teistiche (principalmente con la sua versione modale dell'argomento ontologico) e ha mostrato come il teologo naturale possa correttamente eludere quello che chiama il "dilemma" barthiano.⁶ L'obiezione degli epistemologi riformati all'evidenzialismo non è da interpretare come una critica di principio alla teologia naturale. Wolterstorff ha sottolineato, in una prospettiva storica, la differenza dell'apologetica evidenzialistica rispetto al progetto di teologia naturale di Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino. Come ho sempre sostenuto, in un certo senso le obiezioni all'evidenzialismo hanno avuto un effetto liberatorio nei confronti della teologia naturale, perché hanno permesso di chiarire la sua possibile indipendenza da progetti razionalistici o da condizioni fondazionalistiche, e di recuperarne il ruolo proprio all'interno di progetti *teologici* più vasti o di ricerche *filosofiche* o disvelamenti metafisici proposti in contesti di tipo realistico, non costruttivistico, non determi-

⁵ A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford U.P., Oxford 2000.

⁶ Cfr. A. PLANTINGA, *The Reformed Objection to Natural Theology*, in H. HART – J. VAN DER HOEVEN – N. WOLTERSTORFF (eds.), *Rationality in the Calvinian Tradition*, University Press of America, Lanham 1983, pp. 363-384; ID., *The Prospects for Natural Theology*, in J.E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, California 1991, pp. 287-315; ID., *Natural Theology*, in J. KIM – E. SOSA (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 346-349; ID., *Two Dozen (or so) Theistic Arguments*, in D.-P. BAKER (ed.), *Alvin Plantinga*, Cambridge U.P., Cambridge 2007, pp. 203-227. Sull'argomento ontologico, cfr. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, ch. 10; ID., *God, Freedom, and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids 1977, pp. 85-112.

nati da vincoli epistemologici, e sensibili a criteri appropriati di adeguatezza per il teismo.

Misi in luce questi significativi sviluppi della filosofia analitica della religione, dopo avere mostrato come l'approccio critico al linguaggio della religione e della teologia, tipico dell'empirismo logico nonché della "sfida falsificazionistica", avesse perso gran parte della sua consistenza alla luce delle difficoltà inerenti a una formulazione coerente del principio di verifica e delle obiezioni specifiche mosse da varie parti all'argomento di Flew.⁷ Ritengo tuttavia, come già allora in qualche modo suggerivo, che si possa *rileggere* quella stessa posizione avversa alla teologia in una chiave teologicamente più significativa: è possibile rileggere la preoccupazione, dominante in essa, per l'*intelligibilità* del linguaggio religioso come legata a una dimensione profonda della stessa tradizione cristiana, ai temi dell'ineffabilità e dei limiti della comprensibilità del divino. I dibattiti sui criteri di significanza o intelligibilità del linguaggio religioso possono essere considerati una manifestazione particolare, storicamente condizionata, di tale preoccupazione costante nella storia del pensiero cristiano, e le recenti discussioni sul tema dell'analogia e della coerenza del linguaggio su Dio possono essere considerate una continuazione, in un contesto filosofico profondamente cambiato, di quei dibattiti, in cui peraltro, a partire dalla famosa "sfida di Flew", come ho sempre sostenuto, il «problema del discorso analogico» svolgeva un ruolo cruciale. Gran parte delle difficoltà in quella prospettiva analitica nasceva esattamente dall'assenza di qualsiasi uso significativo dell'analogia nel discorso su Dio. Non a caso intitolai i risultati della mia ricerca sulle prime fasi della filosofia analitica della religione *Il problema teologico nella filosofia analitica*. Mi sembrava che nell'intero dibattito sullo *status* logico della credenza religiosa, non solo nella "logica di Dio" di John Wisdom e nel dibattito specifico sull'argomento ontologico suscitato dagli scritti di Findlay e Malcolm, fossero in discussione il problema di Dio e il modo di affrontarlo nell'ambito filosofico. Non a caso infine partivo dall'esame dell'influenza di Hume sui filosofi propensi a quel tipo di analisi critica del discorso religioso e teologico e dall'incidenza, di tipo profondamente diverso, di Wittgenstein e della sua metodologia nell'ambito della Filosofia della religione. I *Dialogues Concerning Natural Religion* di Hume del resto erano indicati, insieme alla *Summa Theologiae* di Tommaso, come costituenti l'ambito problematico della teologia filosofica, nella prefazione all'importante volume, curato da Flew e MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* (1955).

⁷ M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

2. L'influsso di Hume e il tema delle origini della filosofia della religione in epoca moderna

Nel primo dei miei due volumi su *Il problema teologico nella filosofia analitica*, trattando dell'influsso di Hume sul filone neoempiristico della filosofia analitica della religione, misi in evidenza in particolare due temi humani, che continuano ad essere influenti anche oggi su un certo tipo di scetticismo e ateismo, polemici verso la fede religiosa e la stessa teologia filosofica. Il primo è l'impossibilità di un'alternativa al dilemma antropomorfismo-“misticismo” (nel linguaggio di Hume il misticismo equivale a un radicale ineffabilismo) e la convinzione che «i mistici sono degli atei senza saperlo». Il secondo è la tesi della totale irrilevanza di un teismo non-antropomorfo, la disputa fra ateismo e teismo risultando quindi «meramente verbale» (come conclude Filone, il personaggio che nei *Dialogues concerning Natural Religion* maggiormente impersona la figura dello scettico), ovvero la tesi della totale irrilevanza di un teismo che pretenda di essere adeguato. L'alternativa radicale fra un teismo necessariamente antropomorfo e un teismo puro al prezzo di essere totalmente irrilevante o equivalente all'ateismo, che abilmente Hume delinea nei suoi scritti sulla religione, rivive a mio avviso, in modo palese o nascosto, in gran parte delle discussioni filosofiche recenti più significative sul versante della negazione filosofica della realtà divina. Alludo qui a quella zona concettuale ambigua in cui un “apofatismo” pronunciato, concepito come unica alternativa a un rozzo antropomorfismo, rischia di rovesciarsi, come in Kai Nielsen, non certo nell'ateismo della negazione *fattuale* di Dio, ma nell'ateismo equivalente a un teismo purificato necessariamente vuoto e irrilevante.⁸ È questa tesi dell'irrilevanza teorica e pratica del teismo che ho messo in discussione nel mio saggio *Nuovo ateismo, ateologia naturale e 'naturalismo perenne'*. La lezione che nella prospettiva della teologia razionale si ricava da questo tipo di ateismo contemporaneo, che io definisco di matrice humaniana, è la centralità, per la sua decisiva assenza o negazione, dell'analogia, l'assenza di quello che a partire dalla forma di 'ateismo logico' allora da lui difeso nel famoso saggio *Can God's Existence Be Disproved?* del 1948, polemicamente Findlay, nel saggio successivo in risposta a taluni suoi critici, chiamava «teismo analogico».⁹

⁸ K. NIELSEN, *Philosophy & Atheism*, Prometheus Books, Buffalo, N.Y., 1985; ID., *Naturalism and Religion*, Prometheus Books, Amherst 2001; M. MARTIN, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple U.P., Philadelphia 1990; ID., *Atheism, Morality, and Meaning*, Prometheus Books, Amherst, N.Y., 2002.

⁹ M. MICHELETTI, *Nuovo ateismo, ateologia naturale e 'naturalismo perenne'*, in «Hermeneutica» (2012), pp. 93-135. Cfr. J.N. FINDLAY, *Can God's Existence Be Disproved?*,

Dietro le mie considerazioni sull'influsso di Hume sul versante neoempiristico e scettico della filosofia analitica della religione c'era lo studio specifico non solo degli scritti humiani sulla religione, ma anche della loro collocazione nell'ambito degli sviluppi del pensiero religioso inglese a partire da Bacon e Hobbes fino ai Platonici di Cambridge, ai Latitudinari, Locke, Shaftesbury e Butler. L'interesse per la filosofia della religione mi portò a delineare sul piano storico il contributo dei filosofi inglesi del secolo XVII all'origine e agli sviluppi di tale disciplina nella modernità, accanto al ruolo attribuito solitamente al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza. Dal punto di vista storiografico concentrai la mia attenzione soprattutto sui *Cambridge Platonists* e sui Latitudinari. La combinazione insolita fra il mio interesse per gli sviluppi della contemporanea filosofia analitica della religione e quello per il pensiero religioso inglese dei secoli XVII e XVIII si spiega con la mia attenzione rivolta alla dimensione storica dei problemi e la convinzione che in quelle prime espressioni della filosofia moderna si trovino in embrione molti dei problemi che in forma radicale sono al centro della odierna filosofia della religione. Charles Taliaferro, col quale condivido specificamente la non frequente combinazione dell'interesse per i platonici di Cambridge con quello per la filosofia analitica della religione, non solo dà rilievo, come me, al ruolo svolto dai cantabrigensi nella fase originaria della moderna filosofia della religione, sostenendo che in loro si trovano quasi tutti i temi che definiscono la filosofia della religione fin dalla prima modernità, ma si spinge fino a rivendicare, in un modo per me più problematico, la loro "attualità", dal momento che c'è ora, a suo avviso, una rinascita del tipo di filosofia della religione da loro praticata, alludendo alle discussioni recenti sull'evidenzialismo e a quelle tendenze nell'attuale filosofia analitica della religione che, senza negare ovviamente il valore della razionalità scientifica, si oppongono al naturalismo (come nel Seicento i platonici di Cambridge si opposero al 'corporealism' di Hobbes) e difendono il teismo.¹⁰

in «Mind», 57 (1948), pp. 176-183; ID., *God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes*, in «Mind», 58 (1949), pp. 352-354.

¹⁰ Cfr. M. MICHELETTI, *Il pensiero religioso di John Smith, platonico di Cambridge*, La Garangola, Padova 1976; ID., *'Animal capax religionis'. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia 1984; ID., *Pascal - Butler - l'argomento ontologico. Studi sul pensiero etico-religioso inglese dei secoli XVII e XVIII*, Benucci, Perugia 1991; ID., *Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII*, Benucci, Perugia 1997; ID., *I platonici di Cambridge. Il pensiero etico e religioso*, Morcelliana, Brescia 2011. Cfr. CH. TALIAFERRO, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, Cambridge U.P., Cambridge 2005; CH. TALIAFERRO - A.J. TEPLY (eds.), *Cambridge Platonist Spirituality*, Paulist Press, New York 2004; CH. TALIAFERRO, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 1998, ch. 10: «Theism and Natural-

3. *La rinascita della teologia naturale e il contrasto col naturalismo ontologico*

Nei miei studi sulla filosofia analitica della religione sono pervenuto a dare, come ho già ricordato, un rilievo particolare all'attenzione rivolta in tale contesto, negli ultimi decenni, alla teologia naturale o razionale e alla formulazione degli argomenti teistici (e naturalmente alle più rilevanti critiche ateistiche a tali argomenti). Infatti, la rinascita della teologia naturale avvenuta nel pensiero contemporaneo è per lo più connessa con taluni sviluppi teorici interni alla filosofia analitica della religione e, sebbene essa non sia senza relazioni con la fioritura analitica di studi metafisici e in linea con questi nel ricorso alle risorse della logica contemporanea e nell'esigenza di rigorizzazione e formalizzazione degli argomenti prodotti, sarebbe scorretto considerarla una semplice manifestazione collaterale di tali studi, costituendone piuttosto un approfondimento nella direzione della ricerca delle cause prime e dei fondamenti teistici della realtà, un approfondimento tuttavia che assume una precisa significanza metafisica e permette di colmare talune lacune della stessa metafisica analitica.¹¹ Se è vero che la rinascita della metafisica e della teologia razionale ha caratterizzato gli sviluppi recenti della filosofia analitica, è vero anche che si è trattato per lo più di due fenomeni distinti, dal momento che la metafisica praticata in ambito analitico in molti casi, anche se non sempre, si è concentrata su una visione piuttosto ristretta dell'ontologia, e la teologia razionale si è sviluppata soprattutto all'interno degli studi specifici di Filosofia della religione, talvolta occupandone l'intero ambito. Il problema per me era in definitiva quello dell'autonomia o specificità propria della filosofia della religione nel contesto analitico, anche in rapporto al significato acquisito da tale disciplina nella modernità. In che senso la filosofia della religione nel contesto analitico si distingue dalla teologia naturale o razionale? Questa a sua volta è considerata identica alla teologia filosofica o è distinta da essa? In che rapporto si pone con la teologia rivelata, o con la stessa 'filosofia cristiana', riproposta da vari filosofi, a partire soprattutto da Plantinga?¹² Nella contemporanea filosofia *analitica* della re-

ism»; ID., *Naturalism and the Mind*, in W.L. CRAIG – J.P. MORELAND (eds.), *Naturalism. A Critical Analysis*, Routledge, London - New York 2000, pp. 133-155.

¹¹ Cfr. M. MICHELETTI, *La rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica*, in «Hermeneutica» 2005, pp. 53-85 e in appendice a ID., *Tomismo analitico*, cit.; ID., *La metafisica analitica e il problema di Dio*, in «Aquinas», 62 (2019), pp. 135-145.

¹² Cfr. M. MICHELETTI, *Fede, esperienza religiosa e garanzia epistemica nella recente filosofia analitica della religione*, in «Aquinas», 57 (2014), pp. 345-366; ID., *La filosofia della religione nel tomismo analitico*, in P. BETTINESCHI – R. FANCIULLACCI (a cura di), *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, pp. 93-114.

ligione è difficile rintracciare un significato univoco di ‘filosofia della religione’; inoltre spesso i suoi compiti non sono distinti da quelli della teologia razionale o della teologia filosofica né la sua specificità è sempre rapportata all’ambito della modernità. Tra le ragioni che stanno alla base di questo atteggiamento ho sostenuto che vi è sicuramente il privileggiamento accordato alla dimensione *intellettuale, logica ed epistemologica*, nonché a quella *metafisica*, delle questioni riguardanti la religione. Anche quando c’è una chiara consapevolezza della distinzione tra filosofia della religione e teologia razionale e/o filosofica, l’insistenza è sulla difficoltà della separazione. Ho finito col considerare positivamente questa difficoltà, come il segno della problematicità di un approccio filosofico alla religione che si fermi alla dimensione antropologica e sia privo di una valenza metafisica.

Nel definire in generale l’atteggiamento dei filosofi teisti riguardo agli argomenti per l’esistenza di Dio, ho preso più volte le mosse dal suggerimento di John Haldane di distinguere le varie formulazioni sulla base del tipo di tradizione filosofica di riferimento. Nel volume che contiene la sua importante discussione con J.J.C. Smart su *Atheism and Theism*, in cui difende il teismo sulla base del suo “tomismo analitico”, dopo aver rilevato che la potente argomentazione sviluppata a sostegno del teismo cristiano su basi induttive da Richard Swinburne, in conformità con la maggioranza forse dei filosofi analitici della religione, segue nonostante tutto la filosofia ‘moderna’, cartesiana e post-cartesiana, Haldane nota però che il neoaristotelismo, anche nella forma del tomismo analitico, non è senza rappresentanti, e menziona le opere, su cui anch’io ho posto l’accento, di David Braine e Barry Miller.¹³ Pur privilegiando la linea del tomismo analitico, ho sempre dato un valore limitato a tali schemi, sia perché talvolta le formulazioni medievali e moderne degli argomenti (in particolare di quello cosmologico) sono utilizzate nel medesimo contesto, sia perché ad esempio lo stesso Swinburne, la cui teologia naturale in senso proprio solo marginalmente si ispira al progetto di Tommaso d’Aquino (cui contesta in particolare il carattere deduttivo delle prove), giunge a conclusioni sul tema generale dei rapporti tra fede e ragione che sono, come egli stesso si esprime, «per lo più nello spirito dell’Aquinato»,¹⁴ e, pur trovando più convincenti le prove di Leibniz e

¹³ J.J.C. SMART – J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 2003², pp. 253-254. Cfr. D. BRAINE, *The Reality of Time and the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1988; B. MILLER, *From Existence to God*, Routledge, London – New York 1992 (tr. it. *Dall’esistenza a Dio*, a cura di C. DE FLORIO, Carocci, Roma 2013); ID., *A Most Unlikely God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996; ID., *The Fullness of Being*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002.

¹⁴ R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. 102.

Clarke, se ne discosta in modo significativo, nella misura in cui si presentano anch'esse come argomenti validi deduttivamente. Ovviamente, nella presentazione degli argomenti teistici, ho dato rilievo anche agli aspetti più innovativi e originali, come l'utilizzazione degli strumenti concettuali offerti dai recenti sviluppi della logica induttiva e della teoria della conferma in Swinburne, o della logica modale nella formulazione dell'argomento ontologico in Plantinga.¹⁵ Questa tematica, già presente nella parte conclusiva del mio libro *Filosofia analitica della religione* e nell'appendice al *Tomismo analitico*, che si intitolava appunto *La rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica*, è stata da me sviluppata più ampiamente in *La teologia razionale nella filosofia analitica*.¹⁶

Recentemente ho dato molto rilievo alla discussione sul naturalismo come posizione ontologica, metafisica, non meramente metodologica, e al contrasto in cui si pone rispetto al teismo, e quindi alla sua necessaria incompatibilità con la metafisica teistica. Nonostante la presenza di forme, discutibili, di "materialismo cristiano", la posizione più coerente è quella di quei filosofi naturalisti per i quali il naturalismo implica l'ateismo.¹⁷ La consapevolezza della necessaria incompatibilità fra la metafisica teistica e il naturalismo ontologico, in quanto dottrina metafisica non sufficientemente fondata, è alla radice dell'impegno di filosofi come Braine, Miller, Craig e dello stesso Taliaferro nella riformulazione degli argomenti teistici in linea con quella rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica sopra ricordata, una formulazione frutto della consapevolezza del legittimo piano metafisico in cui quegli argomenti si collocano, non contrastante con la spiegazione scientifica dei fenomeni. Ho dato rilievo a una notazione acuta di Anthony Kenny, secondo cui molti atei preferiscono definirsi oggi 'naturalisti' per evitare di entrare in una discussione sul tipo di Dio che essi negano. Un aspetto importante

¹⁵ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004²; ID., *Is there a God?*, Oxford U.P., Revised Edition, Oxford 2010 (I ed. 1996); ID., *Un nouveau programme en théologie naturelle*, in S. BOURGEOIS-GIRONDE – B. GNASSOUNOU – R. POUIVET (eds.), *Analyse et théologie*, Vrin, Paris 2002, pp. 81-93. Di Plantinga cfr. la trattazione dell'argomento ontologico nei già citati *The Nature of Necessity* e *God, Freedom, and Evil*.

¹⁶ Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010.

¹⁷ M. MICHELETTI, *Obiezioni filosofiche al naturalismo*, in «Hermeneutica» 2007, pp. 131-149; ID., *Teismo e naturalismo nella recente filosofia analitica*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini e associati, Milano 2009, pp. 97-116; ID., "Naturalismo", in O. AIME et al. (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, pp. 541-546; ID., *Natura e naturalismo nella visione dell'umano: un approccio critico. Il "ritorno del soggetto"* (Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate" 2021, pp. 99-126).

dell'analisi filosofica del teismo, ho sempre sostenuto, riguarda i criteri di adeguatezza per 'Dio', *criteri che investono anche l'ateismo*. In che senso la negazione di dio è la negazione di *Dio*, e non di un idolo o di un ente finito e contingente? In che misura è decisiva in ogni forma di ateismo la concezione di Dio che è contestata?¹⁸

Nei miei scritti ho spesso distinto le critiche alla teologia razionale fondate sulla convinzione che tutti gli argomenti teistici o parte di essi non sono validi o, se formalmente validi, sono incapaci di portare a conclusioni certe per via delle premesse contestabili, dalle critiche di principio, che sostengono che gli argomenti *non possono* essere conclusivi a motivo di limiti essenziali inerenti alla conoscenza umana o al linguaggio. Ho distinto poi queste critiche da quelle che giudicano la teologia naturale o razionale come tale religiosamente o teologicamente irrilevante o perfino offensiva (adducendo la ragione che le sue procedure oggettivanti e astratte non possono cogliere ciò che è fondamentale nella dimensione divina e nel nostro rapporto con essa). Le *ragioni* che sostengono le diverse obiezioni non devono essere confuse fra loro. Il fatto che gli argomenti siano considerati, in generale o in certe formulazioni, teologicamente irrilevanti non esclude che possano essere argomenti solidi; la stessa accusa di irrilevanza o anche di indegnità assume forme diverse se giustificata sulla base di criteri di adeguatezza attinti dalla riflessione filosofica oppure dalle esigenze della fede. Le obiezioni mosse in questi diversi ambiti si fondano su delle *ragioni*, che *possono* essere messe in discussione, e su *argomenti*, la cui validità *può* essere contestata. In secondo luogo, ho messo in evidenza come, nell'ambito stesso di pertinenza della teologia razionale, il realismo epistemologico e metafisico, che è sullo sfondo di gran parte della teologia razionale analitica svolga un ruolo fondamentale, escludendo che sia il pensiero a strutturare il reale e che la *ragione* quindi sia *arbitra della realtà divina* piuttosto che orientata alla *scoperta* di quella realtà.¹⁹ Ho sottolineato inoltre che dal coinvolgimento personale che la fede in Dio richiede e dalla circostanza che la fede è molto più che un semplice assenso intellettuale non consegue necessariamente l'illegittimità delle conclusioni della teologia razionale. Ove anche si sostenga che la fede cristiana non *dipende* dalla pratica della filosofia, ma da fonti più dirette e immediate di conoscenza di Dio, o si ammetta che l'argomentazione, come metodo di prova, non sostituisce la conoscenza, di modo che deve esserci una fonte di conoscenza diversa dalla dimo-

¹⁸ Cfr. A. KENNY, *What I Believe*, Continuum, London – New York 2006, p. 22; M. MICHELETTI, *La problematica di "Dio" nell'orizzonte della filosofia analitica*, in «Teologia», 45 (2020), p. 260.

¹⁹ Cfr. in particolare gli argomenti che porto in *La verità religiosa e il dibattito su realismo e antirealismo*, in «Filosofia e Teologia», 31 (2017), pp. 444-455.

strazione, non c'è motivo di negare che la teologia naturale legittimamente ricorra alle procedure razionali proprie della ricerca filosofica, nel compito di disvelamento razionale delle radici teistiche del reale. Non necessariamente ogni forma di teologia naturale comporta l'evidenzialismo, né d'altra parte dal riferimento a garanzie epistemiche diverse da inferenze tratte da evidenze proposizionali deriva *necessariamente* il rifiuto della teologia naturale. Infine, come ho ricordato più volte, l'esclusione dell'*assurdo* non implica l'esclusione del *mistero*.

Soggiacente alla critica all'evidenzialismo c'è forse anche il dubbio ragionevole che in esso operi *oggi* una forma di scientismo, l'idea che l'accettabilità razionale della credenza teistica sia da equiparare a quella di un'ipotesi scientifica.²⁰ Il che autorizza naturalmente a riflettere in profondità sulla struttura razionale propria della teologia naturale, che, come parte della metafisica, ha esigenze filosofiche e finalità sue proprie, che vanno di là dal suo stesso essere una possibile fonte di garanzia epistémica. Questo è il percorso che personalmente ho seguito nei miei studi di filosofia della religione.

La problematica su “Dio” nella filosofia analitica della religione investe non solo la formulazione degli argomenti teistici, cui ho dato il maggiore rilievo nei miei scritti, ma anche altri temi, che pure ho messo in evidenza: le difficoltà relative al concetto significativo di “semplicità divina”, la coerenza e compostibilità degli attributi divini, la concezione dell'eternità divina (come atemporalità oppure sempiternità), le esigenze poste dal cosiddetto *open theism*, in particolare il rapporto fra la prescienza divina (o meglio l'onniscienza divina) e il libero arbitrio umano, l'esperienza religiosa come garanzia epistémica e come evidenza della realtà divina, il concetto di ‘preghiera’. Nei miei scritti, in particolare, ho avanzato critiche circa il modo prevalente, nella filosofia analitica della religione, di affrontare il tema degli attributi divini, ho difeso il teismo classico e messo in luce talune difficoltà dell'*open theism*, ho messo in discussione l'epistemologia del pluralismo religioso di John Hick, pur mostrando le vie percorribili di un proficuo e rispettoso confronto tra le fedi religiose, inserendomi in discussioni, che sono per me la conferma di una vitalità, in ambito analitico, della teologia razionale e della teologia filosofica, che trova scarso riscontro oggi in altri ambiti filosofici di ricerca.²¹

²⁰ A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, cit., pp. 89-92, 330.

²¹ Fra gli scritti più recenti, cfr. M. MICHELETTI, *Radical divine alterity and the God-world relationship*, in D. BERTINI – D. MIGLIORINI (eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Milano-Udine 2018, pp. 157-170; ID., *John Hick e l'epistemologia del pluralismo religioso*, in «Rosmini Studies» (in via di pubblicazione). Cfr. anche M. MICHELETTI, *L'esperienza religiosa come garanzia epistémica e come evi-*

4. Conclusione

Sono evidenti, per me, le implicazioni etiche del confronto filosofico fra teismo e naturalismo. In continuità con i miei primi scritti sul problema del senso della vita nella filosofia analitica, nonché con i risultati delle mie ricerche sul platonismo di Cambridge, ho sottolineato come nella problematica della realtà divina si esprima e si chiarisca la questione già attiva nella nostra vita sul senso essenziale di questa. Se il teismo è credibile e vero, la sua rilevanza per il problema del senso della vita è evidente. Ho citato più volte un'osservazione di R. Douglas Geivett e Brendan Sweetman, che si trova nell'introduzione a un importante volume sull'epistemologia religiosa: «Non è esagerato affermare che è nostro dovere come esseri umani affrontare il problema di Dio, date le enormi implicazioni che la risposta comporta per l'esistenza umana [...]. Se si perviene a sostenere che è razionale credere nella realtà divina, allora si deve tentare di scoprire il senso e lo scopo della vita umana corrispondenti al progetto divino. Se si giunge a negare la realtà divina, allora si deve tentare di fare i conti con le conseguenze di questa tesi, che non c'è una struttura personale più vasta in cui la vita umana trovi il suo senso. L'universo, e anche la vita umana, risulterebbero semplicemente il prodotto del caso».²²

Concludo, osservando che nei miei scritti non ho mai dato molto peso, nell'ambito della filosofia della religione, alla distinzione, o addirittura contrapposizione, tra 'filosofia analitica' e 'filosofia continentale', e ho sostenuto che, se mai quella distinzione ha senso, non dovrebbe essere irrigidita oltre misura, anche perché in qualche modo è la filosofia analitica della religione, insieme alla metafisica analitica, a connettersi con la grande tradizione filosofica europea, sebbene talvolta in contrasto con le prevalenti tendenze "continentali" recenti.

denza della realtà divina, in «Fogli Campostrini», 1 (2012) n. 1, pp. 7-19; ID., *Il concetto di 'preghiera' e il concetto di 'Dio'*, in «Fogli Campostrini», 5 (2013), n. 1, pp. 95-103.

²² R.D. GEIVETT – B. SWEETMAN, *Introduction*, in R.D. GEIVETT – B. SWEETMAN (eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford U.P., New York - Oxford 1992, p. 3. Cfr. M. MICHELETTI, *Religione, etica e senso della vita*, cit., pp. 387-388.